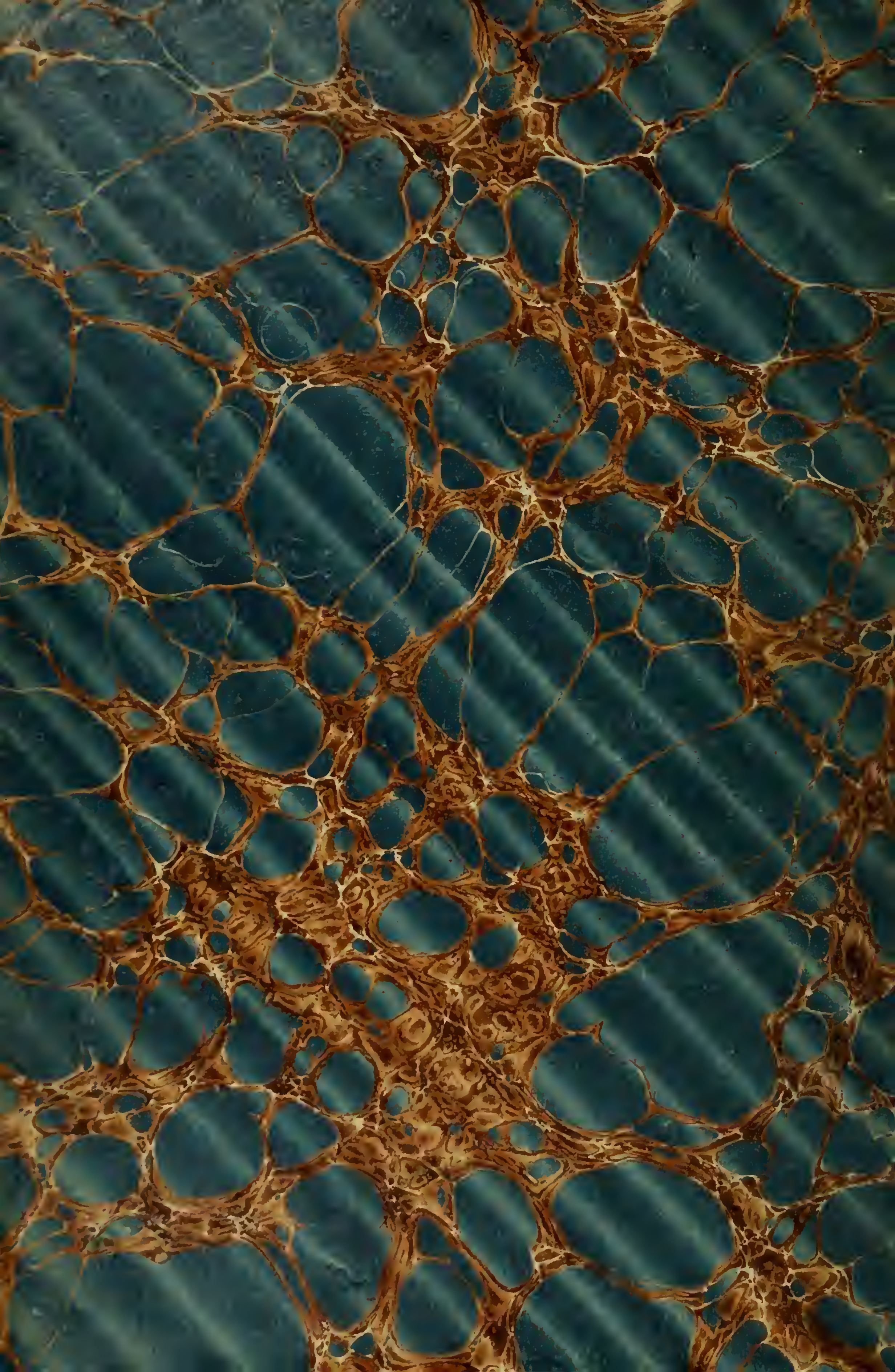
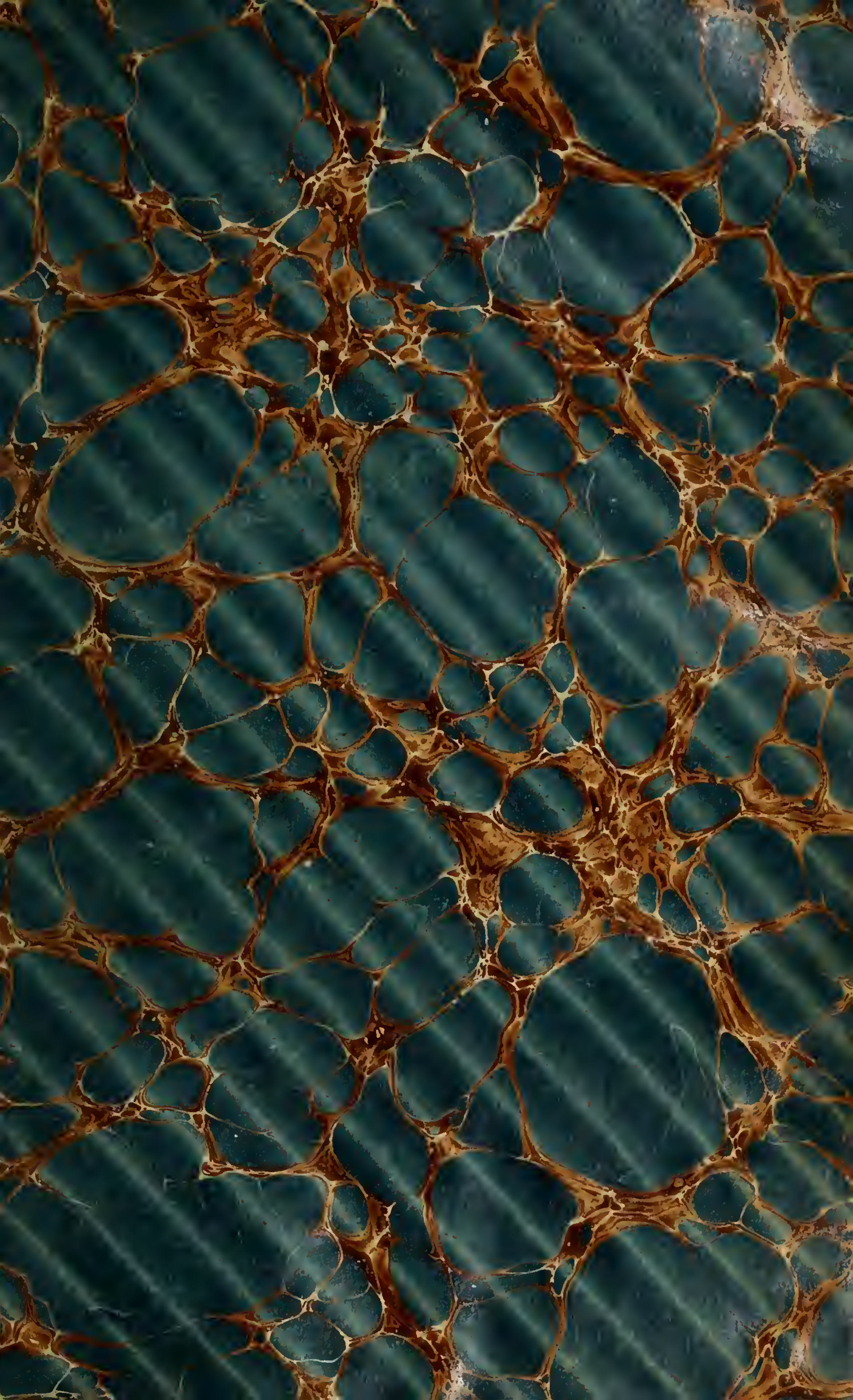

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04334 1213





8 11

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR

XXII 8








# ŒUVRES COMPLÈTES

# DE BOSSUET.






TRANSFERRED
HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/oeuvrescomplete09boss


BIBLIOTHECA C. SS. R. ... MAR... COLL. TRANSFERRED

# ŒUVRES COMPLÈTES

# DE BOSSUET.


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO LIBRARY

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR
TRANSFERRED

# AVIS IMPORTANT.

D'après une des lois providentielles qui régissent le monde, rarement les œuvres au-dessus de l'ordinaire se font sans contradictions plus ou moins fortes et nombreuses. Les *Ateliers Catholiques* ne pouvaient guère échapper à ce cachet divin de leur utilité. Tantôt on a nié leur existence ou leur importance; tantôt on a dit qu'ils étaient fermés ou qu'ils allaient l'être. Cependant ils poursuivent leur carrière depuis 27 ans, et les productions qui en sortent deviennent de plus en plus graves et soignées : aussi paraît-il certain qu'à moins d'événements qu'aucune prudence humaine ne saurait prévoir ni empêcher, ces Ateliers ne se fermeront que quand la *Bibliothèque du Clergé* sera terminée en ses 2,000 volumes in-4°. Le passé paraît un sûr garant de l'avenir, pour ce qu'il y a à espérer ou à craindre. Cependant, parmi les calomnies auxquelles ils se sont trouvés en butte, il en est deux qui ont été continuellement répétées, parce qu'étant plus capitales, leur effet entraînait plus de conséquences. De petits et ignares concurrents se sont donc acharnés, par leur correspondance ou leurs voyageurs, à répéter partout que nos Éditions étaient mal corrigées et mal imprimées. Ne pouvant attaquer le fond des Ouvrages, qui, pour la plupart, ne sont que les chefs-d'œuvre du Catholicisme reconnus pour tels dans tous les temps et dans tous les pays, il fallait bien se rejeter sur la forme dans ce qu'elle a de plus sérieux, la correction et l'impression; en effet, les chefs-d'œuvre même n'auraient qu'une demi-valeur, si le texte en était inexact ou illisible.

Il est très-vrai que, dans le principe, un succès inouï dans les fastes de la Typographie ayant forcé l'Éditeur de recourir aux mécaniques, afin de marcher plus rapidement et de donner les ouvrages à moindre prix, quatre volumes du double *Cours d'Écriture sainte et de Théologie* furent tirés avec la correction insuffisante donnée dans les imprimeries à presque tout ce qui s'édite; il est vrai aussi qu'un certain nombre d'autres volumes, appartenant à diverses Publications, furent imprimés ou trop noir ou trop blanc. Mais, depuis ces temps éloignés, les mécaniques ont cédé le travail aux presses à bras, et l'impression qui en sort, sans être du luxe, attendu que le luxe jurerait dans des ouvrages d'une telle nature, est parfaitement convenable sous tous les rapports. Quant à la correction, il est de fait qu'elle n'a jamais été portée si loin dans aucune édition ancienne ou contemporaine. Et comment en serait-il autrement, après toutes les peines et toutes les dépenses que nous subissons pour arriver à purger nos épreuves de toutes fautes? L'habitude, en typographie, même dans les meilleures maisons, est de ne corriger que deux épreuves et d'en conférer une troisième avec la seconde, sans avoir préparé en rien le manuscrit de l'auteur.

Dans les *Ateliers Catholiques* la différence est presque incommensurable. Au moyen de correcteurs blanchis sous le harnais et dont le coup d'œil typographique est sans pitié pour les fautes, on commence par préparer la copie d'un bout à l'autre sans en excepter un seul mot. On lit ensuite en première épreuve avec la copie ainsi préparée. On lit en seconde de la même manière, mais en collationnant avec la première. On fait la même chose en tierce, en collationnant avec la seconde. On agit de même en quarte, en collationnant avec la tierce. On renouvelle la même opération en quinte, en collationnant avec la quarte. Ces collationnements ont pour but de voir si aucune des fautes signalées au bureau par MM. les correcteurs, sur la marge des épreuves, n'a échappé à MM. les corrigeurs sur le marbre et le métal. Après ces cinq lectures entières contrôlées l'une par l'autre, et en dehors de la préparation ci-dessus mentionnée, vient une révision, et souvent il en vient deux ou trois; puis l'on cliche. Le clichage opéré, par conséquent la pureté du texte se trouvant immobilisée, on fait, avec la copie, une nouvelle lecture d'un bout de l'épreuve à l'autre, on se livre à une nouvelle révision, et le tirage n'arrive qu'après ces innombrables précautions.

Aussi y a-t-il à Montrouge des correcteurs de toutes les nations et en plus grand nombre que dans vingt-cinq imprimeries de Paris réunies! Aussi encore, la correction y coûte-t-elle autant que la composition, tandis qu'ailleurs elle ne coûte que le dixième! Aussi enfin, bien que l'assertion puisse paraître téméraire, l'exactitude obtenue par tant de frais et de soins, fait-elle que la plupart des Éditions des *Ateliers Catholiques* laissent bien loin derrière elles celles même des célèbres Bénédictins Mabillon et Montfaucon et des célèbres Jésuites Petau et Sirmond. Que l'on compare, en effet, n'importe quelles feuilles de leurs éditions avec celles des nôtres qui leur correspondent, en grec comme en latin, on se convaincra que l'invraisemblable est une réalité.

D'ailleurs, ces savants éminents, plus préoccupés du sens des textes que de la partie typographique et n'étant point correcteurs de profession, lisaient, non ce que portaient les épreuves, mais ce qui devait s'y trouver, leur haute intelligence suppléant aux fautes de l'édition. De plus, les Bénédictins, comme les Jésuites, opéraient presque toujours sur des manuscrits, cause perpétuelle de la multiplicité des fautes, pendant que les *Ateliers Catholiques*, dont le propre est surtout de ressusciter la Tradition, n'opèrent le plus souvent que sur des imprimés.

Le R. P. De Buck, Jésuite Bollandiste de Bruxelles, nous écrivait, il y a quelque temps, n'avoir pu trouver en dix-huit mois d'étude, *une seule faute* dans notre *Patrologie latine*. M. Denzinger, professeur de Théologie à l'Université de Wurzbourg, et M. Reissmann, Vicaire Général de la même ville, nous mandaient, à la date du 19 juillet, n'avoir pu également surprendre *une seule faute*, soit dans le latin soit dans le grec de notre double *Patrologie*. Enfin, Son Éminence le cardinal Pitra, Bénédictin de Solesme, et M. Bonetty, directeur des *Annales de philosophie chrétienne*, mis au défi de nous convaincre d'une seule erreur typographique, ont été forcés d'avouer que nous n'avions guère trop présumé de notre parfaite correction. Dans le Clergé se trouvent de bons latinistes et de bons hellénistes, et, ce qui est plus rare, des hommes très-positifs et très-pratiques, eh bien! nous leur promettons une prime de 10 centimes par chaque faute véritable qu'ils découvriront dans n'importe lequel de nos volumes, surtout dans les grecs.

Malgré ce qui précède, l'Éditeur des *Cours complets*, sentant de plus en plus l'importance et même la nécessité d'une correction parfaite pour qu'un ouvrage soit véritablement utile et estimable, se livre depuis plus d'un an, et est résolu de se livrer jusqu'à la fin à une opération longue, pénible et coûteuse, savoir, la révision entière et universelle de ses innombrables clichés. Ainsi chacun de ses volumes, au fur et à mesure qu'il les remet sous presse, est corrigé mot pour mot d'un bout à l'autre. Quarante hommes y sont ou y seront occupés pendant 10 ans, et une somme qui ne saurait être moindre d'un demi million de francs est consacrée à cet important contrôle. De cette manière, les Publications des *Ateliers Catholiques*, qui déjà se distinguaient entre toutes par la supériorité de leur correction, n'auront de rivales, sous ce rapport, dans aucun temps ni dans aucun pays; car quel est l'éditeur qui pourrait et voudrait se livrer APRÈS COUP à des travaux si gigantesques et d'un prix si exorbitant? Il faut certes être bien pénétré d'une vocation divine à cet effet, pour ne reculer ni devant la peine ni devant la dépense, surtout lorsque l'Europe savante proclame que jamais volumes n'ont été édités avec tant d'exactitude que ceux de la *Bibliothèque universelle du Clergé*. Le présent volume est du nombre de ceux révisés, et tous ceux qui le seront à l'avenir porteront cette note. En conséquence, pour juger les productions des *Ateliers Catholiques* sous le rapport de la correction, il ne faudra prendre que ceux qui porteront en tête l'avis ici tracé. Nous ne reconnaissons que cette édition et celles qui suivront sur nos planches de métal ainsi corrigées. On croyait autrefois que la stéréotypie immobilisait les fautes, attendu qu'un cliché de métal n'est point élastique; pas du tout, il introduit la perfection, car on a trouvé le moyen de le corriger jusqu'à extinction de fautes. L'Hébreu a été revu par M. Drach, le Grec par des Grecs, le Latin et le Français par les premiers correcteurs de la capitale en ces langues.

Nous avons la consolation de pouvoir finir cet *avis* par les réflexions suivantes : Enfin, notre exemple a fini par ébranler les grandes publications en Italie, en Allemagne, en Belgique et en France, par les *Canons grecs* de Rome, le *Gerdil* de Naples, le *Saint Thomas* de Parme, l'*Encyclopédie religieuse* de Munich, le recueil des *déclarations des rites* de Bruxelles, les *Bollandistes*, le *Suarez* et le *Spicilége* de Paris. Jusqu'ici, on n'avait su réimprimer que des ouvrages de cour et baleine. Les in-4°, où s'engloutissent les in-folio, faisaient peur, et on n'osait y toucher, par crainte de se noyer dans ces abîmes sans fond et sans rives; mais on a fini par se risquer à nous imiter. Bien plus, sous notre impulsion, d'autres Éditeurs se préparent, sous notre patronage et notre direction, au *Bullaire universel*, à une *Histoire générale des Conciles*, aux *Décisions* de toutes les Congrégations, à une *Biographie* et à une *Histoire universelle* etc., etc. Malheureusement, la plupart des éditions déjà faites ou qui se font, sont sans autorité, parce qu'elles sont sans exactitude; la correction semble en avoir été faite par des aveugles, soit qu'on n'en ait pas senti la gravité, soit qu'on ait reculé devant les frais; mais patience! une reproduction correcte surgira bientôt, ne fût-ce qu'à la lumière des écoles qui se sont faites ou qui se feront encore.

# ŒUVRES COMPLÈTES

# DE BOSSUET,

ÉVÊQUE DE MEAUX,

CLASSÉES, POUR LA PREMIÈRE FOIS,

**SELON L'ORDRE LOGIQUE ET ANALOGIQUE.**

PUBLIÉES

PAR M. L'ABBÉ MIGNE,

**ÉDITEUR DE LA BIBLIOTHÈQUE UNIVERSELLE DU CLERGÉ,**

OU

DES **COURS COMPLETS** SUR CHAQUE BRANCHE DE LA SCIENCE RELIGIEUSE.

TOME NEUVIÈME.

11 VOLUMES, PRIX : 60 FRANCS.




S'IMPRIME ET SE VEND CHEZ J. P. MIGNE, ÉDITEUR,
AUX ATELIERS CATHOLIQUES, RUE THIBAUD, 20, AU PETIT-MONTROUGE,
AUTREFOIS BARRIÈRE D'ENFER DE PARIS, MAINTENANT DANS PARIS.

1867

# SOMMAIRE

*DES MATIÈRES CONTENUES DANS LE TOME NEUVIÈME DES OEUVRES COMPLÈTES DE BOSSUET.*

DIXIÈME PARTIE. — THÉOLOGIE POLÉMIQUE. (*Suite.*)





Paris — Imprimerie J.-P. MIGNE.

# ŒUVRES COMPLÈTES

# DE BOSSUET,

ÉVÊQUE DE MEAUX.

## Dixième partie.

## THÉOLOGIE POLÉMIQUE.

(*Suite.*)

## V.

## CONFÉRENCE AVEC M. CLAUDE,

MINISTRE DE CHARENTON,

## SUR LA MATIÈRE DE L'ÉGLISE.

### AVERTISSEMENT.

Je n'avais pas dessein de mettre au jour cette *Conférence*, non plus que les *Instructions* dont elle fut accompagnée. La *Conférence* et les *Instructions* avaient pour objet la conversion d'une personne particulière ; et ayant eu leur effet, rien n'obligeait à en faire davantage de bruit. Mais comme je n'affectais pas d'en publier le récit, je n'affectais pas non plus de le tenir caché. J'en donnai un exemplaire à Mlle de Duras, qui le souhaita : il était juste. Je consentis sans peine qu'on le communiquât à quelques-uns de messieurs de la religion prétendue réformée, qui désirèrent le voir, parce qu'on crut qu'il serait utile à leur instruction. Ce même motif m'a porté à le communiquer à quelques autres de ces messieurs, ou par moi-même, ou par des amis interposés. Ainsi il a passé en plusieurs mains : il s'en est fait des copies sans que je le susse ; elles se sont répandues ; elles se sont altérées : quelques-uns ont abrégé le récit que j'avais fait, ou l'ont tourné à leur mode : enfin, on l'a imprimé à Toulouse sur une mauvaise copie ; et je ne puis plus m'empêcher de le donner tel que je l'ai rédigé moi-même, avec beaucoup de fidélité et de religion.

Au sortir de la conférence, je la racontai toute entière à M. le duc de Richelieu, et à Mme la duchesse sa femme, en présence de M. l'abbé Testu. Le zèle particulier qu'ils avaient pour la conversion de Mlle de Duras le leur fit ainsi désirer. Je leur avais déjà récité les conversations précédentes. Le lendemain, je fis le même récit à quelques-uns de mes amis particuliers, du nombre desquels était M. l'évêque de Mirepoix. J'étais plein de la chose, et je la racontai naturellement. Tous ces messieurs m'exhortèrent à la mettre par écrit, pendant que j'en avais la mémoire fraîche, et me firent voir, par plusieurs raisons, que ce soin ne serait pas inutile. Je les crus. On me vit écrire avec la rapidité qui paraît lorsqu'on écrit des faits qu'on a présents, sans se mettre en peine du style ; et ces messieurs remarquèrent, dans la narration écrite, la même simplicité qu'ils avaient tous ressentie dans le récit de vive voix. Mlle de Duras

reconnut, dans mon discours, la vérité toute pure, et j'espère que ceux qui le liront sans prévention en auront la même pensée.

Après que mon récit se fut répandu, comme je l'ai dit, il en tomba une copie entre les mains de M. Claude, ainsi qu'il le témoigne lui-même; et il répandit de son côté, avec une *Réponse aux Instructions* que j'avais données en particulier à Mlle de Duras, une relation de notre conférence fort différente de celle-ci. A dire franchement ce que je pense, cette relation ne fait honneur ni à lui ni à moi : nous y tenons tour à tour de longs discours assez languissants, assez traînants, assez peu suivis. Dans la relation de M. Claude, on revient souvent d'où on est parti, sans qu'on voie par où on y rentre. Ce n'est pas ainsi que nous agîmes, et notre dispute fut suivie et assez serrée. Dans ces sortes de disputes, on s'échauffe naturellement comme dans une espèce de lutte : ainsi la suite est plus animée que ne sont les commencements. On se tâte, pour ainsi dire, l'un l'autre, dans les premiers coups qu'on se porte : quand on s'est un peu expliqué, quand on croit avoir découvert où chacun met la difficulté, et avoir, pour ainsi parler, senti le faible, tout ce qui suit est plus vif et plus pressant. Si tout cela se trouve aussi naturel dans le récit de M. Claude que dans le mien, le lecteur en jugera. De la manière que le sien est tourné, plusieurs auront peine à croire qu'il n'ait pas été du moins rajusté et raccommodé sur la lecture du mien. Mais je ne veux point m'arrêter à ces réflexions. Tout le monde ne sait pas sentir dans les discours, non plus que dans les tableaux, ce qu'il y a d'original, et, pour ainsi dire, de la première main.

Je ne veux non plus employer ici le reproche odieux de mauvaise foi. On ne se souvient pas toujours si exactement ni des choses qui ont été dites, ni de l'ordre dont elles l'ont été : souvent on confond dans son esprit ce qu'on a pensé depuis, avec ce qu'on a dit en effet dans la dispute; et sans dessein de mentir, il se trouve qu'on altère la vérité. Ce que je dirai de M. Claude, il le pourra dire de moi. Notre conversation s'est faite en particulier; et aucun de nous ne peut produire des témoins indifférents : ainsi chacun jugera de la vérité de nos récits suivant ses préventions. Je ne prétends point tirer avantage du succès de la conférence, qui fut suivie de la conversion de Mlle de Duras : c'est l'œuvre de Dieu, dont il faut lui rendre grâces : c'est un exemple pour ceux qui se trouvent bien disposés: mais ce n'est pas un argument pour des opiniâtres. Les catholiques regarderont ce changement d'une façon, et les prétendus réformés d'une autre. Ainsi, quand nous nous mettrons, M. Claude et moi, à soutenir chacun son récit, il n'en résultera qu'une dispute, dont le public n'a que faire. Et qu'importe au fond, dira le lecteur, qui des deux ait eu l'avantage? La cause ne réside pas dans ces deux hommes, qui se montreraient trop vains, et par là même trop peu croyables, s'ils voulaient que tout le monde et leurs amis aussi bien que leurs adversaires, les en crussent également sur leur parole. Dans ces altercations, ce que le sage lecteur peut faire de mieux, c'est de s'attacher au fond des choses; et sans se soucier des faits personnels, considérer la doctrine que chacun avance.

La matière qui est traitée dans tout ce récit est aussi claire qu'elle est importante. C'est la matière de l'Eglise. Nos adversaires font peu de cas de cette dispute, et on leur entend toujours dire qu'il en faut venir au fond, en laissant à part, comme une formalité peu nécessaire, tous les préjugés qu'on tire de l'autorité de l'Eglise : comme si ce n'était pas une partie essentielle du fond, d'examiner par quelle autorité et par quel moyen Jésus-Christ a voulu que les Chrétiens se résolussent sur les disputes qui doivent naître dans son Eglise. Les catholiques prétendent que ce moyen, c'est d'écouter l'Eglise même. Ils prétendent qu'un particulier ne se doit résoudre qu'avec tout le corps, et qu'il hasarde tout quand il se résout par une autre voie. Ils prétendent que pour savoir en quelle Eglise il faut demeurer, il ne faut que savoir quelle est celle qu'on ne peut jamais accuser de s'être formée en se séparant; celle qu'on trouve avant toutes les séparations; celle dont toutes les autres se sont séparées. Sans sortir de notre maison, nos parents mêmes nous montreront cette Eglise. *Interrogez votre père, et il vous le dira; demandez à vos ancêtres, et ils vous l'annonceront.* (*Deut.* XXXII, 7.) Selon cette règle, quiconque peut montrer à toute une Eglise, à toute une société de pasteurs et de peuple, le commencement de son être, et un temps, quel qu'il soit, durant lequel elle n'était pas, l'a convaincue dès là de n'être pas une Eglise vraiment chrétienne. Voilà notre prétention; et nous ne prétendons pas que, dans cette question, il s'agisse d'une simple formalité. Nous soutenons qu'il s'agit d'un article fondamental, contenu dans ces paroles du Symbole, *Je crois l'Eglise catholique;* article d'ailleurs de telle importance, qu'il emporte la décision de tous les autres. Mais autant que ce point est décisif, autant est-il clair; et on n'en peut pas parler longtemps sans que le faible paraisse bientôt de part ou d'autre. Disons mieux : lorsqu'un catholique, tant soit peu instruit, entreprend un protestant sur ce point, ce protestant, quelque habile et quelque subtil qu'il soit, se trouvera infailliblement réduit, non pas toujours à se taire, mais, ce qui n'est pas moins fort que le silence, à ne dire, quand il voudra parler, que de visibles absurdités.

C'est ce qui est ici arrivé à M. Claude, par le seul défaut de sa cause; car on verra qu'il l'a défendue avec toute l'habileté possible, et si subtilement, que je craignais pour ceux qui écoutaient; car je sais ce qu'écrit saint Paul de tels discours. Mais enfin, il faut le dire à pleine bouche : la vérité a remporté une victoire manifeste. Ce

que M. Claude avoue ruine sa cause : les endroits où M. Claude est demeuré sans réponse, sont des endroits qui, en effet, n'en souffrent point.

Et afin qu'on ne dise pas que j'avance ce que je veux, ou que je veux maintenant, contre ce que je viens de déclarer, qu'on m'en croie sur ma parole : deux choses vont faire voir, quelque opinion qu'on veuille avoir de moi, qu'en ce point il faut me croire nécessairement.

La première, c'est qu'appuyé sur la force de la vérité, et sur la promesse de celui qui dit, *qu'il nous donnera une bouche, et une parole, à laquelle nos adversaires ne pourront pas résister* (*Luc* XXI, 15); partout où M. Claude dira qu'il n'a pas avoué ce que je lui fais avouer dans le récit de la conférence, je m'engage, dans une seconde conférence, à tirer de lui encore le même aveu; et partout où il dira qu'il n'est pas demeuré sans réponse, je le forcerai, sans autre argument que ceux qu'il a déjà ouïs, à des réponses si visiblement absurdes, que tout homme de bon sens avouera qu'il valait encore mieux se taire que de s'en être servi.

Et de peur qu'on ne dise (car dans une affaire où il s'agit du salut des âmes, il faut, autant qu'on peut, tout prévenir) : de peur donc, encore une fois, qu'on ne dise que M. Claude peut-être aura pris un mauvais tour, par lequel il se sera engagé dans des inconvénients, je soutiens, au contraire, que cet avantage est tellement dans notre cause, que tout ministre, tout docteur, tout homme vivant succombera de la même sorte à de pareils arguments.

Ceux qui voudront faire cette épreuve, verront que ma promesse n'est pas vaine. Que si on dit que je présume de mes forces ; maintenant que je m'examine moi-même devant Dieu, si cette présomption m'avait fait parler, je désavouerais tout ce que j'ai dit. Au lieu de me promettre aucun avantage, je me tiendrais pour vaincu en ne me fiant qu'à mon bras et en mes armes ; et loin de défier les forts, à l'exemple de David (*I Reg.* XVII, 45), je me rangerais avec ceux dont le même David a chanté, que *les flèches des enfants les ont percés, et que leur propre langue, trop faible pour les défendre, s'est enfin tournée contre eux-mêmes.* (*Psal.* LXIII, 8, 9.)

L'instruction que j'offre en général aux prétendus réformés, je l'offre en particulier à ceux du diocèse de Meaux, que je dois porter plus que tous les autres dans mes entrailles. Ceux qui refuseront cette instruction chrétienne, pacifique, fraternelle et paternelle, autant que concluante et décisive, je leur dirai, comme saint Paul, avec douleur et gémissement, car on ne se console pas de la perte de ses enfants et de ses frères : *Je suis net du sang d'eux tous.* (*Act.* XX, 26.)

Voilà la première chose qui fera voir que je n'impute rien à M. Claude pour me donner de l'avantage. La seconde, c'est que M. Claude lui-même, au milieu de ce qu'il m'oppose, et parmi tous les tours qu'il donne à notre dispute, avoue encore au fond ce dont il s'agissait entre nous, ou le tourne d'une manière à faire voir qu'il ne peut pas entièrement le désavouer. Mais tout ceci s'entendra mieux quand, après les *Instructions* et la *Conférence*, on lira encore les réflexions que je ferai sur l'écrit de M. Claude.

Il faut de l'attention pour prendre toute la suite de ces instructions : car, quelque facilité qu'il ait plu à Dieu de nous faire trouver dans une matière où il montre aux plus ignorants comme aux plus habiles la voie du salut ouverte, il n'a voulu décharger personne de l'attention dont il est capable ; et comme les entretiens qu'on va voir sont nés à l'occasion des articles 19 et 20 de mon traité de l'*Exposition*, la lecture de ces deux articles, qui ne coûtera qu'un demi-quart d'heure, facilitera l'intelligence de tout cet ouvrage, quoique j'espère d'ailleurs qu'il se soutiendra par lui-même.

Au reste, cette lecture ne sera pas inutile aux catholiques ; ordinairement ils négligent trop les livres de controverse. Appuyés sur la foi de l'Eglise, ils ne sont pas assez soigneux de s'instruire dans les ouvrages où leur foi serait confirmée, et où ils trouveraient les moyens de ramener les errants. On n'en usait pas ainsi dans les premiers siècles de l'Eglise : les traités de controverse, que faisaient les Pères, étaient recherchés par tous les fidèles. Comme la conversation est un des moyens que le Saint-Esprit nous propose pour attirer les infidèles et ramener les errants, chacun travaillait à rendre la sienne fructueuse et édifiante par cette lecture. La vérité s'insinuait par un moyen si doux ; et la conversation attirait ceux qu'une dispute méditée n'aurait peut-être fait qu'aigrir. Mais afin qu'on lise les ouvrages que nous faisons sur la controverse, comme on lisait ceux des Pères, tâchons, comme les Pères, de les remplir, non-seulement d'une doctrine exacte et saine, mais encore de piété et de charité; et autant que nous pourrons, corrigeons les sécheresses, pour ne point dire l'aigreur, qu'on trouve trop souvent dans de tels livres.

—

# CONFÉRENCE AVEC M. CLAUDE,

MINISTRE DE CHARENTON,

## SUR LA MATIÈRE DE L'ÉGLISE.

Mlle de Duras, ayant quelque doute sur sa religion, m'avait fait demander par diverses personnes de qualité si je voudrais bien conférer en sa présence avec M. Claude. Je répondis que je le ferais de bon cœur, si je voyais que cette conférence fût nécessaire à son salut. Ensuite elle se servit de l'entremise de M. le duc de Richelieu, pour m'inviter à me rendre à Paris, le mardi, dernier février 1678, et à entrer en conférence, le lendemain, avec ce ministre, sur la matière dont elle me parlerait. C'était pour me l'indiquer qu'elle souhaita de me voir avant la conférence. Comme je me fus rendu chez elle au jour marqué, elle me fit connaître que le point sur lequel elle désirait s'éclaircir avec son ministre était celui de l'autorité de l'Eglise, qui lui semblait renfermer toute la controverse. Il me parut qu'elle n'était pas en état de se résoudre sans cette conférence; si bien que je la jugeai absolument nécessaire.

Je lui dis que ce n'était pas sans raison qu'elle s'attachait principalement, et même uniquement, à ce point qui renfermait en effet la décision de tout le reste, comme elle l'avait remarqué; et sur cela je tâchai de lui faire encore mieux entendre l'importance de cet article.

C'est une chose, lui dis-je, assez ordinaire à vos ministres de se glorifier que la créance des fondements de la foi ne leur peut être contestée. Ils disent que nous croyons tout ce qu'ils croient, mais qu'ils ne croient pas tout ce que nous croyons. Ils veulent dire par là qu'ils ont retenu tous les fondements de la foi, et qu'ils n'ont rejeté que ce que nous y avons ajouté. Ils tirent de là un grand avantage, et prétendent que leur doctrine est sûre et incontestable. Mlle de Duras se souvient fort bien de leur avoir souvent ouï tenir de tels discours. Je ne veux sur cela, poursuivis-je, leur faire qu'une remarque, c'est que loin de leur accorder qu'ils croient tous les fondements de la foi, au contraire, nous leur faisons voir qu'il y a un article du symbole qu'ils ne croient pas, et c'est celui de l'Eglise universelle. Il est vrai qu'ils disent de bouche : *Je crois l'Eglise catholique ou universelle*, comme les ariens, les macédoniens et les sociniens disent de bouche : *Je crois en Jésus-Christ et au Saint-Esprit*. Mais comme on a raison d'accuser ceux-ci de ne croire pas ces articles, parce qu'ils ne les croient pas comme il faut, ni selon leur véritable intelligence : si on montre aux prétendus réformés qu'ils ne croient pas comme il faut l'article de l'Eglise catholique, il sera vrai qu'ils rejetteront en effet un article si important du symbole.

Mlle de Duras avait lu mon traité de l'*Exposition*, et me fit connaître qu'elle se souvenait d'y avoir vu quelque chose qui revenait à peu près à ce que je lui disais; mais j'ajoutai qu'en ce traité j'avais voulu dire les choses fort brièvement, et qu'il était à propos qu'elle les vît un peu plus au long.

Il faut donc savoir, lui dis-je, ce qu'on entend par ce mot d'Eglise catholique ou universelle; et, sur cela, je posai pour fondement que dans le symbole, où il s'agissait d'exposer la foi simplement, il fallait prendre ce terme de la manière la plus propre, la plus naturelle et la plus usitée parmi les Chrétiens. Or, ce que tous les Chrétiens entendent par le nom d'Eglise, c'est une société qui fait profession de croire la doctrine de Jésus-Christ, et de se gouverner par sa parole. Si cette société fait cette profession, par conséquent elle est visible.

Que cette signification du nom d'Eglise fût la propre et la naturelle signification de ce nom, celle en un mot qui était connue de tout le monde, et usitée dans le discours ordinaire, je n'en demandais pas d'autres témoins que les prétendus réformés eux-mêmes.

Quand ils parlent de leurs prières ecclésiastiques, de la discipline de l'Eglise, de la foi de l'Eglise, des pasteurs et des diacres de l'Eglise, ils n'entendent point que ce soient les prières des prédestinés, ni leur discipline, ni leur foi; mais les prières, la foi et la discipline de tous les fidèles assemblés dans la société extérieure du peuple de Dieu.

Quand ils disent qu'un homme édifie l'Eglise, ou qu'il scandalise l'Eglise, ou qu'ils reçoivent quelqu'un dans l'Eglise, ou qu'ils excluent quelqu'un de l'Eglise, tout cela s'entend sans doute de la société extérieure du peuple de Dieu.

Ils l'expliquent ainsi dans la forme du baptême, lorsqu'ils disent qu'ils vont recevoir l'enfant *en la compagnie de l'Eglise chrétienne;* et pour cela qu'ils obligent « les parrains et marraines de l'instruire en la doctrine, laquelle est reçue du peuple de Dieu comme elle est, disent-ils, sommairement comprise en la Confession de foi que nous avons tous ; » et encore lorsqu'ils

demandent à Dieu, dans leurs prières ecclésiastiques, de *délivrer toutes ses Eglises de la gueule des loups ravissants :* et encore plus expressément dans la *Confession de foi*, article 25, quand ils disent « que l'ordre de l'Eglise, qui a été établi de l'autorité de Jésus-Christ, doit être sacré, et pourtant que l'Eglise ne peut consister, sinon qu'il y ait des pasteurs qui aient la charge d'enseigner; » et dans l'article 26, « que nul ne se doit retirer à part, mais que tous ensemble doivent garder et entretenir l'unité de l'Eglise, se soumettant à l'instruction commune; » et enfin, dans l'article 27, « qu'il faut discerner soigneusement quelle est la vraie Eglise, et que c'est la compagnie des fidèles qui s'accordent à suivre la parole de Dieu, et la pure religion qui en dépend. » D'où ils concluent, article 28, « qu'où la parole de Dieu n'est pas reçue, et qu'on ne fait nulle profession de s'assujettir à icelle, et où il n'y a nul usage des sacrements, à parler proprement, on ne peut juger qu'il y ait aucune Eglise. »

On voit par tous ces passages, et par l'usage commun des prétendus réformés, que la signification du mot d'Eglise, propre, naturelle et usitée de tout le monde, est de la prendre pour la société extérieure du peuple de Dieu, parmi lequel, quoiqu'il se trouve des *hypocrites et réprouvés*, *leur malice*, disent-ils, *ne peut effacer le titre d'Eglise*, article 27. C'est-à-dire que les hypocrites mêlés à la société extérieure du peuple de Dieu, ne lui peuvent ôter le titre de vraie Eglise, pourvu qu'elle soit toujours revêtue de ces marques extérieures, de faire profession de la parole de Dieu, et de l'usage des sacrements, comme porte l'article 28.

Voilà comme on prend l'Eglise lorsqu'on en parle simplement, naturellement, proprement, sans contention ni dispute, et si c'est la manière ordinaire de prendre ce mot, nous avons raison de dire que c'est celle que les apôtres ont employée dans leur Symbole, où il fallait parler de la manière la plus ordinaire et la plus simple, parce qu'il s'agissait de renfermer en peu de paroles la confession des fondements de la foi.

En effet, il a passé dans le discours commun de tous les Chrétiens, de prendre le mot d'Eglise pour cette société extérieure du peuple de Dieu ; quand on veut entendre, par le mot d'Eglise, la société des prédestinés, on l'exprime, et on dit l'Eglise des prédestinés. Quand on veut entendre par ce mot *l'assemblée et l'Eglise des premiers-nés qui sont écrits dans le ciel*, on l'exprime nommément comme fait saint Paul. (*Hebr.* XII, 23.) Il prend ici le mot d'Eglise dans une signification moins usitée, *pour la cité du Dieu vivant, la Jérusalem céleste, où sont plusieurs milliers d'anges et les esprits des justes sanctifiés*, c'est-à-dire pour le ciel, où sont recueillies les âmes saintes. C'est pourquoi il ajoute un mot pour désigner cette Eglise; c'est l'*Eglise des premiers-nés* qui ont précédé leurs frères dans la gloire. Mais quand on emploie simplement le mot d'Eglise sans rien ajouter, l'usage commun de tous les Chrétiens sans en excepter les prétendus réformés, est de le prendre pour signifier l'assemblée, la société, la communion de ceux qui confessent la vraie doctrine de Jésus-Christ. Et d'où vient cet usage de tous les Chrétiens, sinon de l'Ecriture sainte où nous voyons en effet le mot d'Eglise pris communément en ce sens, en sorte qu'on ne peut nier que ce soit la signification ordinaire et naturelle de ce mot ?

Le mot d'Eglise, dans son origine, signifie assemblée, et s'attribuait principalement aux assemblées que tenaient autrefois les peuples pour entendre parler des affaires publiques. Et ce mot est employé en ce sens aux *Actes*, XIX, lorsque le peuple d'Ephèse s'assembla en fureur contre saint Paul : *L'assemblée de l'Eglise était confuse*. Et encore : *Si vous demandez quelque chose, cela se pourra conclure dans une assemblée ou Eglise dûment convoquée.* Et enfin : *Quand il eut dit ces choses, il renvoya l'Eglise ou l'assemblée*. (*Act.* XIX, 32, 39, 40.)

Voilà l'usage du mot d'Eglise parmi les Grecs et dans la gentilité. Les Juifs et les Chrétiens se sont depuis servis de ce mot pour signifier l'assemblée, la société, la communauté du peuple de Dieu, qui fait profession de le servir. Il n'y a personne qui ne connaisse cette fameuse version des Septante, qui ont traduit en grec l'Ancien Testament quelques siècles avant Jésus-Christ : de plus de cinquante passages où ce terme se trouve employé dans leur version, il n'y en a pas un seul où il ne se prenne pour quelque assemblée visible ; et il n'y en a que très-peu où il ne se prenne pour la société extérieure du peuple de Dieu. C'est aussi le sens où l'emploie saint Etienne, lorsqu'il dit que *Moïse fut en l'Eglise ou dans l'assemblée au désert avec l'ange qui lui parlait* (*Act.* VII, 38), appelant du mot d'Eglise, selon l'usage reçu par les Juifs, la société visible du peuple de Dieu.

Les Chrétiens ont pris ce mot des Juifs, et ils lui ont conservé la même signification, l'employant à signifier l'assemblée de ceux qui confessaient Jésus-Christ, et faisaient profession de sa doctrine.

Voilà ce qui s'appelle simplement Eglise, ou l'Eglise de Dieu et de Jésus-Christ : et de plus de cent passages où ce mot est employé dans le Nouveau Testament, à peine y en a-t-il deux ou trois où cette signification lui soit contestée par les ministres ; et même dans les endroits où ils la contestent, il est clair que c'est sans raison.

Par exemple, ils ne veulent pas que ce passage de saint Paul, où il est dit que Jésus-Christ s'est *fait une Eglise glorieuse qui n'a ni tache, ni ride, ni rien de semblable, mais qu'elle est sainte et sans tache* (*Ephes.* V, 27), ils ne veulent, dis-je, pas que ce passage puisse être entendu de l'Eglise visible, ni même de l'Eglise sur la terre, parce que l'Eglise ainsi regardée, loin d'être sans

tache, a besoin de dire tous les jours : *Pardonnez-nous nos péchés*. Et moi je dis, au contraire, que c'est parler manifestement contre l'Apôtre, que de dire que cette Eglise glorieuse et sans tache ne soit pas l'Eglise visible. Car voyez de quelle Eglise parle saint Paul : c'est de *celle que Jésus-Christ a aimée, pour laquelle il s'est donné, afin de la sanctifier, la purifiant dans l'eau où elle est lavée par la parole de vie. (Ibid.)* Cette Eglise lavée dans l'eau, et purifiée par le baptême, cette Eglise sanctifiée par la parole de vie, soit par celle de la prédication, soit par celle qui est employée dans les sacrements, cette Eglise est sans doute l'Eglise visible. La sainte société des prédestinés n'en est pas exclue, à Dieu ne plaise ; ils en font la plus noble partie ; mais ils sont compris dans ce tout. Ils y sont instruits par la parole, ils y sont purifiées par le baptême ; et souvent même des réprouvés sont employés à ces ministères. Il les faut donc regarder dans ce passage non comme faisant un corps à part, mais comme faisant la plus belle et la plus noble partie de cette société extérieure : c'est cette société que l'Apôtre appelle Eglise. Jésus-Christ l'aime sans doute, car il lui a donné le baptême ; il a répandu son sang pour l'assembler ; il n'y a ni appelé, ni justifié, ni baptisé dans cette Eglise, qui ne soit appelé, justifié et baptisé au nom et par les mérites de Jésus-Christ crucifié. Cette Eglise est glorieuse, parce qu'elle glorifie Dieu publiquement, parce qu'elle annonce à toute la terre la gloire de l'Evangile et de la croix de Jésus-Christ. Cette Eglise est sainte, parce qu'elle enseigne toujours, constamment et sans varier, la sainte doctrine, qui enfante continuellement des saints dans son unité. Cette Eglise n'a ni tache ni ride, parce qu'elle n'a ni erreur, ni aucune mauvaise maxime ; et encore parce qu'elle instruit et contient en son sein les élus de Dieu, qui, quoique pécheurs sur la terre, trouvent dans sa communion des moyens extérieurs de se purifier, en sorte qu'ils viendront un jour en un état très-parfait devant Jésus-Christ.

Voilà peut-être le seul passage où l'on puisse dire avec quelque sorte d'apparence que le mot d'*Eglise*, pris simplement, signifie autre chose que la société extérieure du peuple de Dieu ; et vous voyez cependant combien il est clair qu'il se doit entendre comme tous les autres.

Mais quand ainsi serait que ce passage et deux ou trois autres auraient une signification, ou douteuse, ou même éloignée de celle-ci, tous les autres passages y sont conformes. Car, qu'y a-t-il de plus fréquent que les passages où il est dit, qu'il faut édifier l'Eglise, qu'on a persécuté l'Eglise, qu'on loue Dieu au milieu de l'Eglise, qu'on la salue, qu'on la visite, qu'on y établit des pasteurs et des évêques pour la régir, et autres semblables dont le nombre est infini.

Ainsi on ne peut nier que cette signification du mot d'*Eglise* ne soit la signification ordinaire, et celle par conséquent qui devait être suivie dans une confession de foi aussi simple qu'est le Symbole des apôtres.

C'est dans ce sens que l'a prise tout un grand concile, le premier et le plus saint de tous les conciles universels, lorsque condamnant Arius, il prononce ainsi : « Tous ceux qui disent que le Fils de Dieu a été tiré du néant, la sainte Eglise catholique et apostolique les anathématise (1). »

C'est Jésus-Christ lui-même qui nous a appris à croire l'Eglise, en ce sens. Car, pour fonder cette Eglise il est sorti du sein invisible de son Père, et s'est rendu visible aux hommes ; il a assemblé autour de lui une société d'hommes qui le reconnaissait pour maître : voilà ce qu'il a appelé son Eglise. C'est à cette Eglise primitive que les fidèles qui ont cru depuis se sont agrégés, et c'est de là qu'est née l'Eglise que le Symbole appelle universelle.

Jésus-Christ a employé le mot d'Eglise pour signifier cette société visible, lorsqu'il a dit lui-même qu'il fallait écouter l'Eglise : *Dites-le à l'Eglise* (*Matth*. XVIII, 17) ; et encore lorsqu'il a dit : *Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'enfer n'auront point de force contre elle*. (*Matth*. XVI, 18.)

Pourquoi, disais-je, Mademoiselle, pourquoi ceux de votre religion ne veulent-ils pas entendre ici, par le mot d'Eglise, la société de ceux qui font profession de croire en Jésus-Christ et en l'Evangile ; puisqu'il est certain que cette société est en effet la vraie Eglise, contre laquelle l'enfer n'a jamais eu de force, ni lorsqu'il a employé les tyrans pour la persécuter, ni lorsqu'il a employé les faux docteurs pour la corrompre ?

L'enfer ne prévaudra pas contre les prédestinés ; il est certain : car s'il n'a point de force contre cette société extérieure, à plus forte raison n'en aura-t-il pas contre les élus de Dieu, qui sont la partie la plus pure et la plus spirituelle de cette Eglise. Mais par la même raison qu'il ne peut pas prévaloir contre les élus, il ne peut pas prévaloir contre l'Eglise qui les enseigne, où, ils confessent l'Evangile, et où ils reçoivent les sacrements.

C'était cette société extérieure où les élus servent Dieu, qu'il fallait entendre par le mot d'Eglise, et admirer en même temps la force invincible des promesses de Jésus-Christ qui a tellement affermi la société de son peuple, quoique faible en comparaison des infidèles qui l'environnaient au dehors, quoique déchirée par les hérétiques qui la divisaient au dedans, qu'il n'y a pas un seul moment où cette Eglise n'ait été vue par toute la terre.

Mais les prétendus réformés n'ont pas osé soutenir ce sens naturel de l'Evangile. Car ils ont été forcés, pour s'établir, de dire dans leur propre Confession de foi, article

(1) *Conc. Nic. post Symb.*, LABB., t. II, c. 27.

31 : « Que l'état de l'Église a été interrompu, et qu'il l'a fallu dresser de nouveau, parce qu'elle était en ruine et désolation. »

Et en effet leur Église, quand elle s'est établie, n'est entrée en communion avec aucune autre Église qui fût alors sur la terre; mais s'est formée en rompant avec toutes les Églises chrétiennes qui étaient au monde.

Ils n'ont donc pas la consolation qu'ont les catholiques, de voir la promesse de Jésus-Christ s'accomplir visiblement, et se soutenir durant tant de siècles. Ils ne peuvent montrer une Église qui ait toujours été depuis que Jésus-Christ est venu pour la bâtir sur la pierre; et pour sauver sa parole, ils sont obligés d'avoir recours à une Église des prédestinés, que ni eux ni personne ne peuvent montrer.

Or Jésus-Christ a voulu montrer quelque chose d'illustre et de clair, quand il a dit que son Église, malgré les enfers, serait toujours invincible : il a, dis-je, voulu montrer quelque chose de clair et d'éclatant, qui pût servir, dans tous les siècles, d'assurance sensible et palpable de la certitude immuable de ses promesses.

Et en effet, regardons quand il a dit cette parole : *Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes d'enfer ne prévaudront point contre elle.* (*Matth.* xvi, 18.) C'est lorsqu'ayant demandé à ses apôtres : *Qui dites-vous que je suis* (*Ibid.* 15)? Pierre répondit au nom de tous : *Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant* (*Ibid.* 16).

C'est sur cette illustre confession de foi, que la chair et le sang n'avaient point dictée, mais que le Père céleste avait révélée à Pierre : c'est, dis-je, sur cette illustre confession de foi, qu'est fondée, et la dignité de saint Pierre, et la fermeté inébranlable de l'Église. Cette Église, qui confesse que Jésus-Christ est le vrai Fils de Dieu, est celle contre qui l'enfer n'aura jamais de force, qui subsistera sans interruption, malgré les efforts et les artifices du diable.

Il paraît donc clairement que l'Église dont parle ici Jésus-Christ, est une Église confessante, une Église qui publie la foi, une Église par conséquent extérieure et visible. Et voyez aussi ce qu'il ajoute : *Et je te donnerai les clefs du royaume des cieux; et tout ce que tu auras lié en la terre sera lié dans le ciel, et ce que tu auras délié en terre sera délié aux cieux.* (*Ibid.*, 19.)

Quelque chose qu'il faille entendre par ces mots, soit la prédication, soit les censures ecclésiastiques, ou le ministère des prêtres dans le sacrement de pénitence, comme l'entendent les catholiques, toujours est-il assuré que voilà un ministère extérieur donné à cette Église : c'est donc cette Église qui confesse la foi, et la confesse principalement par la bouche de saint Pierre; c'est cette Église qui use du ministère des clefs, c'est elle qui sera toujours sur la terre, sans que l'enfer puisse jamais prévaloir contre elle.

Et parce que Jésus-Christ voulait qu'elle fût toujours visiblement subsistante, il l'a revêtue de marques sensibles qui doivent toujours durer. Car voici comme il envoie ses apôtres, et ce qu'il leur dit en montant aux cieux : *Allez, et enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils, et du Saint-Esprit, et leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé. Et voici, je suis toujours avec vous, jusqu'à la fin du monde* (*Matth.* xxviii, 19, 20) : avec vous enseignant, avec vous baptisant, avec vous apprenant à mes fidèles à garder tout ce que je vous ai commandé, avec vous par conséquent exerçant dans mon Église un ministère extérieur : c'est avec vous, c'est avec ceux qui vous succéderont, c'est avec la société assemblée sous leur conduite, que je serai dès maintenant, jusqu'à ce que le monde finisse; toujours, sans interruption, car il n'y aura pas un seul moment où je vous délaisse; et quoique absent de corps, je serai toujours présent par mon Saint-Esprit.

En conséquence de cette parole, saint Paul nous dit aussi que le ministère ecclésiastique durera, sans discontinuer, jusqu'à la résurrection générale. *Celui qui est descendu, c'est le même qui est monté au dessus de tous les cieux, afin qu'il remplît toutes choses. Lui-même donc a établi les uns pour être apôtres, les autres pour être prophètes, les autres pour être évangélistes, les autres pour être pasteurs et docteurs, pour l'assemblage des saints, pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps de Christ, jusqu'à ce que nous nous rencontrions tous dans l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, en homme parfait à la mesure de la parfaite stature de Jésus-Christ* (*Ephes.* iv, 10, 11 seq.); c'est-à-dire jusqu'à ce que nous ayons atteint la perfection de Jésus Christ, glorifiés en corps et en âme : voilà le terme que Dieu a donné au ministère ecclésiastique.

Les prétendus réformés ne veulent pas que l'Église visible soit celle qui s'appelle le corps de Jésus-Christ : quel est donc ce corps *où Dieu a établi les uns apôtres, les autres prophètes, les autres pasteurs et docteurs?* Quel est ce corps où Dieu a établi plusieurs membres et diverses grâces, la grâce du ministère, la grâce de la doctrine, la grâce de l'exhortation et de la consolation, la grâce du gouvernement? (*Rom.* xii, 4 seq.) Quel est, dis-je, ce corps, si ce n'est l'Église visible?

Mais ce qui fait que les prétendus réformés ne veulent pas avouer que ce corps de Jésus-Christ, tant recommandé dans l'Écriture, puisse être l'Église visible, c'est qu'ils sont contraints de dire que l'Église visible cesse quelquefois d'être sur la terre; et ils ont horreur de dire que le corps de Jésus-Christ ne soit pas toujours, de peur de faire mourir Jésus-Christ encore une fois.

C'est donc sans difficulté cette assemblée de pasteurs et de peuples, c'est cette Église composée de tant de membres divers, par lesquels s'exercent extérieurement tant de saints ministères; c'est celle-là qui est appelée le corps de Jésus-Christ; c'est à ce

corps, assemblé sous le ministère des pasteurs, qu'il a dit en montant aux cieux : *Voici, je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles.* (*Matth.* XXVIII, 20.) Celui donc qui est descendu, c'est le même qui est monté, afin qu'il remplît toutes choses, le ciel par sa personne et par sa présence visible, la terre par son esprit et par son assistance invisible, l'un et l'autre par sa vérité et par sa parole. Et c'est pour continuer, en montant aux cieux, cette assistance promise à son Eglise, qu'il y a mis les uns apôtres, les autres évangélistes, les autres pasteurs et docteurs : chose qui doit durer jusqu'à ce que l'œuvre de Dieu soit entièrement accomplie, que nous soyons tous hommes parfaits, et que tout le corps de l'Eglise soit arrivé à la plénitude et à la perfection de Jésus-Christ.

Ainsi l'ouvrage de Jésus-Christ est éternel sur la terre. L'Eglise fondée sur la confession de la foi sera toujours, et confessera toujours la foi : son ministère sera éternel : elle liera et déliera jusqu'à la fin du monde, sans que l'enfer l'en puisse empêcher ; elle ne discontinuera jamais d'enseigner les nations : les sacrements, c'est-à-dire les livrées extérieures dont elle est revêtue, dureront toujours. *Enseignez et baptisez les nations, et je serai toujours avec vous.* (*Matth.* XXVIII, 19, 20.) *Toutes les fois que vous mangerez de ce pain, et que vous boirez de cette coupe, vous annoncerez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne.* (*I Cor.* XI, 26.) Avec la cène durera et la confession de la foi, et le ministère ecclésiastique, et la communion extérieure et intérieure des fidèles avec Jésus-Christ, et des fidèles entre eux, et jusqu'à ce que Jésus-Christ vienne. La durée de l'Eglise et du ministère ecclésiastique n'a point d'autres bornes.

Ce n'est donc pas seulement la société des prédestinés qui subsistera à jamais, c'est le corps visible où sont renfermés les prédestinés ; qui les prêche, qui les enseigne, qui les régénère par le baptême, qui les nourrit par l'eucharistie, qui leur administre les clefs, qui les gouverne et les tient unis sous la discipline, qui forme en eux Jésus-Christ : c'est ce corps visible qui subsistera éternellement.

Et c'est pourquoi dans le Symbole des apôtres, où l'on nous propose à croire les fondements de la foi, on nous dit en même temps de croire au Père, et au Fils, et au Saint-Esprit, et de croire la sainte Eglise catholique, et la communion des saints : communion intérieure par la charité, et dans le Saint-Esprit qui nous anime, je l'avoue ; mais en même temps communion extérieure dans les sacrements, dans la confession de la foi, et dans tout le ministère extérieur de l'Eglise.

Et tout ce que nous venons de dire est renfermé dans cette parole : *Je crois l'Eglise universelle.* On la croit dans tous les temps ; elle est donc toujours : on la croit dans tous les temps ; elle enseigne donc toujours la vérité.

Vos ministres veulent que nous croyions que c'est autre chose de croire l'Eglise, c'est-à-dire croire qu'elle soit ; autre chose de croire à l'Eglise, c'est-à-dire croire à toutes ses décisions. Mais cette distinction est frivole. Qui croit que l'Eglise est toujours, croit qu'elle est toujours confessant et enseignant la vérité. C'est à l'Eglise qui confesse la vérité, que Jésus-Christ a promis que l'enfer n'aurait point de force contre elle. Jamais donc la vérité ne cessera d'y être confessée ; et par conséquent en croyant qu'elle est, on assure qu'elle est toujours croyable.

En effet, il ne suffit pas, pour conserver le nom d'Eglise, de retenir quelques points de la doctrine de Jésus-Christ : autrement les ariens, les pélagiens, les donatistes, les anabaptistes et les sociniens seraient de l'Eglise. Ils n'en sont pas toutefois : à Dieu ne plaise que nous appelions du nom d'Eglise cette confusion ! Il ne faut donc pas seulement que l'Eglise conserve quelque vérité : il faut qu'elle conserve et qu'elle enseigne toute vérité ; autrement elle n'est pas l'Eglise.

Il ne sert de rien de distinguer les articles fondamentaux d'avec les autres. Car tout ce que Dieu a révélé doit être retenu. Il ne nous a rien révélé qui ne soit très-important pour notre salut. *Je suis le Seigneur, qui t'enseigne des choses utiles.* (*Isa.* XLVIII, 17.) Il faut donc trouver dans la foi que l'Eglise enseigne, la plénitude des vérités révélées de Dieu : autrement, ce n'est plus l'Eglise que Jésus-Christ a fondée.

Que les particuliers puissent ignorer quelques articles, je le confesse aisément : mais l'Eglise ne tait rien de ce que Jésus-Christ a révélé ; et c'est pourquoi les fidèles qui ignorent certains articles en particulier, les confessent néanmoins tous en général, quand ils disent : *Je crois l'Eglise universelle.*

Voilà cette Eglise, disais-je, que vos ministres ne connaissent pas. Ils vous enseignent que cette Eglise visible et extérieure peut cesser d'être sur la terre ; ils vous enseignent que cette Eglise peut errer dans ses décisions ; ils vous enseignent que croire à cette Eglise, c'est croire à des hommes : mais ce n'est pas ainsi que l'Eglise nous est proposée dans le Symbole. On nous y propose de la croire, comme nous croyons au Père, au Fils et au Saint-Esprit ; et c'est pourquoi la foi de l'Eglise est jointe à la foi des trois personnes divines.

Ces choses ayant été dites à diverses reprises, mais à peu près dans cette suite, j'ajoutai que notre doctrine était si véritable sur ce point, que les prétendus réformés, qui la niaient, n'ont pu la nier tout à fait : c'est-à-dire que leurs synodes agissent d'une manière à faire entendre qu'ils exigent, aussi bien que nous, une soumission absolue à l'autorité et aux décrets de l'Eglise.

Là, je fis voir à Mlle de Duras, les quatre actes de messieurs de la religion prétendue

réformée, que j'ai marqués dans l'*Exposition*, article 20. Elle les y avait vus; mais je les lui fis lire dans le livre même *De la discipline*.

Le premier est tiré du chapitre 5, titre *Des consistoires*, art. 31, où il est porté, « que les débats pour la doctrine seraient terminés par la parole de Dieu, s'il se peut, dans le consistoire; sinon, que l'affaire serait portée au colloque, de là au synode provincial, et enfin au national, où l'entière et finale résolution se ferait par la parole de Dieu, à laquelle, si on refusait d'acquiescer de point en point, et avec exprès désaveu de ses erreurs, on serait retranché de l'Eglise. »

Ce n'est donc pas, disais-je, à la seule parole de Dieu précisément comme telle, qu'appartient l'entière et finale résolution, puisqu'après qu'elle est proposée l'appel est permis; mais à la parole de Dieu, en tant qu'expliquée et interprétée par le dernier jugement de l'Eglise.

Le second acte est tiré du synode de Vitré, rapporté dans le livre *De la discipline*. Il contient la lettre d'envoi que font toutes les Eglises quand elles députent au synode national; en voici les termes: « Nous promettons devant Dieu de nous soumettre à tout ce qui sera résolu en votre sainte assemblée, persuadés que nous sommes que Dieu y présidera, et vous conduira par son Saint-Esprit en toute vérité et équité par la règle de sa parole. » Cette persuasion, disais-je, si elle est seulement fondée sur une présomption humaine, ne peut pas être la matière d'un serment si solennel, par lequel on jure de se soumettre à une résolution qu'on ne sait pas encore: elle ne peut donc être fondée que sur une promesse expresse que le Saint-Esprit présidera dans le dernier jugement de l'Eglise; et les catholiques n'en disent pas davantage.

Le troisième acte, qui se trouve encore dans le même livre *De la discipline*, est la condamnation des indépendants, sur ce qu'ils disaient que chaque Eglise se devait gouverner elle-même *sans aucune dépendance de personne en matières ecclésiastiques*. Cette proposition fut déclarée, au synode de Charenton, « autant préjudiciable à l'Etat qu'à l'Eglise. » On y jugea « qu'elle ouvrait la porte à toute sorte d'irrégularités et d'extravagances, en ôtait tous les remèdes, et donnait lieu à former autant de religions que de paroisses. » Mais, disais-je, quelques synodes qu'on tienne, si on ne se croit pas obligé à y soumettre son jugement, on n'évite pas les inconvénients des indépendants, et on laisse la porte ouverte à établir autant de religions, je ne dis pas qu'il y a de paroisses, mais qu'il y a de têtes. On en vient donc par nécessité à cette obligation de soumettre son jugement à ce que l'Eglise catholique enseigne.

Ces trois actes sont tirés du livre *De la discipline*, imprimé à Charenton, l'an 1667.

Le quatrième se trouve dans un livre de M. Blondel, intitulé *Actes authentiques*, imprimé à Amsterdam par Blaeu, l'an 1655. C'est une résolution du synode national de Sainte-Foi 1578, qui nomme quatre ministres pour se trouver à une assemblée où se devait traiter la réunion avec les luthériens en dressant un *Formulaire de profession de foi commune*. On donne pouvoir à ces ministres « de décider tout point de doctrine et autres qui seront mis en délibération, et de consentir à cette Confession de foi, sans même en communiquer davantage aux Eglises, si le temps ne permet pas de le faire. » De cet acte, je concluais deux choses: l'une, que tout le synode compromet sa foi entre les mains de quatre particuliers, chose bien plus extraordinaire que de voir des particuliers se soumettre à toute l'Eglise; l'autre, que l'Eglise prétendue réformée est encore peu assurée de sa Confession de foi, puisqu'elle consent qu'on la change, et cela dans des points aussi importants que sont ceux qui font la dispute avec les luthériens, dont l'un est la réalité. Si les prétendus réformés espéraient que les luthériens revinssent à eux, il n'y avait nul besoin d'une nouvelle Confession de foi. Ainsi ce qu'on prétendait, c'est que, les uns et les autres demeurant dans leur sentiment, on fît une Confession de foi dont les deux partis pussent convenir; ce qui ne se pouvait faire sans ajouter ou sans supprimer quelque chose d'essentiel dans une Confession de foi, qu'on nous donne comme n'enseignant que la pure parole de Dieu.

Mlle de Duras m'avoua qu'ayant vu dans mon traité ces actes et mes réflexions, qui sont les mêmes que celles que je venais de lui faire, elle ne savait qu'y répondre; et que pour cela elle souhaitait d'entendre ce que répondrait M. Claude, tant sur ces actes que sur les autres difficultés qui regardent l'autorité de l'Eglise.

Je lui dis qu'encore que ceux de sa religion agissent comme tenant l'autorité de l'Eglise infaillible et incontestable, il était vrai qu'ils niaient cette infaillibilité, et j'ajoutai que c'était une maxime constante dans sa religion, que tous les particuliers, pour ignorants qu'ils fussent, étaient obligés de croire qu'ils pouvaient mieux entendre l'Ecriture sainte que tous les conciles, et que tout le reste de l'Eglise ensemble. Elle parut étonnée de cette proposition: mais j'ajoutai qu'on croyait encore dans sa religion quelque chose de bien plus étrange, qui était qu'il y a un point où un Chrétien est obligé de douter si l'Ecriture est inspirée de Dieu; si l'Evangile est une vérité, ou une fable; si Jésus-Christ est un trompeur, ou le docteur de la vérité. Comme elle parut encore plus étonnée de cette proposition, je l'assurai que tant celle-là que l'autre, que je venais de lui dire, étaient des suites nécessaires de la doctrine reçue dans leur religion sur l'autorité de l'Eglise, et que je ne doutais point que je ne puisse forcer M. Claude à les avouer.

Je lui expliquai les raisons de ce que j'avais avancé, et lui fis voir en même temps

que la marque de fausseté c'était, parmi eux, de voir que d'un côté ils niassent qu'il fallût croire, sans examiner, ce que l'Eglise décidait; et que de l'autre ils fussent forcés, pour établir l'ordre, d'attribuer à l'Eglise l'autorité qu'ils lui auraient déniée.

Elle me fit connaître qu'elle entendait ce raisonnement, et qu'elle se souvenait de l'avoir lu dans mon livre; mais qu'encore qu'elle ne vît rien à y répondre, elle avait peine à croire qu'on n'y répondît pas dans sa religion.

Mme la comtesse de Roye vint dire que M. Claude, qui avait promis de se trouver avec moi le lendemain, avait reçu défense de le faire, et ne le pouvait plus. Mlle de Duras témoigna être fort mécontente de ce procédé. Je voulus me retirer, et la laisser avec Mme sa sœur; mais elle me pria de lui dire ce que je venais de lui représenter. Je le fis en peu de mots, et répondis à quelques objections qui me furent faites.

Le lendemain matin, Mlle de Duras vint en mon logis avec un honnête homme de sa religion, que je connaissais, nommé M. Coton. Elle s'était servie de lui pour engager M. Claude à la conférence, et il lui avait rapporté que M. Claude l'avait acceptée. Elle me pria de redire ce que j'avais dit la veille. Je le fis, et M. Coton avoua qu'il ne savait que répondre, et qu'il avait grande passion d'entendre M. Claude sur cela. Lui et Mlle de Duras me firent quelques objections sur les révoltes fréquentes du peuple d'Israël, qui avait si souvent abandonné Dieu, *les rois et tout le peuple*, comme parle la sainte Ecriture; pendant quoi le culte public était tellement éteint, qu'Elie croyait être le seul serviteur de Dieu, et qu'il n'apprit que de Dieu même qu'*il s'était réservé sept mille hommes qui n'avaient point fléchi le genou devant Baal.* (*III Reg.* XIX, 18.)

A cela je répondis que, pour ce qui regardait Elie, il n'y avait aucune difficulté, puisqu'il paraît par les termes mêmes qu'il ne s'agissait que d'Israël, où Elie prophétisait; et que le culte divin, loin d'être éteint en Juda dans ce temps-là, y était sous le règne de Josaphat dans le plus grand lustre où il eût été depuis Salomon. La chose passa pour constante, et je remarquai seulement combien peu de bonne foi il y avait aux ministres de produire toujours ce passage, après que le cardinal du Perron y avait donné une réponse si décisive.

Quant à ce qui était arrivé dans Juda même, je dis que je voulais faire l'objection encore plus forte qu'on ne me la faisait, en considérant l'état du peuple de Dieu sous Achaz (*IV Reg.* XVI; *II Paral.* XXVIII), qui ferma le temple, fit sacrifier aux idoles par Urie, prêtre du Seigneur, et remplit Jérusalem d'abominations; et ensuite sous Manassès (*IV Reg.* XXI; *II Paral.* XXXIII), qui enchérit sur les impiétés d'Achaz. Mais pour montrer que tout cela ne faisait rien à la question, je priai seulement qu'on remarquât qu'Isaïe, qui avait vécu durant tout le règne d'Achaz, pour toutes ces abominations du roi, du prêtre Urie, et presque de tout le peuple, ne s'était jamais séparé de la communion de Juda, non plus que les autres prophètes qui avaient vécu en ce temps et dans tous les autres: ce qui montre qu'il y a toujours un peuple de Dieu, de la communion duquel il n'est jamais permis de se séparer.

Il est écrit aussi que du temps de Manassès, Dieu parla par la bouche de tous ses prophètes (*IV Reg.* XXI, 10), et menaçait ce roi impie et tout le peuple. Mais ces prophètes, qui reprenaient et détestaient les impiétés de ce peuple, ne se séparaient pas de la communion.

Et pour voir la chose à fond, il faut, disais-je, considérer la constitution de l'ancien peuple. Il avait cela de propre, qu'il se multipliait par la génération charnelle, et que c'était par là que s'en faisait la succession aussi bien que celle du sacerdoce, que ce peuple portait en sa chair la marque de l'alliance, c'est-à-dire la circoncision, que nous ne lisons point avoir jamais été discontinuée; et qu'ainsi quand les pontifes, et presque tout le peuple auraient prévariqué, l'état du peuple de Dieu subsistait toujours dans sa forme extérieure, bon gré malgré qu'ils en eussent. Il ne pouvait non plus arriver aucune interruption dans le sacerdoce que Dieu avait attaché à la famille d'Aaron. Mais il n'en est pas de même dans le nouveau peuple, dont la forme extérieure ne consistait en autre chose qu'en la profession de la doctrine de Jésus-Christ: de sorte que, si la confession de la vraie foi était éteinte un seul moment, l'Eglise, qui n'avait de succession que par la continuation de cette profession, serait tout à fait éteinte, sans pouvoir jamais ressusciter dans son peuple ou dans ses pasteurs que par une nouvelle mission.

J'ajoutai, au reste, que je ne voulais pas dire que la vraie foi et le vrai culte de Dieu pût être tout à fait aboli dans le peuple d'Israël, en sorte que Dieu n'eût plus de vrais serviteurs sur la terre. Mais je trouvais au contraire, premièrement, qu'il était clair que, malgré la corruption, Dieu se réservait toujours un assez grand nombre de serviteurs qui ne participaient pas à l'idolâtrie. Car si cela était en Israël schismatique et séparé du peuple de Dieu, comme Dieu même le déclare à Elie, à plus forte raison en Juda, que Dieu s'était réservé pour perpétuer son peuple et son royaume jusqu'au temps du Messie. Lors donc qu'il était écrit que le roi et tout le peuple avaient abandonné la loi de Dieu, il fallait entendre non tout le peuple sans exception, mais une grande partie, et, si l'on veut, la plus grande partie du peuple; ce que les ministres ne niaient pas. 2° Qu'il ne fallait pas s'imaginer que les serviteurs de Dieu et la vraie foi se conservassent seulement en secret, mais que, dans toute la succession de l'ancien peuple, la vraie doctrine avait toujours

éclaté. Car il y a eu une continuelle succession de prophètes, qui, loin d'adhérer aux erreurs du peuple ou de les dissimuler, s'élevaient contre avec force; et cette succession était si continuelle, que le Saint-Esprit ne craint point de dire, *que Dieu se relevait de nuit et dès le matin, et avertissait tous les jours son peuple par la bouche de ses prophètes* (*II Paral.* XXXVI, 15; *Jer.* XI, 7; XXV, 3, 4); expression la plus puissante qui se puisse imaginer pour faire voir que la vraie foi n'a jamais été un seul moment sans publication, ni le peuple sans avertissement. Qu'ainsi ne soit, nous venons de voir que, dans tout le règne d'Achaz, Isaïe n'avait cessé de prophétiser; et sous Manassès, où il semble que l'abomination fût montée au comble, puisque ni la pénitence de ce roi, ni la sainteté de Josias, son petit-fils, ne purent faire rétracter la sentence donnée contre ce peuple, Dieu se souvenant toujours des abominations de Manassès : dans ce temps, dis-je, nous avons vu que Dieu faisait parler ses prophètes; et qu'une grande partie du peuple les ait suivis publiquement, il paraît en ce que ce prince impie *fit regorger Jérusalem de sang innocent;* (*IV Reg.* XXI, 16); marque certaine qu'il trouva une grande résistance à ses idolâtries. On tient même qu'il fit mourir Isaïe, comme ses prédécesseurs avaient fait mourir les autres prophètes qui les reprenaient; et cette histoire s'est conservée dans l'ancienne tradition, conforme à la parole de Notre-Seigneur, qui reproche aux Juifs *d'avoir fait mourir les prophètes* (*Matth.* XXIII, 31, 37), et au discours de saint Etienne, qui dit, *qu'il n'y a aucun prophète qu'ils n'aient persécuté.* (*Act.* VII, 52.)

Ces prophètes faisaient partie du peuple de Dieu; ces prophètes retenaient dans le devoir une partie considérable et des prêtres et du peuple même; ces prophètes, qui confirmaient leur mission par des miracles visibles, empêchaient que la corruption ne gagnât tout; et pendant qu'une effroyable multitude, et peut-être le gros de la Synagogue était entraîné dans l'idolâtrie, ils conservaient la tradition de la vérité dans le peuple d'Israël.

Ezéchiel, qui parut un peu après, nous le fait voir, lorsqu'il parle des prêtres et des lévites enfants de Sadoc, qui, dans le temps de l'égarement des enfants d'Israël, ont toujours observé les cérémonies du sanctuaire. *Ceux-là*, poursuit-il, *me serviront, et paraîtront devant moi pour m'offrir des victimes, dit le Seigneur.* (*Ezech.* XLIV, 15.) La succession, non-seulement celle de la chair, mais encore celle de la foi et du ministère, s'était conservée dans ces prêtres et dans ces lévites, que la grâce de Dieu et la prédication des prophètes avaient retenus dans le service.

Et il faut remarquer que Dieu n'a jamais fait plus éclater ce ministère des prophètes, que lorsque l'impiété semblait avoir pris le dessus; en sorte que, dans le temps où le moyen ordinaire d'instruire le peuple était non pas détruit, mais obscurci, Dieu préparait les moyens extraordinaires et miraculeux.

A cela on peut ajouter que ce moyen extraordinaire, c'est-à-dire le ministère prophétique, avant la captivité, était comme ordinaire au peuple de Dieu, où les prophètes faisaient comme un ordre toujours subsistant, d'où Dieu tirait continuellement des hommes divins, par la bouche desquels il parlait lui-même hautement et publiquement à tout son peuple.

Depuis le retour de la captivité jusqu'à Jésus-Christ, il n'y eut plus d'idolâtrie publique et durable. On sait ce qui arriva sous Antiochus l'Illustre; mais on sait aussi le zèle de Mathathias; et le grand nombre de vrais fidèles qui se joignit à sa maison, et les victoires éclatantes de Judas le Machabée, et de ses frères : sous eux et leurs successeurs, la profession de la vraie foi dura jusqu'à Jésus-Christ. A la fin, les pharisiens introduisaient dans la religion et dans le culte beaucoup de superstitions. Comme la corruption allait prévaloir, Jésus-Christ parut au monde.

Jusqu'à lui la religion s'était conservée. Les docteurs de la loi avaient beaucoup de maximes et de pratiques pernicieuses, qui gagnaient et s'établissaient peu à peu : elles devenaient communes, mais elles n'étaient pas passées en dogmes de la Synagogue. C'est pourquoi Jésus-Christ disait encore : *Les scribes et les pharisiens sont assis sur la chaire de Moïse; faites donc tout ce qu'ils vous disent, mais ne faites pas selon leurs œuvres.* (*Matth.* XXIII, 2, 3.) Il ne cessa d'honorer le ministère des prêtres : il leur renvoya les lépreux, selon les termes de la loi : il fréquenta le temple; et en reprenant les abus, il demeura toujours attaché à la communion du peuple de Dieu, et à l'ordre du ministère public.

On en vint enfin au point de la chute et de la réprobation de l'ancien peuple, marquée par les Ecritures et par les prophètes, lorsque la Synagogue condamna Jésus-Christ et sa doctrine. Mais alors Jésus-Christ avait paru : il avait commencé dans le sein de la Synagogue à assembler son Eglise, qui devait subsister éternellement.

Il est donc constant, premièrement, qu'il y a toujours eu un corps visible du peuple de Dieu, continué par une succession non interrompue, de la communion duquel il n'a jamais été permis de se séparer. 2° Toujours une succession de pontifes et de prêtres descendus d'Aaron, et de lévites sortis de Lévi, sans que jamais on ait eu besoin que Dieu suscitât des gens d'une façon extraordinaire. 3° Il n'est pas moins constant que la vraie foi a toujours été publiquement déclarée, sans qu'on puisse alléguer un seul moment où la profession n'en ait été aussi claire que la lumière du soleil : chose qui fait voir combien on se trompe, quand on croit que, pour maintenir l'état extérieur de l'Église, il suffit de pouvoir nommer de temps en temps de prétendus docteurs de

la vérité. Car s'il y a quelque temps où la profession de la foi ait cessé dans l'Eglise, son état est pire que celui de la Synagogue, d'autant plus que dès là elle perd la succession, ainsi que je viens de dire.

Après que j'eus dit ces choses, on employa quelque temps à les repasser ; et cependant Mme la comtesse de Roye vint dire que M. Claude consentait à la conférence, qui serait, si je l'agréais, chez elle sur les trois heures.

Je fus au rendez-vous où je rencontrai M. Claude. On commença par des honnêtetés réciproques, et il témoigna de sa part un grand respect. Après cela j'entrai en matière, en demandant l'explication des quatre actes transcrits dans mon livre, et mentionnés ci-dessus.

Après que j'eus expliqué la difficulté en peu de mots, telle qu'elle est proposée dans l'*Exposition*, et que je l'avais répétée à Mlle de Duras, j'ajoutai que M. Claude devait être d'autant plus prêt à y répondre, que je ne lui disais rien de nouveau, puisque apparemment le traité de l'*Exposition* était tombé entre ses mains; et que c'était une grande satisfaction, que, dans un entretien de la nature de celui-ci, on pût s'assurer qu'il n'y aurait point de surprise.

M. Claude prit la parole, et après avoir réitéré toutes les honnêtetés qu'il avait faites, en termes encore plus civils, il déclara d'abord que tout ce que j'avais objecté de leur discipline et de leurs synodes dans mon traité, et encore à présent, était rapporté de très-bonne foi, sans rien altérer dans les paroles : mais que pour le sens il me priait de trouver bon qu'il me dît qu'encore qu'il y eût, ainsi que je l'avais remarqué, comme divers degrés de juridiction établis dans leur discipline, la force de la décision devait être rapportée partout à la seule parole de Dieu. Quant à ce que j'objectais, que la parole de Dieu avait été proposée dans le consistoire, dont on pouvait appeler; d'où il s'ensuivait, avais-je inféré, que la décision dernière, dont il n'y a plus d'appel, appartenait à la parole de Dieu, non prise en elle-même, mais en tant que déclarée par le dernier jugement de l'Eglise : ce n'était pas là leur pensée; car ils tenaient que la décision était attachée toute entière à la pure parole de Dieu, dont l'Eglise dans ses assemblées premières et dernières ne faisait que l'indication : mais que ces divers degrés avaient été établis pour donner le loisir à ceux qui erraient, de se reconnaître. C'est pourquoi on ne procédait pas d'abord par excommunication, le consistoire espérant qu'une grande assemblée, telle que serait le colloque, et ensuite le synode provincial, composé d'un plus grand nombre de personnes, peut-être plus respectées, et en tout cas moins suspectes au contredisant, le disposeraient à entendre la vérité. Que le colloque et le synode provincial usaient de pareille modération, par la même raison de charité : mais qu'après que le synode national avait parlé, comme c'était le dernier remède humain, il n'y avait plus rien à espérer, et qu'on procédait aussi à la dernière sentence, en usant de l'excommunication, comme du dernier effort de la puissance ecclésiastique. Que de là il ne fallait pas conclure que le synode national se tînt infaillible, non plus que les précédentes assemblées ; mais seulement qu'après avoir tout tenté, on venait au dernier remède.

Pour la promesse qu'on faisait avant le synode national, qu'elle n'était fondée que sur l'espérance qu'on avait que l'assemblée suivrait la parole de Dieu, et que le Saint-Esprit y présiderait, ce qui ne marquait pas qu'on en eût une entière certitude; et au reste que le terme, *persuadés que*, c'était une manière honnête d'exprimer une condition, sans blesser la révérence d'une si grande assemblée, ni la présomption favorable qu'on devait avoir pour son procédé.

Quant à la condamnation des indépendants, il me pria d'observer que, sur l'autorité de l'Eglise et de ses assemblées, il y avait quelque chose dont ceux de sa religion convenaient avec nous, et quelque chose dont ils convenaient avec les indépendants : avec nous, que les assemblées ecclésiastiques étaient nécessaires et utiles, et qu'il fallait établir quelque subordination ; avec les indépendants, que ces assemblées, pour nombreuses qu'elles fussent, n'étaient pas pour cela infaillibles. Cela étant, qu'ils avaient dû condamner les indépendants, qui, non-seulement niaient l'infaillibilité, mais encore l'utilité et la nécessité de ces assemblées et de cette subordination. C'est en cela, disait-il, que consiste l'indépendantisme, si on peut user de ce mot. Il ajouta que le soutenir, c'était en effet renverser l'ordre, et donner lieu à autant de religions qu'il y avait de paroisses, parce qu'on ôtait par là tous les moyens de convenir. D'où il concluait qu'encore qu'on fût d'accord que les assemblées ecclésiastiques n'étaient pas moyens infaillibles, c'était assez pour les maintenir, et condamner les indépendants que ce fussent moyens utiles.

Pour le synode de Sainte-Foi, qu'il s'agissait ou de rendre les luthériens plus dociles, en les faisant, disait-il, rapprocher de nous, ou, en tout cas, d'établir une tolérance mutuelle; ce qui n'obligeait pas de rien supprimer ou ajouter dans la Confession de foi, qui fut toujours tenue pour inébranlable. Et qu'au reste, quoiqu'on eût donné plein pouvoir à quatre ministres, je savais bien que tels actes étaient toujours sujets à ratification, en cas que les procureurs eussent outrepassé leurs instructions : témoin les ratifications nécessaires dans les traités accordés par les plénipotentiaires des princes, et autres exemples semblables, où il y a toujours une condition d'obtenir du prince la ratification; condition qui, sans être exprimée, est attachée naturellement à de telles procurations.

Après avoir dit ces choses par un discours assez long, fort net et fort composé, il

ajouta qu'il croyait, équitable comme j'étais, que je voudrais bien lui avouer que de même que dans les choses où j'aurais à lui expliquer nos sentiments et nos conciles, par exemple, celui de Trente, il était juste qu'il s'en rapportât à ce que je lui en dirais; aussi était-il juste que je m'en rapportasse à lui dans l'explication qu'il nous donnait des articles de leur discipline et des sentiments de leur religion, étant certain qu'il n'y en avait point d'autres parmi eux, que ceux qu'il me venait d'exposer.

Je repris, sur ce dernier mot, que ce qu'il disait serait véritable, s'il s'agissait simplement d'expliquer leurs rites, si on pouvait user de ce mot, et la manière d'administrer la parole ou les sacrements, ou de tenir les synodes; qu'en cela je le croirais, comme mieux instruit : mais qu'ici je prétendais qu'il leur était arrivé comme à tous ceux qui sont dans l'erreur ; c'est de tomber en contradiction, et d'être forcés à établir ce qu'ils avaient nié. Que je savais qu'ils niaient qu'il fallût se soumettre, sans examiner, au jugement de l'Église; mais qu'en même temps je prétendais cette infaillibilité si nécessaire, que ceux mêmes qui la niaient en spéculation ne pouvaient s'empêcher de l'établir dans la pratique, s'ils voulaient conserver quelque ordre parmi eux. Au reste, que s'il s'agissait ici de montrer quelque contradition dans les sentiments de l'Église catholique, je ne prétendrais pas l'obliger à recevoir l explication que je lui donnerais de ses sentiments et de ses conciles, et qu'alors il lui serait libre de tirer de leurs paroles telle induction qu'il lui plairait, qu'aussi ne pensais-je pas qu'il m'en refusât autant; de quoi il convint sans difficulté.

Je n'avais pas dessein de m'arrêter beaucoup sur le synode de Sainte-Foi, qui m'eût, ce me semblait, jeté trop loin des deux propositions dont je voulais tirer l'aveu. Je répondis donc seulement, que je me rendais à la raison qu'il alléguait sur la nécessité d'une ratification, quoiqu'en matière de foi tels pouvoirs et tels compromis fussent un peu extraordinaires; et qu'au reste, je voulais bien croire que le dessein du synode n'avait pas été que les députés renversassent tout. Mais que ce qui me touchait, et à quoi il ne semblait pas qu'il eût répondu, c'est que le synode avait douté de sa confession de foi, puisqu'il permettait d'en faire une autre; et que je ne voyais pas comment cela s'accordait avec ce qu'on nous dit encore, que cette confession de foi ne contenait autre chose que la pure parole de Dieu, à laquelle tout le monde sait qu'il n'y a rien à changer. Quant à ce qu'il avait dit, qu'il s'agissait, ou de ramener les luthériens à des sentiments plus équitables, ou en tout cas, d'établir une tolérance mutuelle : deux choses y résistaient : 1° Qu'il était parlé d'un pouvoir de décider tout point de doctrine : ce qui regardait manifestement la réalité, dont les luthériens n'avaient jamais voulu se relâcher. 2° Que, pour établir une tolérance mutuelle, il ne fallait pas dresser une confession de foi commune; mais seulement établir cette tolérance par un décret synodal, comme on avait fait à Charenton.

M. Claude répondit que le point de doctrine à décider était, si on pouvait établir une tolérance mutuelle, et que la confession de foi commune n'eût fait autre chose qu'énoncer cette tolérance : ce qu'il ne niait pas pouvoir être fait dans un synode, comme il fallait que je convinsse qu'il pouvait se faire aussi par une confession de foi, où il y en aurait un article exprès.

Je lui répondis que cela ne s'appellerait jamais une confession de foi commune, et lui demandai s'il croyait que les luthériens ou eux, dussent retrancher quelque chose de ce que disaient les uns pour la réalité, et les autres contre. Il dit que non; et de là, disais-je, chacun demeurerait dans les termes de sa confession de foi, sans qu'il y eût rien de commun que l'article de la tolérance. Il y avait, dit-il, beaucoup d'autres points dont nous convenions. D'accord, répondis-je; mais ce n'était plus sur ces points qu'il y avait à s'accorder : il s'agissait du point de réalité et de quelques autres, sur quoi on ne pouvait faire de confession de foi commune, sans que l'un des partis changeât, ou que tous deux convinssent d'expressions ambiguës, que chacun tirerait à ses sentiments; chose tentée plusieurs fois, comme M. Claude lui-même en conviendrait de bonne foi. Il en demeura d'accord, et rapporta même l'assemblée de Marbourg, et quelques autres tenues pour ce sujet. Je conclus donc que j'avais raison de croire que le synode de Sainte-Foi avait un pareil dessein, et que c'eût été se moquer du monde, que d'appeler confession de foi commune, celle qui eût fait paraître de si manifestes oppositions sur des points si importants de la doctrine chrétienne. A quoi j'ajoutai encore, qu'il était d'autant plus certain qu'il s'agissait en effet d'une confession de foi, comme je disais, que les luthériens s'étant déjà expliqués plusieurs fois contre la tolérance, il n'y avait rien à espérer d'eux, que par le moyen dont je parlais. La chose en demeura là; et je dis seulement, qu'après cela chacun n'avait qu'à penser ce qu'il devait croire en sa conscience, d'une confession de foi que tout un synode national avait consenti de changer.

Lorsque M. Claude avait dit que le serment de se soumettre au synode national enfermait une condition, j'avais interrompu par un petit mot. Oui, disais-je, ils espéraient bien du synode, sans certitude toutefois; et en attendant l'événement, ils ne laissaient pas de jurer de se soumettre. M. Claude m'ayant ici averti que je l'avais interrompu, et me priant de lui permettre de dire tout, je me tus. Mais après avoir discuté l'affaire de Sainte-Foi, je lui dis qu'il me semblait nécessaire, avant que de passer outre, que je lui disse en peu de mots ce

que j'avais conçu de sa doctrine, afin que nous ne parlassions point en l'air. Je lui dis donc : Vous dites, Monsieur, que ces mots : « Persuadés que nous sommes que Dieu y présidera, et vous conduira, par son Saint-Esprit, en toute vérité et équité par la règle de sa parole, » sont une manière honnête de proposer une condition. Il en convint. Réduisons donc, repris-je, la proposition en conditionnelle, et nous verrons quel en sera le sens. Je jure de me soumettre à tout ce que vous déciderez, supposé ou à condition que ce que vous déciderez sera conforme à la parole de Dieu. Un tel serment n'est autre chose qu'une illusion manifeste, puisqu'en soi il ne dit rien et que je le pourrais faire à M. Claude, comme lui à moi. Mais en cela il n'y aurait rien de sérieux; et marque qu'on veut quelque chose de plus particulier, c'est qu'on ne fait ce serment qu'au synode, où l'on prononce en dernier ressort, quoiqu'au sens de M. Claude, il y eût autant de raison de le faire dès le consistoire, à qui on doit se soumettre aussi bien qu'au synode, supposé qu'il y ait la parole de Dieu pour guide.

En cet endroit, je me tus un peu de temps; et voyant qu'on ne disait mot, je repris ainsi : Mais enfin donc, Monsieur, si j'ai bien compris votre doctrine, vous croyez qu'un particulier peut douter du jugement de l'Eglise, lors même qu'elle prononce en dernier ressort? Non, Monsieur, repartit M. Claude : il ne faut pas dire qu'on puisse douter; il y a toutes les apparences du monde que l'Église jugera bien. Qui dit apparence, Monsieur, repris je aussitôt, dit un doute manifeste. Mais, dit M. Claude, il y a plus : car Jésus-Christ ayant promis que tous ceux qui chercheraient, trouveraient; comme on doit présumer qu'on cherchera bien, on doit croire qu'on jugera bien; et il y a dans cette assurance quelque chose d'indubitable. Mais quand on verra dans les conciles des cabales, des factions, des intérêts différents, on peut douter avec raison si dans une telle assemblée il ne se mêlera point quelque chose d'humain et de douteux. Je vous prie, Monsieur, repartis-je, laissons à part tout ce qui n'est bon qu'à jeter de la poudre aux yeux. Tout ce que vous venez de dire de cabales, de factions, d'intérêts, est absolument inutile, et ne sert par conséquent qu'à embarrasser. Il n'y a rien, dit M. Claude, de moins inutile. Et moi je soutiens, lui dis-je, que vous allez convenir qu'il n'y a rien de plus inutile. Car je vous demande, Monsieur; supposé qu'il ne parût dans le concile ni factions ni cabales; supposé même qu'on fût assuré qu'il n'y en eût point, et que tout se passât dans l'ordre, faudrait-il recevoir la décision sans examiner? Il fallut dire que non. D'où je conclus aussitôt : J'avais donc raison de dire que tout ce que vous avez dit comme fort considérable, de factions et de cabales, n'est au fond qu'un amusement; et enfin qu'un particulier, une femme, un ignorant, quel qu'il soit, peut croire, et doit croire, qu'il lui peut arriver d'entendre mieux la parole de Dieu que tout un concile, fût-il assemblé des quatre parties du monde et du milieu, et que tout le reste de l'Eglise. Oui, dit-il, il est ainsi. Je répétai deux ou trois fois la proposition accordée, ajoutant toujours quelque circonstance plus forte, mais évidemment contenue dans ce qui était accordé. Quoi ! mieux, disais-je, que tout le reste de l'Eglise ensemble, et que toutes ses assemblées, fussent-elles composées de ce qu'il y a de plus saint et de plus éclairé dans l'univers? Car tout cela, après tout, ce n'est que des hommes, après lesquels, selon vous, chacun doit encore examiner. Un particulier croira qu'il pourra avoir plus de raison, plus de grâce, plus de lumière, plus enfin le Saint-Esprit que tout le reste de l'Eglise ! Il fallut que tout cela passât; et je pouvais ajouter plus que tous les Pères, plus que tous les siècles passés, à reprendre immédiatement depuis les apôtres. Mais, poursuivis-je, s'il est ainsi, comment évitez-vous les inconvénients des indépendants; et quel moyen reste à l'Eglise d'empêcher qu'il n'y ait autant de religions, je ne dis pas qu'il y a de paroisses, mais qu'il y a de têtes? Nous avons, dit-il, des synodes, qui sont des moyens d'empêcher de si grands maux, moyens non pas infaillibles, mais néanmoins utiles, ainsi que j'ai dit. Car encore qu'un pasteur qui prêche ne soit pas infaillible, son ministère ne laisse pas d'être utile, parce qu'il indique la vérité. Or, une grande assemblée, composée de plus de personnes et plus doctes, fera encore mieux cette indication. Il me semble, Monsieur, repartis-je, que vous rapportez tout à l'instruction; or, ce n'est pas précisément l'intention ni l'institution des synodes; car souvent un particulier savant donnera plus d'instruction que tout un synode ensemble. Ce qu'il faut donc attendre d'un synode n'est pas tant l'instruction, qu'une décision par autorité, à laquelle il faille céder; car c'est de quoi ont besoin les ignorants qui doutent, et les superbes qui contredisent. Un particulier ignorant, si vous le remettez à lui-même, vous avouera qu'il ne sait à quoi se résoudre; et loin d'abattre l'orgueil dans un synode, vous le portez à son plus haut point, puisque vous obligez un particulier à croire qu'il peut mieux entendre l'Ecriture que tout le synode et tout le reste de l'Eglise; et le synode lui-même, fût-il assemblé de toute l'Eglise, interrogé par celui dont il examine la foi, s'il n'est pas encore obligé à examiner après le synode, et s'il ne peut pas arriver que lui particulier entende mieux l'Ecriture que tous les pasteurs assemblés, le synode, même universel, selon vous, lui doit déclarer qu'il le peut sans doute. La présomption, Monsieur, ne peut aller plus loin. Et remarquez, s'il vous plaît, que ces assemblées, que vous proposez comme moyens utiles, ne sont plus moyens utiles dès que chacun peut croire qu'il en aura un meilleur, et le seul qui puisse être sûr, c'est-à-dire celui d'examiner par soi-même, et n'en

croire que son jugement. Voilà, Monsieur, l'indépendantisme tout entier : car enfin les indépendants ne refusent, ni de tenir des synodes pour s'éclaircir mutuellement par la conférence, ni de recevoir ces synodes, quand ils trouveront que ces synodes auront bien dit. Ils en ont tenu, vous le savez. Il avoua qu'ils en avaient tenu un pour dresser leur confession de foi. Un ou plusieurs, il ne m'importe, repartis-je; ils ne les rejettent donc pas absolument, et ils n'y rejettent précisément que ce que vous y rejetez, qui est l'obligation de s'y soumettre sans examiner. Et sur cela, pour me réduire en peu de paroles, voici quel fut mon raisonnement : Les indépendants veulent bien les assemblées ecclésiastiques pour l'instruction; tout ce qu'ils ne veulent pas, c'est la décision par autorité, que vous ne voulez non plus qu'eux : vous êtes donc en tout point conformes, et vous n'avez pas dû les condamner. Vous ne voyez donc pas, Monsieur, reprit M. Claude, que nous ne nions pas qu'il n'y ait une autorité dans les synodes, telle que l'autorité paternelle, telle que l'autorité des magistrats, telle que l'autorité qu'a un maître sur ses disciples, et un pasteur sur son troupeau; toutes ces autorités ont leur usage, et ne doivent pas être rejetées, sous prétexte que les pères, et les magistrats, et les maîtres peuvent se tromper : il en sera donc de même de l'autorité de l'Eglise. Mais, Monsieur, répondis-je, les indépendants ne nient pas l'autorité paternelle, ni l'autorité des magistrats, ni l'autorité des maîtres sur leurs disciples, ou celle des pasteurs sur les troupeaux. Ils ont des pasteurs, Monsieur, pour qui ils veulent, aussi bien que vous, qu'on ait quelque déférence; et à plus forte raison ne nieront-ils pas qu'il n'en faille avoir pour tout un synode. Si donc vous les accusez de nier l'autorité des synodes, il faut ajouter quelque chose à ce qu'ils en croient; et il n'y a rien à y ajouter que ce que nous en croyons, qui est qu'il s'y faut soumettre sans examiner.

Après cela on fut peu de temps à ne répéter de part et d'autre que les mêmes choses. Ce qu'ayant fait observer à M. Claude, je lui dis : Enfin, Monsieur, on disputerait sans fin; chacun n'a plus qu'à examiner en sa conscience, et devant Dieu, s'il se sent capable de mieux entendre l'Ecriture que tous les conciles et que tout le reste de l'Eglise, et comment un tel sentiment peut s'accorder avec la docilité et avec l'humilité des enfants de Dieu. J'inculquais en peu de mots quel orgueil c'était de croire qu'on pût mieux entendre la parole de Dieu que tout le reste de l'Eglise, et que rien n'empêchait après cela qu'il n'y eût autant de religions que de têtes.

M. Claude me dit ici qu'il s'étonnait que cette proposition me parût si étrange, qu'un particulier pût croire qu'il lui pouvait arriver de mieux entendre l'Ecriture sainte que toute l'Eglise assemblée; que le cas était arrivé, et qu'il pouvait m'en donner beaucoup d'exemples : le premier dans le concile de Rimini, où le mot de *consubstantiel* fut rejeté, et l'arianisme établi. J'interrompis, pour lui dire : Où nous jetez-vous, Monsieur? Du concile de Rimini, vous nous mènerez au faux concile d'Ephèse, au concile de Constance, à celui de Bâle, à celui de Trente : quand aurons-nous achevé, s'il faut faire ici passer tous les conciles? Je vous déclare que je ne veux point me jeter dans cette discussion, puisque même notre question peut être vidée par quelque chose de plus précis. Mais, puisque vous avez parlé du concile de Rimini, dites-moi, je vous prie, Monsieur, si les Pères de ce concile demeurèrent longtemps dans leur décision erronée (2)? Hé! je crois, dit-il, Monsieur, qu'ils en revinrent bientôt. Dites, dites, lui repartis-je, qu'aussitôt après que l'empereur Constance, protecteur déclaré des ariens et persécuteur des fidèles, leur eut permis de se retirer, ces évêques réclamèrent hautement contre la violence et la surprise qui leur avait été faite. Ne m'obligez pas, Monsieur, à raconter cette histoire, que vous savez aussi bien que moi, et avouez qu'il est injuste de comparer un concile, qui était un brigandage manifeste, aux assemblées tenues canoniquement et selon l'ordre. Hé! Monsieur, ne disons-nous pas, reprit M. Claude, que le concile de Trente n'a été ni libre ni canonique? Vous le dites, Monsieur, et nous le nions; et il n'est pas question ici de cette dispute. Il est question de savoir si vous pouvez éviter l'indépendantisme, pour me servir de votre terme, que je trouve fort bon : et s'il y a dans votre doctrine quelque remède contre cette insupportable présomption d'un particulier qui doit croire, selon vos principes, qu'il peut mieux entendre l'Ecriture que les conciles universels les mieux assemblés et les mieux tenus, et que tout le reste de l'Eglise ensemble. Laissons donc, si vous le voulez, reprit M. Claude, le concile de Rimini; voici un autre exemple incontestable : c'est le jugement de la Synagogue, lorsqu'elle condamna Jésus-Christ, et déclara par conséquent qu'il n'était point le Messie promis par les prophètes. Dites-moi, monsieur, un particulier, qui eût cru alors que Notre-Seigneur était le vrai Christ, n'eût-il pas mieux jugé que tout le reste de la Synagogue ensemble? Voilà donc un cas indubitable, où l'on peut, sans présomption, faire ce que vous trouvez si présomptueux. En effet, poursuivit-il, ce n'est pas une présomption, de ne pas donner à l'Eglise ce qui n'appartient qu'à Dieu seul. On ne lui peut rien donner de plus grand, que de le croire à l'aveugle, comme vous voulez qu'on croie l'Eglise. Mais vous savez que saint Paul, pour le moins autant inspiré que l'Eglise, ne laisse pas de déclarer aux Corinthiens *qu'il ne veut point dominer sur leur foi*. (*II Cor.*

(2) Je devais dire *équivoque et imparfaite* plutôt qu'*erronée*.

I, 23.) L'Eglise le doit encore moins faire que lui. Il ne faut donc pas croire simplement sur sa parole; il faut examiner après elle, et se servir de sa raison, comme firent ceux de Béroé, qui examinaient les Ecritures (*Act.* XVII, 11), pour voir si les choses y étaient comme saint Paul les avait prêchées.

Quand M. Claude se fut tu, Voilà, dis-je, bien des choses; mais il faut premièrement reprendre cet exemple incontestable que vous nous avez promis. Sur cela je lui remontrai que l'Eglise chrétienne avait de grands priviléges au-dessus de la Synagogue, même à considérer la Synagogue dans le temps de sa plus grande gloire : mais, sans parler de cela, que c'était une étrange chose de comparer la Synagogue tombante, au point où son endurcissement et sa réprobation était marquée clairement par les prophètes, avec l'Eglise chrétienne, qui ne doit jamais tomber. Mais enfin, Monsieur, repritil, on eût pu faire alors à ce particulier le même argument que vous nous faites. Alléguer les prophéties, ce n'était rien ; car c'était de l'application de ces prophéties à Jésus-Christ que la Synagogue doutait. Ainsi, un particulier ne pouvait plus croire en Jésus-Christ, sans croire en même temps qu'il entendait mieux l'Ecriture que toute la Synagogue; et voilà l'argument que vous nous faites.

Il y avait peu de monde dans la conférence, et tous étaient huguenots, excepté Mme la maréchale de Lorge. Je vis deux de ces messieurs se regarder en cet endroit l'un l'autre avec complaisance. Je fus touché qu'un raisonnement si visiblement mauvais fît une telle impression sur ces esprits, et je priai Dieu de me faire la grâce de détruire, par quelque chose de net, la comparaison odieuse qu'on faisait de son Eglise toujours bien aimée avec la Synagogue infidèle, dans le moment qu'il avait marqué pour la répudier.

Vous dites donc, Monsieur, dis-je à M. Claude, que l'argument que je fais peut autoriser l'erreur des particuliers qui condamnaient Jésus-Christ sur la foi de la Synagogue; et au contraire condamner de présomption ceux qui crurent Jésus-Christ seul, plutôt que la Synagogue tout entière. Oui, Monsieur, la chose est ainsi; et il répéta de nouveau son raisonnement. Voyons, dis-je, si mon argument à cette malheureuse conséquence. Il consiste à dire, Monsieur, qu'en niant l'autorité de l'Eglise, il n'y a plus de moyen extérieur dont Dieu se puisse servir pour dissiper les doutes des ignorants, et inspirer aux fidèles l'humilité nécessaire. Afin qu'on pût faire un tel argument du temps que Jésus-Christ fut condamné, il faudrait dire qu'il n'y avait alors aucun moyen extérieur, aucune autorité certaine, à laquelle on dût nécessairement céder. Or, Monsieur, qui le peut dire, puisque Jésus-Christ était sur la terre, c'est-à-dire la vérité même, qui paraissait visiblement au milieu des hommes; le Fils éternel de Dieu, à qui une voix d'en haut rendit témoignage devant tout le peuple : *C'est ici mon Fils bien-aimé, écoutez-le* (*Matth.* III, 17), qui, pour confirmer sa mission, ressuscitait les morts, guérissait les aveugles-nés, et faisait tant de miracles, que les Juifs confessaient eux-mêmes que jamais homme n'en avait tant fait? Il y avait donc, monsieur, un moyen extérieur, une autorité visible. Mais elle était contestée, il est vrai; mais elle était infaillible. Je ne prétends pas, Monsieur, que l'autorité de l'Eglise ne soit jamais contestée; je vous écoute, vous, monsieur, qui la contestez; mais je dis qu'elle ne doit pas l'être par les chrétiens. Je dis qu'elle est infaillible; je dis qu'il n'y eut jamais aucun temps où il n'y ait eu sur la terre une autorité visible et parlante, à qui il faille céder. Avant Jésus-Christ nous avions la Synagogue; au point que la Synagogue devait défaillir, Jésus-Christ parut lui-même; quand Jésus-Christ s'est retiré, il a laissé son Eglise, à qui il a envoyé son Saint Esprit. Faites revenir Jésus-Christ enseignant, prêchant, faisant des miracles, je n'ai plus besoin de l'Eglise : mais aussi ôtez-moi l'Eglise, il me faut Jésus-Christ en personne, parlant, prêchant, décidant avec des miracles, et une autorité infaillible. Mais vous avez sa parole. Oui, sans doute, nous avons une parole sainte et adorable; mais qui se laisse expliquer et manier comme on veut, et qui ne réplique rien à ceux qui l'entendent mal. Je dis qu'il faut un moyen extérieur de se résoudre sur les doutes, et que ce moyen soit certain. Et sans recommencer les raisons déjà alléguées, maintenant qu'il ne s'agit que de répondre à votre objection sur l'erreur de la Synagogue qui condamnait Jésus-Christ, je dis que tant s'en faut que vous puissiez dire qu'il n'y eût point alors de moyen extérieur assuré, ni d'autorité parlante à laquelle il fallût soumettre son jugement; il y en avait une, la plus haute et la plus infaillible qui fut jamais, qui est celle de Jésus-Christ; et ainsi qu'il n'y eut jamais de temps où l'on pût moins faire l'argument dont je me servais contre les protestants, qui est qu'ils manquent d'un moyen extérieur infaillible pour terminer les doutes sur les Ecritures.

Après que j'eus dit ces choses, je sentis qu'il n'y avait rien à me répliquer. En effet, on ne me dit mot sur tout cela, quoique je me tusse pour écouter ce qu'on aurait à répondre.

Je ne veux pas dire par là que M. Claude soit demeuré muet. C'est un effet qu'il ne faut guère attendre dans les conférences de cette nature. Il répéta quelque chose de ce qu'il avait déjà dit, et insista de nouveau sur ce que l'Apôtre lui-même avait déclaré qu'il ne dominait pas sur les consciences.

Je fus ravi qu'il revînt à ce passage, que j'avais eu dessein d'expliquer d'abord; mais il fallut aller au plus pressé, qui était l'exemple de la Synagogue. Cela étant fait, je demandai seulement à M. Claude si, quand

l'Apôtre avait dit aux Corinthiens : *Nous ne dominons pas sur votre foi*, il voulait dire qu'il fallait examiner après lui. Il vit bien que non, et l'avoua. Je conclus : L'Eglise, Monsieur, ne prétend non plus dominer à la foi, quand elle veut qu'on l'en croie dans ses décisions, parce qu'elle ne se donne pas cette autorité par elle-même, non plus que saint Paul, mais au Saint-Esprit qui l'inspire. Vous égalez donc, dit M. Claude, à saint Paul, auteur de révélation, l'Eglise, qui n'en est que simple interprète. Non, Monsieur, repartis-je, je n'égale pas l'Eglise à saint Paul ; mais je dis que prétendre qu'on en doive être cru sans examiner, quand on croit agir seulement comme un instrument dont le Saint-Esprit se sert, ce n'est pas dominer sur la conscience, comme l'exemple de saint Paul le démontre. Au reste, je ne prétends pas égaler l'autorité de l'Eglise à l'autorité apostolique. Les apôtres étaient auteurs de révélation, comme vous l'avez fort bien dit, c'est-à-dire qu'ils avaient reçu les premiers les vérités qu'il plaisait à Dieu de révéler de nouveau : l'Eglise n'est qu'interprète et dépositaire. Mais en sauvant cette différence essentielle entre les apôtres et l'Eglise, je dis que l'Eglise est autant inspirée pour interpréter, que les apôtres pour établir ; et que, tenant la grâce d'interpréter du même Esprit qui a donné la première révélation aux apôtres, elle ne domine non plus sur les consciences en interprétant, que les apôtres en établissant ; mais que les uns et les autres y font dominer le Saint-Esprit, selon la mesure qui est donnée à chacun. Il faudrait prouver, dit M. Claude, que l'Eglise a reçu une pareille grâce. Il ne faut point prouver, repris-je aussitôt; il faut seulement montrer que le passage que vous alléguez ne conclut pas.

A cela il ne fut rien dit. Mais, si je m'en souviens bien, M. Claude exagéra un peu combien il était étrange que nous voulussions obliger les hommes à croire l'Eglise, comme Dieu même, sur sa simple parole, sans se servir, pour interpréter l'Ecriture sainte, de la raison que Dieu même nous avait donnée ; que ce n'était pas ainsi qu'avaient fait ceux de Béroé ; et que l'Apôtre, selon nous, aurait eu grand tort de leur laisser examiner ses prédications.

Je répondis qu'il y avait une extrême différence entre les fidèles déjà enfants de l'Eglise, et soumis à son autorité, et ceux qui doutaient encore s'ils entreraient dans son sein : que ceux de Béroé étaient dans ce dernier état, et que l'Apôtre n'aurait eu garde de leur proposer l'autorité de l'Eglise, dont ils doutaient : mais que ce n'était pas de la même sorte qu'on avait instruit les fidèles après le concile de Jérusalem. Là, les apôtres décident par l'autorité du Saint-Esprit : *Il a semblé bon*, disent-ils, *au Saint-Esprit et à nous*. (*Act.* XV, 28.) Que font après cela Paul et Silas, porteurs de la lettre du concile? *Ils parcouraient les Eglises*, comme il est écrit dans les *Actes* (*Act.* XVI,4.) Quoi, pour y faire examiner le décret du concile de Jérusalem ? C'eût été examiner après le Saint-Esprit même. Quoi donc? *Ils parcouraient les Eglises, leur enseignant de garder ce qui avait été jugé par les apôtres et les anciens dans Jérusalem.* Voilà l'ordre : l'examen dans le concile ; l'obéissance sans examiner après la décision ; l'examen à ceux de Béroé, c'est-à-dire à ceux qui, n'étant point dans l'Eglise, n'ont point encore d'autorité qui les règle ; soumission sans examiner à ceux qui, étant déjà dans l'Eglise, n'ont qu'à écouter ses décrets. C'est là leur bonheur, d'être dans un corps qui, conduit par le Saint-Esprit, ne se puisse jamais tromper, et d'être délivrés par là du péril d'un examen dont la fin serait peut-être l'erreur.

Il y avait déjà près de quatre heures que la conférence durait. J'avais déjà, de l'aveu de M. Claude, une des propositions que je voulais lui faire confesser, c'est-à-dire, que chaque particulier doit croire qu'il peut mieux entendre l'Ecriture sainte que les conciles universels, et que tout le reste de l'Eglise. Il fallait encore qu'il avouât l'autre proposition non moins importante; et voici comme Dieu l'y conduisit.

Comme il avait beaucoup parlé de cette domination de l'Eglise sur les consciences, répétant trois ou quatre fois que nous lui rendions le respect qui n'était dû qu'à Dieu seul, quand nous la croyions sans examiner, je dis qu'il ne fallait point trouver si étrange une chose qu'ils faisaient aussi bien que nous ; et sur cela je demandais si un fidèle, qui recevait la première fois des mains de l'Eglise l'Ecriture sainte, était obligé à douter, et ensuite à examiner si le livre qu'elle lui mettait en main était véritablement inspiré de Dieu, ou non. Si ce fidèle examine et doute, il renonce à la foi, et il commence la lecture de l'Evangile par un acte d'infidélité; et s'il ne doute pas, il reçoit donc sans examiner l'autorité de l'Eglise qui lui présente l'Evangile.

A cela, voici la réponse de M. Claude. Le fidèle que vous supposez qui n'a pas lu l'Ecriture sainte, et à qui on la met en main, à proprement parler, ne doute pas; il ignore : il ne sait ce que c'est que cette Ecriture qu'on lui dit être inspirée de Dieu. Il a ouï dire à son père, et à ceux qui l'ont instruit, qu'elle était divinement inspirée : il ne connaît encore d'autre autorité que celle-là ; et pour ce qui est de l'Ecriture, il ne sait ce que c'est. Ainsi on ne peut pas dire qu'il soit infidèle ni incrédule. Et je vous prie, Monsieur, dit-il, que je vous fasse sur l'Eglise le même argument que vous me faites sur l'Ecriture. Le fidèle à qui on propose l'autorité de l'Eglise, ou il la croit sans examiner, ou il en doute. S'il doute, il est infidèle : s'il ne doute pas, par quelle autre autorité est-il assuré? L'autorité de l'Eglise, est-ce une chose évidente par elle-même, et ne faut-il pas la trouver par quelque examen? Voilà votre difficulté que vous avez à résoudre, aussi bien que moi : ou quittons-la tous deux, ou la résolvons tous deux ensemble. Je vous déclare, pour moi, que je

répondrai pour l'Ecriture ce que vous me répondrez pour l'Eglise.

Je vous entends, répondis-je : mais avant que je vous explique comment le Chrétien croit à l'Eglise, il faut bien établir le fait dont il s'agit. N'est-il pas constant, Monsieur, parmi vous, aussi bien que parmi nous, que lorsqu'on montre l'Ecriture sainte aux enfants qu'on élève dans l'Eglise, on la leur montre comme un livre inspiré de Dieu? et je demande s'ils ne peuvent pas, quand on leur en fait lire quelque chose, avant que de commencer, faire cet acte de foi : *Je crois certainement que ce que je m'en vais lire, est la parole de Dieu.* M. Claude répondit ici, que ceux dont je lui parlais n'avaient point encore de foi divine sur l'autorité de l'Ecriture; mais une simple persuasion humaine, fondée sur la déférence qu'ils avaient pour leurs parents, et qu'ils n'étaient que catéchumènes. Catéchumènes, Monsieur! il ne faut pas, s'il vous plaît, parler ainsi. Ils sont Chrétiens, ils sont baptisés; ils ont en eux le Saint-Esprit et la foi infuse; ils sont dans l'alliance selon vous; ils ont reçu le baptême, comme un sceau de l'alliance à laquelle ils sont admis; et comme l'alliance est scellée en eux par ce sceau extérieur du baptême, le Saint-Esprit la scelle intérieurement dans leurs cœurs. Reconnaissez votre doctrine. Sur cela, dit M. Claude, vous savez qu'on pourrait contester; mais j'avoue ce que vous dites. Eh bien! donc, s'il est ainsi, repartis-je, ils sont, par la grâce du Saint-Esprit et la foi infuse, en état de faire un acte de foi, quand la foi leur sera prêchée; et je demande, si, quand on leur montre l'Ecriture reconnue par toute l'Eglise pour la parole inspirée de Dieu, ils ne sont pas en état de faire, avec toute l'Eglise, cet acte de foi : *Je crois que cette Ecriture est la parole de Dieu, comme je crois que Dieu est.* M. Claude ne voulut jamais avouer cela, et il répondit toujours qu'ils n'avaient encore, sur l'Ecriture, qu'une persuasion humaine, et que la foi divine ne leur en viendrait que lorsqu'ils l'auraient lue. S'ils n'ont, dis-je, qu'une persuasion humaine, ils n'ont qu'une persuasion douteuse; et par conséquent ils doutent de ce qui est, selon vous, tout le fondement de la foi; en un mot, ils sont infidèles. Non, dit il, ils sont simplement ignorants; et il faut bien que vous en disiez autant de la foi qu'on a en l'Eglise : car ce n'est pas une affaire de petite discussion, de discerner quelle est la vraie Eglise; et avant qu'on soit en état de le savoir par soi-même, on l'ignore, ou l'on n'en a tout au plus qu'une simple persuasion humaine, sur la foi de ses parents. Ainsi, encore une fois, ce que vous direz sur l'Eglise, je vous le dirai sur l'Ecriture. Voyons, Monsieur, repris-je, si vous le direz, ou si vous aurez raison de le dire. Vous m'avouez donc qu'un Chrétien baptisé, qui n'a pas lu ni entendu lire l'Ecriture sainte, n'est pas en état de faire cet acte de foi : *Je crois que cette Ecriture est la parole de Dieu, comme je crois que Dieu est.* Voilà un terrible inconvénient, qu'un fidèle ne puisse pas faire un acte de foi si essentiel. Cela n'est point parmi nous : car le fidèle qui reçoit l'Ecriture sainte des mains de l'Eglise, fait avec toute l'Eglise cet acte de foi : *Je crois, comme je crois que Dieu est, que cette Ecriture est la parole de celui en qui je crois.* Et je dis qu'il ne peut faire cet acte de foi, que par la foi qu'il a déjà à l'autorité de l'Eglise qui lui présente l'Ecriture. Il faut ici, poursuivis-je, expliquer à fond, mais simplement toutefois, dans quel ordre sont instruits les Chrétiens de la vérité de l'Ecriture. Je ne parle pas des infidèles, je parle des Chrétiens baptisés; et je vous prie qu'on remarque bien cette distinction. Il y a deux choses ici à considérer. L'une est : qui nous inspire l'acte de foi par lequel nous croyons l'Ecriture sainte comme parole de Dieu; et nous convenons que c'est le Saint-Esprit : sur cela nous sommes d'accord. L'autre chose à considérer, c'est de quel moyen extérieur le Saint-Esprit se sert pour nous faire croire l'Ecriture sainte : et je dis que c'est l'Eglise. Qu'ainsi ne soit, il n'y a qu'à voir le Symbole des apôtres, c'est-à-dire, la première instruction que le fidèle reçoit : il n'a pas lu l'Ecriture sainte, et déjà il croit en Dieu, et en Jésus-Christ, et au Saint-Esprit, et l'Eglise universelle. On ne lui parle point de l'Ecriture; mais on lui propose de croire l'Eglise universelle, aussitôt qu'on lui propose de croire au Saint-Esprit. Ces deux articles entrent ensemble dans son cœur, le Saint-Esprit et l'Eglise; parce que qui croit au Saint-Esprit croit aussi nécessairement l'Eglise universelle, que le Saint-Esprit dirige. Je dis donc que le premier acte de foi que le Saint-Esprit met dans le cœur des Chrétiens baptisés, c'est de croire avec le Père, le Fils, et le Saint-Esprit, l'Eglise universelle; et que c'est là le moyen extérieur par lequel le Saint-Esprit insinue dans les cœurs la foi de l'Ecriture sainte. Si ce moyen n'est pas certain, la foi en l'Ecriture sera par conséquent douteuse. Mais comme le catholique a toujours trouvé ce moyen certain, il n'y a aucun moment où il n'ait pu dire : *Je crois, comme je crois que Dieu est, que Dieu a parlé aux hommes, et que cette Ecriture est sa parole.* Et la raison pour laquelle il peut faire d'abord cet acte de foi, c'est qu'il n'a jamais douté de l'autorité de l'Eglise, et que c'est la première chose que le Saint-Esprit lui a mise dans le cœur avec la foi en Dieu et en Jésus-Christ.

Quant à ce que vous me demandez comment il croit à l'Eglise, ce n'est pas là précisément notre question : il suffit que nous voyions qu'il y croit toujours; puisque c'est la première chose que le Saint Esprit lui met dans le cœur, et que c'est le moyen extérieur par lequel il lui fait croire l'Ecriture sainte, Ecriture dont il n'a garde de douter jamais, puisqu'il n'a jamais douté de l'Eglise qui la lui présente. Voilà, Monsieur, notre doctrine; et parce que cette

doctrine n'est pas la vôtre, vous tombez nécessairement dans l'inconvénient que j'ai marqué : parce que vous ne croyez pas l'autorité de l'Eglise comme une chose qui ne peut manquer, on vous marque un point où vous ne pouvez faire un acte de foi sur l'Ecriture, et où, par conséquent, vous cessez d'être fidèle.

M. Claude me dit ici que l'enfant qui récitait le Symbole parlait comme un perroquet, sans entendre ce qu'il disait; et qu'ainsi il ne fallait pas insister beaucoup sur cela : et qu'au reste j'avançais gratuitement que croire l'Eglise universelle fût le premier acte de foi que le Saint-Esprit mettait dans le cœur du Chrétien baptisé, pour lui insinuer par ce moyen la foi en l'Ecriture sainte : enfin, que je ne répondais pas à ce qu'il me demandait sur l'Eglise, ni comment nous commencions à y croire; car, dit-il, le Saint-Esprit est le principe de croire, et non le motif de croire : qu'il fallait donc que j'expliquasse comment nous croyions à l'Eglise, et par quel motif; et que de la manière dont j'en parlais, il semblait qu'on y crût par enthousiasme, et sans aucune raison qui nous induisît à le faire.

Je répondis sur cela que je ne prétendais pas qu'on crût à l'Eglise par enthousiasme; qu'il y avait, pour la reconnaître, divers motifs de crédibilité que le Saint-Esprit suggérait à ses fidèles comme il lui plaisait; qu'il ne les ignorait pas, mais qu'il n'était pas question d'en parler ici. Il s'agit de savoir, disais-je, si le moyen extérieur, dont le Saint-Esprit se sert pour nous faire croire l'Ecriture sainte, n'est pas l'autorité de l'Eglise. Je ne parle pas gratuitement, quand je dis que c'est la première chose que le Saint-Esprit met dans le cœur des Chrétiens baptisés; car, dès le Symbole, on leur parle de l'Eglise universelle, et on la leur propose à croire, sans leur parler de l'Ecriture. Il ne sert de rien de dire que les enfants répètent d'abord comme des perroquets, et le Symbole, et le nom de l'Eglise universelle. Laissons, disais-je, le perroquet, qui ne parle que par mémoire : venons au point où le Chrétien a l'usage de la raison, et où il peut faire un acte de foi. Par où commencera-t-il, si ce n'est par où on a commencé de l'instruire? Il croit donc l'Eglise universelle, avant que de croire l'Ecriture. En effet, faites lire, je ne dis pas à un enfant, mais à quelque homme que ce soit, le Cantique des cantiques, où il n'est parlé de Dieu ni en bien ni en mal : de bonne foi, il ne croit ce livre inspiré de Dieu qu'à cause de la tradition, premièrement de la Synagogue, et secondement de l'Eglise chrétienne, c'est-à-dire, en un mot, par l'autorité de l'Eglise universelle. Mais tenons-nous à notre point. Regardons le Chrétien au moment qu'on lui propose l'Ecriture sainte comme parole de Dieu. C'est le Saint-Esprit qui le lui fait croire; nous sommes d'accord de ce point : mais nous disputons du moyen extérieur dont le Saint-Esprit se sert. Je dis que c'est l'Eglise, puisque c'est elle, en effet, qui lui propose l'Ecriture sainte; puisqu'il a cru l'Eglise devant que d'ouïr l'Ecriture; puisqu'en ouvrant l'Ecriture, il est en état de dire : *Je crois cette Ecriture comme je crois que Dieu est.* Vous dites qu'il ne peut pas faire cet acte de foi : il n'est donc pas fidèle, et son baptême ne lui sert de rien. Il faut l'instruire comme un infidèle en lui disant : « Voilà l'Ecriture que je crois inspirée de Dieu; lis, mon enfant, examine, vois si c'est la vérité même, ou une fable. L'Eglise la croit inspirée de Dieu; mais l'Eglise se peut tromper, et tu n'es pas en état de faire avec elle cet acte de foi : Je crois, comme je crois que Dieu est, que c'est lui-même qui a inspiré cette Ecriture. » Si cette manière d'instruire fait horreur aux Chrétiens, et même manifestement à l'impiété, il faut que le Chrétien puisse faire d'abord un acte de foi sur l'Ecriture que l'Eglise lui propose; il faut par conséquent qu'il croie que l'Eglise ne se trompe pas en lui donnant cette Ecriture. Comme il reçoit d'elle l'Ecriture, il en reçoit d'elle-même l'interprétation; et elle ne domine non plus sur les consciences, en obligeant ses enfants à croire ses interprétations sans examiner, qu'elle y domine en les obligeant à croire sans examiner l'Ecriture même.

Par cet argument, Monsieur, reprit M. Claude, vous feriez conclure chacun en faveur de son Eglise. Les Grecs, les Arméniens, les Ethiopiens, nous-mêmes, que vous croyez dans l'erreur, nous sommes néanmoins baptisés; nous avons par le baptême, et le Saint-Esprit, et cette foi infuse dont vous venez de parler. Chacun de nous a reçu l'Ecriture sainte de l'Eglise où il a été baptisé : chacun la croit la vraie Eglise énoncée dans le Symbole; et dans les commencements on n'en connaît pas même d'autre. Que si, comme nous avons reçu sans examiner l'Ecriture sainte de la main de cette Eglise où nous sommes, il nous en faut aussi, comme vous dites, recevoir à l'aveugle toutes les interprétations, c'est un argument pour conclure que chacun doit demeurer comme il est, et que toute religion est bonne.

C'était en vérité ce qui se pouvait objecter de plus fort; et quoique la solution de ce doute me parût claire, j'étais en peine comment je pourrais la rendre claire à ceux qui m'écoutaient. Je ne parlais qu'en tremblant, voyant qu'il s'agissait du salut d'une âme; et je priais Dieu, qui me faisait voir si clairement la vérité, qu'il me donnât des paroles pour la mettre dans son jour : car j'avais affaire à un homme qui écoutait patiemment, qui parlait avec netteté et avec force, et qui enfin poussait les difficultés aux dernières précisions.

Je lui dis que premièrement, il fallait distinguer leur cause d'avec celle des Grecs, des Arméniens, et des autres qu'il avait nommés, qui errent à la vérité en ce qu'ils prennent une fausse Eglise pour la vraie Eglise; mais qui croient du moins comme

indubitable qu'il faut croire à la vraie Eglise, quelle qu'elle soit, et qu'elle ne trompe jamais ses enfants. Vous êtes, lui disais-je, bien plus à l'écart; car je vous puis reprocher, non-seulement que, comme les Grecs et les Ethiopiens, vous prenez une fausse Eglise pour la vraie; mais, ce qui est incontestable, et ce que vous nous avouez, que vous ne voulez pas même qu'on en croie la vraie. Après cette distinction, qui m'a semblé nécessaire, venons à votre difficulté. Distinguons dans la créance des Grecs, et des autres fausses Eglises, ce qu'il y a de vrai, ce qu'elles ont de commun avec la vraie Eglise universelle, en un mot, ce qui vient de Dieu d'avec ce qui vient de la prévention humaine. Dieu met, par son Saint-Esprit, dans le cœur de ceux qui sont baptisés dans ces Eglises, qu'il y a un Dieu et un Jésus-Christ, et un Saint-Esprit. Jusques ici l'erreur n'y est pas; tout cela est de Dieu : n'est-il pas vrai? Il en convint. Ils croient qu'il y a aussi une Eglise universelle : n'ont-ils pas raison en cela, et n'est-ce pas une vérité révélée de Dieu qu'il y en a une en effet? J'attendis l'aveu; et après qu'il eut été donné, j'ajoutai que les Grecs et les Ethiopiens étaient disposés à croire, sans examiner, tout ce que la vraie Eglise leur proposait. C'est ce que vous n'approuvez pas, Monsieur : en cela vous vous éloignez de tous les autres Chrétiens, qui croient unanimement qu'il y a une vraie Eglise qui ne trompe jamais ses enfants. Moi, qui crois cela avec eux, je compte cette créance parmi les choses qui viennent de Dieu : mais voici où commencent les préventions humaines. C'est que ce baptisé, séduit par ses parents et par ses pasteurs, croit que l'Eglise où il est, est la véritable; et il attribue en particulier à cette fausse Eglise tout ce que Dieu lui fait croire en général de la vraie. Ce n'est pas le Saint-Esprit qui lui met cela dans le cœur; n'est-il pas vrai? il est vrai sans doute. En cet endroit il commence à croire mal. Ici donc commence l'erreur; ici la foi divine, infuse par le baptême, commence à périr. Heureux ceux en qui les préjugés humains sont joints à la vraie créance que le Saint-Esprit met dans le cœur? ils sont exempts d'une grande tentation, et de la peine terrible qu'il y a à distinguer ce qui est de Dieu dans la foi de leur Eglise, d'avec ce qui est des hommes. Mais quelque peine qu'aient les hommes, à distinguer ces choses, Dieu les connaît et les distingue; et il y aura une éternelle différence entre ce que son Saint-Esprit met dans le cœur des baptisés, quand il les dispose intérieurement à croire la vraie Eglise, et ce que les préventions humaines y ont ajouté en attachant leur esprit à une fausse Eglise. Comment ces baptisés pourront démêler ces choses dans la suite, et par quels moyens ils peuvent sortir de la prévention qui leur a fait confondre l'idée de la fausse Eglise où ils sont, avec la foi de la vraie Eglise que le Saint-Esprit leur a mise dans le cœur avec le Symbole; ce n'est pas de quoi il s'agit; et il suffit que nous ayons vu dans tous les baptisés une créance de l'Eglise qui leur vient de Dieu, distinguée de la pensée qui leur vient des hommes. Cela étant, je soutiens qu'à cette créance de l'Eglise, que le Saint-Esprit nous met dans le cœur avec le Symbole, est attachée une ferme foi; qu'il faut croire cette Eglise aussi certainement que le Saint-Esprit, à qui le Symbole même la joint immédiatement; et que c'est à cause de cette foi à l'Eglise que le fidèle ne doute jamais de l'Ecriture.

Je m'arrêtai un moment pour demander si on m'entendait. M. Claude répondit qu'il m'entendait parfaitement. Et si cela est, lui dis-je, vous devez voir l'inconvénient où vous jette votre créance, et vous devez voir aussi que je n'y suis pas dans la mienne. Vous dites que non-seulement il ne faut pas croire la fausse Eglise, mais qu'il ne faut pas même croire la vraie, sans examiner ce qu'elle dit; et vous parlez en cela contre tout le reste des Chrétiens. Mlle de Duras interrompit en ce lieu : Voilà, dit-elle, à quoi il faudrait répondre par oui et par non. Je le dis en effet, reprit M. Claude, et je n'ai point hésité à le dire d'abord. Tant mieux, repartis-je, on va bientôt voir qui a raison de nous deux; et en l'état de clarté où les choses ont été mises, par nos discours réciproques, le faible paraîtra bientôt de part ou d'autre. Dès que vous posez pour certain que l'Eglise, même la vraie, nous peut tromper, le fidèle ne peut pas croire, sur la seule foi de l'Eglise, que l'Ecriture est la parole de Dieu. Il le peut croire d'une foi humaine, reprit M. Claude, mais non pas d'une foi divine. Or, la foi humaine, repris-je, est toujours fautive et douteuse : il doute donc si cette Ecriture est inspirée de Dieu ou non. M. Claude me pria ici de me souvenir de ce qu'il m'avait déjà dit, qu'il n'était pas dans le doute, mais dans l'ignorance. Comme un homme, dit-il, qui ne se connaît pas en diamants, qu'on lui demande, en lui en montrant quelqu'un, s'il croit ce diamant bon ou mauvais; il n'en sait rien, et ce qu'il a n'est pas un doute, mais une ignorance. De même, quand un maître enseigne quelque opinion de philosophie, le disciple, qui ne sait pas encore ce qu'il veut dire, n'a pas de doute formel; il est dans une simple ignorance. Ainsi en est-il de ceux à qui on donne la première fois l'Ecriture sainte. Et moi, dis-je, je soutiens qu'il doute, et que celui qui ne se connaît pas en diamants doute si celui qu'on lui présente est bon ou mauvais, et que le disciple doute, avec raison, de tout ce que lui dit son maître de philosophie, jusqu'à ce qu'il y voie clair, parce qu'il ne croit pas son maître infaillible; et que, par la même raison, celui qui ne croit pas l'Eglise infaillible doute de la vérité de la parole de Dieu qu'elle lui propose. Cela s'appelle ignorance, et non pas doute, disait toujours M. Claude; et moi je fis cet argument : Douter, c'est ne savoir pas si une chose est ou non : le Chrétien

dont nous parlons ne sait si l'Ecriture est véritable ou non; il en doute donc. Dites-moi, qu'est-ce que douter, si ce n'est ne savoir pas si une chose est ou non? A cela nulle réponse, sinon que ce Chrétien ne doutait en aucune sorte de l'Ecriture, mais qu'il l'ignorait seulement. Mais, disais-je, il n'est pas comme un infidèle, qui n'en a peut-être jamais ouï parler. Il sait que l'*Evangile de saint Matthieu* et les Epîtres de saint Paul sont lues dans l'Eglise comme parole de Dieu, et que tous les fidèles n'en doutent pas. Peut-il croire avec eux, aussi certainement qu'il croit que Dieu est, que cette parole est inspirée de Dieu? Vous avez dit qu'il ne peut pas faire cet acte de foi : qui ne peut faire un acte de foi sur un article qu'on lui propose, fait du moins, pour ainsi parler, un acte de doute. M. Claude répondait toujours qu'il était dans une pure ignorance. Eh bien! laissons là les mots : il n'en doute pas si vous voulez; mais il ne sait si cette Ecriture est une vérité ou une fable; il ne sait si l'Evangile est une histoire inspirée de Dieu, ou un conte inventé par les hommes. Il ne peut donc pas, sur ce point, faire un acte de foi divine, ni dire : *Je crois, comme Dieu est, que l'Evangile est de Dieu même.* N'avouez-vous pas qu'il ne peut faire cet acte, et qu'il n'a autre chose qu'une foi humaine? Il avoua encore franchement qu'il n'y connaissait autre chose. Eh bien! Monsieur, c'est assez. Enfin donc il y a un point où tout Chrétien baptisé ne sait pas si l'Evangile n'est pas une fable : on lui donne cela à examiner : Voilà où il en faut venir quand on donne à examiner après l'Eglise. On peut discourir sans fin : nous avons tout dit de part et d'autre, et on ne ferait plus que recommencer. C'est à chacun à examiner en sa conscience comment il peut soutenir qu'un Chrétien baptisé doive avoir été un moment sans savoir si l'Evangile est une vérité ou une fable, et qu'il faille, entre les autres questions qu'on peut faire dans la vie, lui donner encore celle-là à examiner. Il me parut, à la contenance de Mlle de Duras, qu'elle m'avait entendu : j'attendis pourtant un peu; et M. Claude se leva.

Mlle de Duras se leva avec nous, et nous dit en s'approchant : Mais je voudrais bien, avant qu'on se retirât, qu'on dît quelque chose sur la séparation. La chose est faite, lui repartis-je. Du moment qu'il est certain qu'on ne peut examiner après l'Eglise sans tomber dans un orgueil insupportable, et sans douter de l'Evangile, il n'y a plus rien à dire. Chacun n'a plus qu'à considérer s'il veut qu'on doute un seul moment de l'Evangile, et encore s'il se sent capable de mieux entendre l'Ecriture que tous les synodes du monde, et que tout le reste de l'Eglise universelle. Mais, puisque mademoiselle souhaite quelque particulier éclaircissement sur la séparation, je vous prie, dis-je à M. Claude, donnez-moi encore un moment. Je vous vais proposer des faits essentiels, dont il faudra, si je ne me trompe, que vous conveniez bientôt. Je vous demande, Monsieur, si les ariens se sont séparés de l'Eglise, et si leur secte, quand elle parut, n'était pas nouvelle? Ils ne se sont pas, dit-il, séparés de l'Eglise; ils l'ont corrompue. Il se mit à représenter, avec beaucoup d'exagération, comme ils avaient entraîné toute l'Eglise. Cela n'est pas ainsi, Monsieur : vous savez que saint Athanase, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, tant d'autres saints évêques, tenaient pour la vérité, et qu'un grand peuple les suivait. Vous savez que tout l'Occident, et Rome même, malgré la chute de Libérius, était orthodoxe. Mais laissons tout cela, lui dis-je : en quelque nombre qu'ils se soient séparés, il y avait une Eglise devant eux, avec qui ils ont rompu, et contre qui ils ont fait une autre Eglise. Non, dit-il, ils l'ont corrompue. Hé! Monsieur, quelle difficulté est-ce là? Tous les hérétiques ne se sont jamais séparés qu'en corrompant quelques-uns des enfants de l'Eglise, et se séparant avec eux de l'Eglise où ils avaient tous été baptisés. Mais enfin, dites-moi, Monsieur, la secte des ariens, et cette Eglise qu'on nomme arienne, n'était-elle pas nouvelle? Si vous voulez dire, Monsieur, me repartit-il, qu'Arius ait parlé le premier contre la divinité du Fils de Dieu, il n'est pas vrai. Origène devant lui, et Justin, martyr, avaient dit la même chose. Ah! Monsieur, qu'un martyr ait nié la divinité du Fils de Dieu, je n'en croirai jamais rien. Pour Origène, vous savez qu'on l'a allégué pour et contre, c'est un auteur ambigu et suspect. Mais, Monsieur, laissons les faits incertains; tâchons de trouver un fait dont vous et moi convenions. Cette secte, qui, après la condamnation prononcée contre Arius, se joignit à ce prêtre excommunié, et forma une Eglise contre l'Eglise, n'était-elle pas nouvelle? Il fallut bien l'avouer. Pour lui prouver sa nouveauté, fallait-il remonter jusqu'aux apôtres, et ne pouvait-on pas lui dire : « Eglise séparée de cette autre Eglise où Arius est né, et où il a reçu le baptême, vous n'étiez pas hier ni avant-hier? » Oui, dit M. Claude. N'en peut-on pas dire autant de l'Eglise macédonienne, qui niait la divinité du Saint-Esprit; des nestoriens, qui séparaient la personne de Jésus-Christ; des eutychiens, qui confondaient ses deux natures; et des pélagiens, qui niaient le péché originel et la grâce de Jésus-Christ? Ne pouvait-on pas leur dire, sans remonter aux apôtres : « Quand vous êtes venus au monde, vous avez trouvé l'Eglise baptisant les petits enfants en rémission des péchés, et demandant la conversion des pécheurs et des infidèles? » Donc ce qu'ont combattu tous ces hérétiques, et tous les autres que vous et nous connaissons, était cru, non-seulement du temps des apôtres, mais hier et avant-hier, et dans les temps où les hérésiarques sont venus; et ils trouvaient l'Eglise dans cette créance. Mais, répondit M. Claude, il y a deux manières d'établir l'erreur; l'une découverte, et l'autre cachée et insensible.

Arrêtons là, Monsieur, lui dis-je : nous devons proposer des faits constants dont les deux partis conviennent ; je ne conviens point de cette manière insensible d'établir l'erreur. Hé ! dit-il, la prière des saints et le purgatoire, voulez-vous dire, Monsieur, que vous les trouverez du temps des apôtres? Non, Monsieur, repris-je : je ne veux rien dire là-dessus, car vous n'en conviendriez pas ; et je veux dire des choses dont vous conveniez. Usez-en de même avec moi. Celui qui tirera plus d'avantage solide des faits avoués par son adversaire aura un grand argument que la vérité est pour lui : car le propre de la vérité est de se soutenir partout, et de condamner l'erreur par les faits mêmes que l'erreur avoue. Et puisque vous me parlez de la prière des saints, vous êtes de bonne foi ; n'est-il pas vrai que M. Daillé nous accorde treize cents ans d'antiquité? Treize cents ans, Monsieur, répondit-il, ce n'est pas tous les temps de l'Eglise. J'en conviens, lui dis-je ; mais enfin, l'adversaire me donne déjà treize cents ans ; il me donne saint Grégoire de Nazianze, saint Basile, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Chrysostome, saint Augustin. Tout cela, dit M. Claude, des hommes. Des hommes tant qu'il vous plaira : mais enfin nous avons treize cents ans, de l'aveu de notre adversaire, pour la prière des saints et pour l'honneur des reliques ; car ces deux choses ont été jointes ensemble, selon M. Daillé, vous le savez. Et pour la prière des morts, combien nous a donné M. Blondel? Il est vrai, dit M. Claude, que c'est la plus ancienne erreur de l'Eglise. Quatorze cents ans d'antiquité, Monsieur, c'est, lui dis-je, ce que nous accorde M. Blondel. Je ne dis pas ceci pour faire préjuger la vérité de notre doctrine ; ce n'est pas de quoi il s'agit : mais je le dis pour montrer que nous ne sommes pas sans défense sur ces exemples d'erreurs insensiblement répandues, puisque déjà nous avons de votre consentement treize et quatorze cents ans. Venons donc à des faits constants dont je puisse convenir. Car pour vous, vous convenez que les ariens, les nestoriens, les pélagiens, et en un mot tous les hérétiques, se sont établis comme j'ai dit. Ils n'ont point trouvé d'Eglise à laquelle ils se soient unis. Ils en ont érigé une autre, qui s'est séparée de toutes les autres Eglises qui étaient alors. Cela est certain : n'est-il pas constant? J'attendis : M. Claude ne contredit pas ; je ne crus pas le devoir presser davantage sur une chose constante et déjà avouée. Maintenant, lui dis-je, comment se sont établies les Eglises orthodoxes? Quand les particuliers et les peuples, par exemple les Indiens, se sont convertis, n'ont-ils pas trouvé une Eglise déjà établie, à laquelle ils se sont unis? Il l'avoua. En avez-vous trouvé une dans toute la terre à laquelle vous vous soyez unis? Est-ce l'Eglise grecque, ou arménienne, ou éthiopique, que vous avez embrassée en quittant l'Eglise romaine? Ne peut-on pas vous marquer la date précise de vos Eglises, et dire à toute cette Eglise, à toute cette société extérieure dans laquelle vous êtes ministre : *Vous n'étiez pas hier?* Mais, dit ici M. Claude, n'étions-nous pas de cette Eglise? Nous n'en sommes pas sortis, on nous a chassés. On nous a excommuniés dans le concile de Trente. Ainsi nous sommes sortis : mais nous avons emporté l'Eglise avec nous. Quel discours, Monsieur, lui dis-je? Si on ne vous en eût pas chassés, y fussiez-vous demeurés? A quoi sert donc ce commandement tant répété parmi vous : *Sortez de Babylone, mon peuple?* (*Jer.* L, 8.) De bonne foi, dites-moi, fussiez-vous demeurés dans l'Eglise, si elle ne vous eût pas chassés? Non, Monsieur, assurément, dit M. Claude. Que sert donc, repris-je, de dire ici qu'on vous a chassés ? C'est, dit-il, que c'est un fait véritable. Hé bien, Monsieur, poursuivis-je, il est véritable : cela vous est commun (ne vous fâchez pas du mot que je vais dire), cela, dis-je, vous est commun avec tous les hérétiques. L'Eglise, où ils avaient reçu le baptême, les a chassés, les a excommuniés. Ils eussent peut-être bien voulu y demeurer pour corrompre et pour séduire ; mais l'Eglise les a retranchés. Et quant à ce que vous dites, que vous étiez dans cette Eglise qui vous a chassés, et que vous avez emporté l'Eglise avec vous, quel hérétique n'en peut pas dire autant? Ce n'est pas des païens que les anciens hérétiques ont composé leur Eglise ; c'est des Chrétiens nourris dans l'Eglise. Aussi n'avez-vous pas formé la vôtre en amassant des mahométans ; j'en conviens : mais en cela vous ne sortez pas des exemples des anciens hérétiques : et ils ont tous pu dire, aussi bien que vous, qu'ils ont été condamnés par leurs parties. Car on ne les a pas fait asseoir au nombre des juges, quand on a condamné leur nouveauté. Mais, Monsieur, reprit M. Claude, nous ne convenons pas de cette nouveauté. Ce qui est dans l'Ecriture n'est pas nouveau. Patience, Monsieur, je vous prie, lui répondis je : aucun des anciens hérétiques n'est convenu de la nouveauté de sa doctrine ; ils ont tous allégué pour eux l'Ecriture sainte : mais il y avait une nouveauté qu'ils ne pouvaient contester ; c'est que le corps de leur Eglise n'était pas hier, et vous en êtes demeuré d'accord Hé bien ! dit enfin M. Claude, si les ariens, si les nestoriens, si les pélagiens avaient eu raison dans le fond, ils n'eussent point eu tort dans la procédure. Tort ou non, lui dis-je, Monsieur, c'est le fond de la question : mais toujours demeure-t-il pour constant que vous avez le même procédé qu'eux, la même conduite, les mêmes défenses ; en un mot, qu'en formant votre Eglise vous avez fait comme ont fait tous les hérétiques, et que nous faisons ce qu'ont fait tous les orthodoxes. Chacun peut juger en sa conscience à qui il aime mieux ressembler, et je n'ai plus rien à dire.

M. Claude ne se tut pas en cette occasion, et il me dit que cet argument était

excellent en faveur des Juifs païens, et qu'ils pouvaient soutenir leur cause par la raison dont je me servais. Voyons, lui dis-je, Monsieur, et souvenez-vous que vous nous promettez le même argument. Le même, reprit-il, sans doute. Les Juifs et les païens ont reproché aux Chrétiens leur nouveauté; vous le savez : les écrits de Celse en font foi, et tant d'autres. J'en conviens, lui dis-je; mais est-ce là tout? Et il était vrai, poursuivit-il, que le christianisme était nouveau, à le regarder dans l'état immédiatement précédent. Quoi! lui dis-je, quand Jésus-Christ commença sa prédication, on lui pouvait dire, comme je vous dis, que, dans l'Eglise où il était né, on ne parlait pas hier de lui ni de sa venue! Et qu'était-ce donc que saint Jean-Baptiste, et Anne la prophétesse, et Siméon, et les mages, et les pontifes consultés par Hérode, lorsqu'ils répondirent que le lieu de sa naissance était Bethléem? Fallait-il remonter jusqu'à Abraham pour prouver l'antiquité des promesses? Y a-t-il eu un seul moment où le Christ n'ait pas été attendu dans l'Eglise où il est né; si bien attendu que les Juifs l'attendent encore? Il est bien vrai, Monsieur, qu'il fallait voir arriver une fois cette nouveauté, et ce changement du Christ attendu au Christ venu. Mais Jésus-Christ pour cela n'est pas nouveau. *Il était hier, il est aujourd'hui, et sera aux siècles des siècles.* (*Hebr.* XIII, 8.) Il est vrai, repartit M. Claude; mais la Synagogue ne convenait pas que ce Jésus fût le Christ. Mais, repris-je, la Synagogue n'a point condamné saint Jean-Baptiste; mais la Synagogue a ouï, sans rien dire, et les mages, et Siméon, et Anne. Jésus-Christ a recueilli dans la Synagogue, vraie Eglise alors, les enfants de Dieu qu'elle contenait. La Synagogue à la fin l'a condamné. Mais Jésus-Christ avait déjà fondé son Eglise. Il lui donne sa dernière forme aussitôt après sa mort, et le nouveau peuple a suivi l'ancien sans interruption : voilà des vérités incontestables. Et pour ce qui est du paganisme, il est vrai que les païens ont reproché aux Chrétiens leur nouveauté. Mais qu'ont répondu les Chrétiens? N'ont ils pas fait voir clairement que les Juifs avaient toujours cru le même Dieu que les Chrétiens adoraient, et attendu le même Christ? que les Juifs croyaient tout cela hier, et avant-hier, et toujours sans interruption? Mais, Monsieur, encore une fois, dit M. Claude, les gentils ne convenaient pas de tout cela. Quoi! repris-je, y avait-il parmi eux quelqu'un assez déraisonnable pour dire qu'il n'y eût jamais eu de Juifs, ou que ce peuple n'eût pas attendu un Christ, et n'eût pas adoré un seul Dieu, créateur du ciel et de la terre? Ne faisait-on pas voir aux païens le commencement manifeste de leurs opinions, et la date, je ne dis pas des auteurs de leurs sentiments, mais de leurs dieux mêmes, et cela par leurs propres histoires, par leurs propres auteurs, par leur propre chronologie? Croyez-vous qu'un païen eût pu faire avouer à un Chrétien que la religion d'un Chrétien était nouvelle, et qu'il n'y avait jamais eu de société qui eût eu la même créance que les Chrétiens avaient alors; comme je vous fais avouer que tous les hérétiques, que vous et moi reconnaissons pour tels, sont venus de cette sorte, et que vous avez fait comme eux? Voilà, Monsieur, comme vous prouvez que les Juifs et les païens pouvaient soutenir leur cause par le même argument dont je me sers : personne ne le pourra jamais, et personne ne pourra jamais nier le fait constant que j'avance, qui est que nous faisons comme tous les orthodoxes, et vous, comme tous les hérétiques.

Là finit la conversation. Elle avait duré cinq heures, avec une grande attention de toute l'assemblée. On s'était écouté l'un l'autre paisiblement : on parlait de part et d'autre assez serré; et à la réserve du commencement, où M. Claude étendait un peu son discours, dans tout le reste il allait au fait, et se présentait à la difficulté sans reculer. Il est vrai qu'il tendait plutôt à m'envelopper dans les inconvénients où je l'engageais, qu'à montrer comme il en pouvait sortir lui-même : mais enfin tout cela était de la cause; et il a dit assurément tout ce que la sienne pouvait fournir dans le point où nous nous étions renfermés.

Pour moi, je n'avais garde d'en sortir, puisque c'était celui sur lequel Mlle de Duras demandait éclaircissement. Elle me parut touchée : je me retirai toutefois en tremblant, et craignant toujours que ma faiblesse n'eût mis son âme en péril, et la vérité en doute.

Je la vis le lendemain. Je fus consolé de voir qu'elle avait parfaitement entendu tout ce que j'avais dit. C'est ce que je lui avais promis. Je lui avais représenté que parmi les difficultés immenses que faisait naître parmi les hommes l'esprit de chicane, et la profondeur de la doctrine chrétienne, Dieu voulait que ses enfants eussent un moyen aisé de se résoudre en ce qui regardait leur salut; que ce moyen était l'autorité de l'Eglise; que ce moyen était aisé à établir, aisé à entendre, aisé à suivre; si aisé, disais-je, et si clair, que quand vous n'entendrez pas ce que je dirai sur cela, je consens que vous croyiez que j'ai tort. Cela, en effet, doit être ainsi, quand la matière est bien traitée : mais je n'osais pas me promettre de l'avoir dignement traitée. Je reconnus avec joie, et avec actions de grâces, que Dieu avait tout tourné à bien. Les endroits qui devaient frapper, frappèrent. Mlle de Duras ne pouvait comprendre qu'un particulier ignorant pût croire, sans un orgueil insupportable, qu'il lui pouvait arriver de mieux entendre l'Ecriture que tous les conciles universels, et que tout le reste de l'Eglise. Elle avait vu, aussi bien que moi, combien était faible l'exemple de la Synagogue, quand elle condamna Jésus-Christ, et combien il y avait peu de raison de dire que les particu-

liers qui croyaient bien manquassent, pour se résoudre, d'une autorité extérieure, lorsqu'ils avaient, en la personne de Jésus-Christ, la plus grande et la plus visible autorité qu'il soit possible d'imaginer. Je repassai sur le doute où il fallait être touchant l'Ecriture, si on doutait de l'Eglise. Elle dit qu'elle n'avait jamais seulement songé qu'un Chrétien pût douter un moment de l'Ecriture; et au reste, elle entendit parfaitement que, rejetant le nom de doute, M. Claude avait reconnu la chose en d'autres termes; ce qui ne servait qu'à faire paraître combien cette chose était dure, et à penser et à dire, puisque, forcé de l'avouer, il n'avait pas cru le devoir faire en termes simples. Car enfin, ne savoir pas si une chose est ou non, si ce n'est douter, ce n'est rien. Il parut donc clairement que les deux propositions dont il s'agissait, étaient établies : et je fis voir en peu de mots, à Mlle de Duras, que son Eglise, en croyant deux choses aussi étranges, avait changé tout l'ordre d'instruire les enfants de Dieu, pratiqué de tout temps dans l'Eglise chrétienne.

Il ne fallait, pour cela, que lui répéter en peu de mots ce qu'elle m'avait ouï dire, et ce qu'elle avait ouï accorder à M. Claude. Dieu me mit pourtant dans le cœur quelque chose de plus expliqué; et voici ce que je lui dis.

L'ordre d'instruire les enfants de Dieu, est de leur apprendre, avant toutes choses, le Symbole des apôtres : *Je crois en Dieu le Père, et en Jésus-Christ, et au Saint-Esprit, la sainte Eglise universelle, la communion des saints, la rémission des péchés*, et le reste. Autant que le fidèle croit en Dieu le Père, et en son Fils Jésus-Christ, et au Saint-Esprit, autant croit-il l'Eglise universelle, où le Père, où le Fils, où le Saint-Esprit est adoré. Autant, dis je, qu'il croit le Père, autant croit-il l'Eglise, qui fait profession de croire que Dieu, Père de Jésus-Christ, a adopté des enfants qu'il a unis à son Fils. Autant qu'il croit au Fils, autant croit-il l'Eglise qu'il a assemblée par son sang, qu'il a établie par sa doctrine, qu'il a fondée sur la pierre, et contre qui il a promis que les portes d'enfer ne prévaudraient point. Autant qu'il croit au Saint-Esprit, autant croit-il cette Eglise à qui le Saint-Esprit a été donné pour docteur. Et celui qui dit : *Je crois en Dieu, en Jésus-Christ, et au Saint-Esprit*, quand il dit : *Je crois*, il professe : *il croit de cœur pour la justice, et il confesse de bouche pour le salut*, comme dit saint Paul (*Rom.* x, 10), et il sait que la foi qu'il a n'est pas un sentiment particulier. Il y a une Eglise, une société d'hommes, qui croit comme lui : c'est l'Eglise universelle qui n'est pas ici, ni là, ni en ce temps, ni en un autre. Elle n'est pas renfermée dans une seule contrée, comme l'ancienne Eglise judaïque : elle ne doit point finir comme elle; et *son royaume ne doit point passer à un autre peuple*, comme il est écrit dans Daniel. (*Dan.* II, 44; VII, 14.) Elle est de tous les temps et de tous les lieux, et tellement répandue, que quiconque veut venir à elle, le peut. Elle n'a point d'interruption dans sa suite; car il n'y a point de temps où on n'ait pu dire : *Je crois l'Eglise universelle*, comme il n'y en a point où on n'ait pu dire : *Je crois en Dieu le Père, et en son Fils, et au Saint-Esprit*. Cette Eglise est sainte, parce que tout ce qu'elle enseigne est saint; parce qu'elle enseigne toute la doctrine qui fait les saints, c'est-à-dire, toute la doctrine de Jésus-Christ; parce qu'elle enferme tous les saints dans son unité. Et ces saints ne doivent pas être seulement unis en esprit : ils sont unis extérieurement dans la communion de cette Eglise; et c'est là ce que veut dire la communion des saints. Dans cette Eglise universelle, dans cette communion des saints, est la rémission des péchés. Là est le baptême, par lequel les péchés sont remis; là est le ministère des clefs, par lesquelles *ce qui est remis ou retenu sur la terre, est remis ou retenu dans le ciel*. (*Matth.* XVI, 19; *Joan.* XX, 23.) Voilà donc dans cette Eglise un ministère extérieur, et qui dure autant que l'Eglise, c'est-à-dire toujours, puisqu'on croit cette Eglise en tous les temps, non comme une chose qui ait été, ou qui doive être, mais comme une chose qui est actuellement. Voyez donc à quoi cette Eglise est attachée, et ce qui est attaché à cette Eglise. Elle est attachée immédiatement au Saint-Esprit qui la gouverne : *Je crois au Saint-Esprit, la sainte Eglise universelle*. A cette Eglise est attachée la communion des saints, la rémission des péchés, la résurrection de la chair, la vie éternelle. Hors de cette Eglise il n'y a ni communion des saints, ni rémission des péchés, ni résurrection pour la vie éternelle. Voilà la foi de l'Eglise établie dans le Symbole. Il ne parle point de l'Ecriture. Est-ce qu'il la méprise? A Dieu ne plaise! Vous la recevrez des mains de l'Eglise; et parce que jamais vous n'avez douté de l'Eglise, jamais vous ne douterez de l'Ecriture, que l'Eglise a reçue de Dieu, de Jésus-Christ et des apôtres, qu'elle conserve toujours comme venant de cette source, qu'elle met dans les mains de tous les fidèles.

Il me sembla que cette doctrine vraiment sainte et apostolique faisait l'effet qu'elle devait faire; mais il y a, dis-je, encore un mot. C'est ce que je disais à M. Claude, et je le réduis maintenant à ce raisonnement très-simple, que tout le monde peut également entendre, je veux dire le savant comme l'ignorant, et le particulier comme le pasteur. Le Chrétien baptisé, avant que de lire l'Ecriture sainte, ou peut faire cet acte de foi : *Je crois que cette parole est inspirée de Dieu, comme je crois que Dieu est*, ou il ne le peut pas faire. S'il ne le peut pas faire, il en doute donc : il est réduit à examiner si l'Evangile n'est pas une fable; mais s'il le peut faire, par quel moyen le fera-t-il? Le Saint-Esprit le lui mettra dans le cœur. Ce n'est pas répondre, car on est d'accord que la foi en l'Ecriture vient du

Saint-Esprit. Il est question du moyen extérieur dont le Saint-Esprit se sert, et il ne peut y en avoir d'autre que l'autorité de l'Eglise. Ainsi chaque Chrétien reçoit de l'Eglise, sans examiner, cette Ecriture, comme Ecriture inspirée de Dieu.

Passons encore plus avant. L'Eglise nous donne-t-elle seulement l'Ecriture en papier, l'écorce de la parole, le corps de la lettre? Non, sans doute; elle nous donne l'esprit, c'est-à-dire, le sens de l'Ecriture; car nous donner l'Ecriture sans le sens, c'est nous donner un corps sans âme, et une lettre qui tue. L'Ecriture sans sa légitime interprétation, l'Ecriture destituée de son sens naturel, c'est un couteau pour nous égorger. L'arien s'est coupé la gorge par cette Ecriture mal entendue; le nestorien se l'est coupée; le pélagien se l'est coupée. A Dieu ne plaise donc que l'Eglise nous donne seulement l'Ecriture, sans nous en donner le sens! Elle a reçu l'un et l'autre ensemble. Quand elle a reçu l'Evangile de saint Matthieu et l'*Epître aux Romains*, et les autres, elle les a entendus: ce sens, qu'elle a reçu avec l'Ecriture, s'est conservé avec l'Ecriture, et le même moyen extérieur dont le Saint-Esprit se sert pour nous faire recevoir l'Ecriture sainte, il s'en sert pour nous en donner le sens véritable. Tout cela vient du même principe; tout cela est de la suite du même dessein. Comme donc il n'y a rien à examiner après l'Eglise, quand elle nous donne l'Ecriture sainte; il n'y a rien à examiner quand elle l'interprète, et qu'elle en propose le sens véritable. Et c'est pourquoi vous avez vu qu'après le concile de Jérusalem, Paul et Silas ne disent pas: *Examinez ce décret*, mais ils enseignent aux Eglises à observer ce qu'avaient jugé les apôtres.

Voilà comme a toujours procédé l'Eglise. « Je ne croirais pas l'Evangile, » dit saint Augustin (3), « si je n'étais touché de l'autorité de l'Eglise catholique. » Et un peu après: « Ceux à qui j'ai cru quand ils m'ont dit: Croyez à l'Evangile, je les crois encore quand ils me disent: Ne croyez pas à Manichée. » Cette société de pasteurs établie par Jésus-Christ, et continuée jusqu'à nous, en me donnant l'Evangile, m'a dit aussi qu'il fallait détester les hérétiques et les mauvaises doctrines: je crois l'un et l'autre ensemble, et par la même autorité.

C'est la manière dont les Chrétiens ont été instruits dès les premiers temps, dans lesquels on a soutenu aux hérétiques qu'ils n'étaient pas recevables à disputer de l'Ecriture, « parce que sans Ecriture on leur peut montrer que l'Ecriture n'est point à eux (4), » et qu'il n'y a rien de commun entre eux et l'Ecriture.

Et remarquez, s'il vous plaît, que toutes les sociétés chrétiennes, excepté les Eglises nouvellement réformées, ont conservé cette manière d'instruire. Nous disions, M. Claude et moi, que l'Eglise grecque, l'éthiopienne, l'arménienne, et les autres, se trompaient à la vérité, en se croyant la vraie Eglise: mais toutes croient du moins qu'il n'y a rien à examiner après la vraie Eglise.

Il n'y a point d'autre manière d'enseigner les fidèles. Si on leur dit qu'ils peuvent mieux entendre l'Ecriture sainte que tout le reste de l'Eglise ensemble, on nourrit l'orgueil, on ôte la docilité. Nul ne le dit, que les Eglises qui se disent réformées. Partout ailleurs on dit, comme nous faisons, qu'il y a une vraie Eglise, qu'il faut croire sans examiner après elle. Cela est cru, non-seulement dans la vraie Eglise, mais dans celles qui imitent la vraie Eglise.

L'Eglise prétendue réformée est la seule qui ne le dit pas. Si la vraie Eglise, quelle qu'elle soit, le dit, l'Eglise prétendue réformée n'est donc pas la vraie Eglise, puisqu'elle ne le dit pas.

Qu'on ne nous dise pas: L'éthiopienne le dit, la grecque le dit, l'arménienne le dit, la romaine le dit; à qui croirai-je?

Si votre doute consistait à choisir entre la romaine et la grecque, il faudrait entrer dans cet examen. Mais maintenant on convient dans votre religion que l'Eglise grecque, que l'Eglise éthiopienne, et les autres, ont tort contre la romaine, et si elles étaient vraies Eglises, en quittant la romaine, qui, selon vous, ne l'était pas, vous eussiez dû rechercher leur communion.

Elles ne sont donc pas la vraie Eglise. Vous ne l'êtes pas non plus; car la vraie Eglise croit qu'il faut croire sans examen ce qu'enseigne la vraie Eglise. Vous enseignez le contraire. Vous vous dites la vraie Eglise, et vous dites en même temps qu'il faut examiner après vous, c'est-à-dire qu'on peut se damner en vous croyant. Vous renoncez donc dès là à l'avantage de la vraie Eglise. Vous n'êtes pas la vraie Eglise: il faut vous quitter: c'est par là qu'il faut commencer. Si quelqu'un est tenté en vous quittant de s'unir à l'Eglise grecque, on lui répondra.

Mlle de Duras ayant entendu ces choses, il me sembla qu'après cela rien ne la pouvait troubler que l'habitude contractée dès l'enfance, et la crainte d'affliger madame sa mère, pour qui je savais qu'elle avait toute la tendresse et tout le respect qu'une mère de cette sorte mérite. Je vis même qu'elle était peinée des reproches qu'on lui faisait, d'avoir des desseins humains, et surtout d'avoir attendu à douter de sa religion, après une donation que madame sa mère lui avait faite. Vous savez bien, lui dis-je, en votre conscience, en quel état vous étiez quand cette donation vous a été faite; si vous aviez quelque doute, et si vous l'avez supprimé dans la vue de vous procurer cet avantage. Je n'y songeais pas seulement, répondit-elle. Vous savez donc bien, lui dis-je, que ce motif n'a aucune part à ce que vous faites. Ainsi demeurez en paix; pourvoyez à votre salut, et laissez dire les

(3) *Contr. Ep. fundam. Manich.*, n. 6, t. VIII.

(4) Tert., *De præscrip. adv. hæret.*, n. 18, 37.

hommes; car cette appréhension, qu'on ne nous impute des vues humaines, est une sorte de vue humaine des plus délicates et des plus à craindre.

Elle souhaita que je répétasse en présence de M. Coton ce qui avait été dit, par un désir qu'elle avait qu'il s'instruisît avec elle. On le fit venir; on convint des faits. M. Coton me fit, avec une extrême douceur, quelques objections sur la doctrine que j'avais expliquée. J'y répondis. Il me dit qu'il n'était pas exercé dans la dispute, ni versé dans ces matières. Il disait vrai, il se remettait à M. Claude. Je priai Dieu de l'éclairer, et je partis pour revenir à mon devoir.

Après une conversation que nous eûmes encore à Saint-Germain, Mlle de Duras et moi, dans l'appartement de Mme la duchesse de Richelieu, elle me dit qu'elle se croyait en état de prendre dans peu sa résolution, et qu'il ne lui restait qu'à prier Dieu de la bien conduire. Le succès fut tel que nous le souhaitions. Le 22 mars, je retournai à Paris pour recevoir son abjuration. Elle la fit dans l'Eglise des RR. PP. de la Doctrine chrétienne. L'exhortation que je lui fis ne tendait qu'à lui représenter qu'elle rentrait dans l'Eglise que ses pères avaient quittée; qu'elle ne se croirait pas dorénavant plus capable que l'Eglise, plus éclairée que l'Eglise, plus pleine du Saint-Esprit que l'Eglise; qu'elle recevrait de l'Eglise, sans examiner, le vrai sens de l'Ecriture, comme elle en recevait l'Ecriture même; qu'elle allait dorénavant bâtir sur la pierre, et qu'il fallait que sa foi fructifiât en bonnes œuvres. Elle sentit la consolation du Saint-Esprit, et l'assistance fut édifiée de son bon exemple.

---

# RÉFLEXIONS SUR UN ÉCRIT DE M. CLAUDE.

On a vu dans l'*Avertissement* qui est à la tête de ce livre, qu'après que M. Claude eut lu mon récit, il fit une *Réponse* à l'*Instruction* que j'avais donnée à Mlle de Duras, et qu'il y joignit une *Relation* de notre conférence, qu'il avait faite, à ce qu'il marque dans cet écrit même, *dès le lendemain de notre entrevue.*

J'ai reçu de divers endroits, et même des provinces les plus éloignées, cet écrit de M. Claude avec sa Relation : mais la copie la plus entière et la plus correcte que j'en aie vue m'a été communiquée par M. le duc de Chevreuse, qui l'avait eue d'une dame de qualité de la religion prétendue réformée. J'ai vu aussi entre les mains de M. de Chevreuse une déclaration signée de M. Claude, où il avoue tout l'écrit; de sorte qu'on ne peut douter qu'il ne soit de lui.

Je trouve beaucoup de choses, dans cet écrit, qui confirment manifestement tout ce qu'on vient de lire dans le mien. Je ne prétends pas relever ici toutes ces choses, ni répondre à celles où M. Claude me paraît, par le défaut de sa cause, aussi peu d'accord avec lui-même qu'avec nous. Pour faire de telles remarques, il faut qu'un écrit soit entre les mains de tout le monde, et que chacun puisse voir si on en rapporte bien les passages, et si on en prend bien le sens et la suite; il faut, en un mot, qu'il soit public. Il le sera quand il plaira à M. Claude. Je ferai, en attendant, quelques réflexions sur des choses dont je ne crois pas qu'il puisse disconvenir, et qui peuvent beaucoup aider les prétendus réformés à prendre une bonne résolution sur la matière que nous avons traitée.

Ma première réflexion est sur la réponse que fait M. Claude aux Actes tirés de la discipline de ses Eglises. Je me suis servi de ces Actes pour montrer qu'il était si nécessaire à tous les particuliers, dans les questions de la foi, de se soumettre à l'autorité infaillible de l'Eglise, que les prétendus réformés, qui la rejetaient dans la spéculation, se trouvaient forcés en même temps à la reconnaître dans la pratique. Ce qu'il y a de plus pressant dans ces Actes, c'est qu'au seul synode national, à l'exclusion des consistoires, colloques et synodes provinciaux, est attribuée *la dernière et finale résolution par la parole de Dieu* (5). Mais parce que c'est *la dernière et finale résolution*, les Eglises et les provinces, en députant à ce synode, jurent solennellement *de se soumettre à tout ce qui sera conclu dans cette assemblée, persuadées que Dieu y présidera par son Saint-Esprit et par sa parole* (6). Ainsi, parce qu'on croit devoir une soumission entière à cette sentence suprême, quand elle sera prononcée, on jure de s'y soumettre, avant même qu'elle l'ait été; c'est agir conséquemment. Mais si, après une promesse confirmée par un serment si solennel, on prétend se laisser encore la liberté d'examiner, j'avoue que je ne sais plus ce que les paroles signifient; et il n'y eut jamais d'évasion mentale si pleine d'illusion et d'équivoque.

On peut bien croire, sans que je le dise, que les ministres se sentent pressés par un raisonnement si clair : dans de telles occasions, où la vérité se découvre avec tant d'évidence, plus on a d'esprit, plus on sent la difficulté, et plus on se trouve embarrassé. Aussi n'y a-t-il rien de plus visible

(5) *Discip.*, c. 5, art. 31.
(6) *Ibid.*, c. 9, art. 5; *Observ.*, p. 144.

que l'embarras qui paraît dans la réponse de M. Claude, je dis même dans sa réponse telle qu'il la marque dans sa propre Relation.

Elle se réduit à dire qu'on fait ce serment, parce qu'on doit bien présumer d'une telle assemblée ; et au surplus que ces paroles : *Nous jurons de nous soumettre à votre assemblée, persuadés que Dieu y présidera*, enferment une condition sans laquelle la promesse ainsi jurée n'a point son effet. C'est tout ce qu'on peut répondre. L'anonyme, qui a dédié son livre à M. Conrart, m'a fait le premier cette réponse (7). Un autre anonyme, dont le livre est intitulé *Le déguisement démasqué*, l'a faite après lui (8). M. Noguier (9) et M. de Brueis, autre auteur qui a répondu à l'*Exposition* (10), n'ont eu que cela à dire. M. Jurieu s'en est tenu à cette réponse dans ses *Préservatifs* (11) ; et seulement il explique plus simplement que les autres que toute cette persuasion, qui sert de fondement au serment, *est une clause de civilité, des termes de laquelle il ne faut point abuser*. M. Claude n'a point eu d'autre réplique, et c'est la seule qui paraît encore dans sa Relation.

Ainsi, ce serment si sérieux et si solennel de tous nos réformés, et de leurs Eglises en corps, à leur synode national, se réduit à cette proposition, qui ne serait au fonds qu'un inutile compliment : « Nous jurons devant Dieu de nous soumettre à tout ce que vous déciderez, si vous décidez par sa parole, comme nous le présumons et nous l'espérons. »

Mais pourquoi donc ne pas énoncer ce grand serment en ces termes, si ce n'est qu'on a bien vu qu'en se réduisant à ces termes on ne disait rien, et qu'on a voulu dire ou sembler dire quelque chose ?

Pour moi, plus je considère ce qui se trouve dans la discipline des prétendus réformés sur ce serment de leurs Eglises, plus je le trouve éloigné du sens qu'on y veut donner.

Je trouve premièrement, comme je l'ai remarqué dans la conférence, que ce serment ne se fait que pour le synode national, c'est-à-dire, pour celui *où se doit faire la dernière et finale résolution par la parole de Dieu* (12), et le synode national de Castres a déclaré « qu'on n'userait point, ès lettres d'envoi portés par les députés des Eglises particulières aux colloques et synodes provinciaux, de clauses de soumission SI ABSOLUES que celles qui sont insérées ès lettres des provinces aux synodes nationaux. » Pourquoi, si ce n'est pour faire voir la différence qu'il y a entre la dernière décision, et toutes les autres ?

En effet, quand j'ai recherché en quoi consistait cette différence, j'ai trouvé une autre sorte de soumission pour les colloques et pour les synodes provinciaux. C'est que ceux qui sont accusés d'altérer la saine doctrine, sont obligés *préalablement de faire promesse expresse de rien semer de leurs opinions avant la convocation du colloque, ou du synode provincial* (13). C'est un règlement de discipline et de police. Mais quand on vient au synode où se doit faire *cette dernière et finale résolution*, les particuliers à la vérité réitèrent la même promesse ; mais on ne s'en tient pas là, et les Eglises en corps y ajoutent ce grand serment de se soumettre en tout et partout à la décision, persuadées que Dieu même en sera l'auteur.

Une simple *présomption humaine*, comme l'appelle M. Claude, *une clause de civilité*, comme la nomme M. Jurieu, ne peut pas être la matière et le fondement d'un serment : aussi voyons-nous que non-seulement les particuliers, mais les consistoires et les provinces entières sentirent dans ce serment quelque chose de plus fort qu'on ne veut présentement nous y faire entendre ; en sorte qu'elles y tirent une grande résistance, qui ne put être vaincue que par un long temps, et par les décrets réitérés des synodes nationaux.

Je vois durer cette résistance jusqu'à l'an 1631. En cette année et au-dessus, je trouve presque toujours, dans les synodes nationaux, des provinces entières censurées, parce que leur députation, ou, comme ils parlent, *leur envoi* ne contenait pas cette clause de soumission (14). Les Eglises avaient de la peine à faire un serment si peu convenable à la doctrine qu'on leur avait inspirée, et à jurer, contre les principes de la nouvelle Réforme, une telle soumission à une assemblée qui, après tout, quelque nom qu'on lui donnât, n'était qu'une assemblée d'hommes toujours, selon ces principes, sujets à faillir : mais il y fallut passer. On vit qu'on ne faisait rien, si à la fin on n'obligeait les hommes à une soumission absolue ; et que leur laisser l'examen libre, après la dernière et finale résolution, c'était nourrir l'orgueil, la dissension et le schisme.

Ainsi, contre les principes de la Réformation prétendue, il fallut donner d'autres idées ; et on résolut de s'attacher immuablement à la soumission et au serment dans les termes que nous avons marqués.

La raison dont on se servit au synode de la Rochelle pour obliger les provinces à *cette clause de soumission aux choses qui seraient résolues dans le synode national*, c'est qu'elle *était necessaire à la validité des conclusions de l'assemblée* (15). En général, pour valider les actes d'une assemblée il

(7) *I Rép.*, p. 344.
(8) Ch. 35, p. 192.
(9) Noc., part. II, c. 25, p. 447.
(10) Page 298.
(11) *Préserv.*, art. 15, p. 286.

(12) *Discip.*, ch. 9, art. 3, *Observ.*, p. 144.
(13) *Ibid.*, ch. 5, act. 31.
(14) *Discip.*, ch. 9, art. 3; *Observ.*, pag. 143 144.
(15) *Ibid.*

suffirait que ceux dont elle serait composée eussent un pouvoir d'y porter les suffrages de ceux qui les auraient envoyés ; et les députés, tant des colloques que des synodes provinciaux, venaient toujours munis de tels pouvoirs. Mais il fallait quelque chose de plus fort au synode national ; et comme il s'y agissait *de la dernière résolution* pour valider un tel acte, et lui donner toute sa force, on jugea qu'il devait être précédé d'une soumission aussi absolue que la résolution en devait paraître irrévocable.

A cette décision du synode de la Rochelle, celui de Tonneins ajouta que *la soumission serait promise en propres termes à tout ce qui serait conclu et arrêté* SANS CONDITION ET MODIFICATION (16). Maintenant ce n'est plus qu'une *clause de civilité*, et une promesse conditionnelle qu'on ferait, si on voulait, non-seulement au synode provincial, et au colloque, et au consistoire, mais encore à tout ministre particulier. On ne la fait néanmoins ni à ces ministres particuliers, ni à ce consistoire, ni à ces colloques, ni à ces synodes provinciaux : pourquoi, si ce n'est pour réserver quelque chose de particulier et de propre à l'assemblée où se devait faire *la finale résolution*, après laquelle il n'y a plus qu'à obéir? Mais si tout ce qu'il y a ici de particulier et de propre, au fond n'est que des paroles, était-ce de quoi occuper les Eglises de la nouvelle Réforme, et cinq ou six de leurs synodes nationaux ?

C'est ce qu'il fallait expliquer, si on voulait dire quelque chose : c'est sur quoi on ne dit mot, quoique cette difficulté, par manière de dire, saute aux yeux, et que je l'aie expressément relevée.

Enfin, pour réduire mon raisonnement en peu de mots, tout serment doit être fondé sur une verité certaine et connue. Or, cette promesse faite au synode national, et confirmée par le serment solennel de toutes les Eglises prétendues réformées : « Nous jurons et promettons de suivre vos décisions, persuadés que vous jugerez bien ; » cette promesse, dis-je, de quelque manière qu'on la tourne, n'a de certitude que dans l'un de ces deux sens. Le premier : « Nous jurons et promettons de suivre vos décisions, si nous trouvons que vous jugiez bien : » chose à la vérité très-certaine, mais en même temps illusoire; puisqu'il n'y a personne sur la terre à qui on n'en puisse dire autant; et comme je l'ai remarqué dans la conférence, M. Claude me le peut dire, aussi bien que moi à lui. Le second : « Nous sommes si persuadés que vous jugerez bien, que nous jurons et promettons de suivre vos décisions ; » auquel cas le serment est faux, si on n'est entièrement assuré que l'assemblée à qui on le fait ne peut pas mal juger.

Les prétendus réformés n'ont maintenant qu'à choisir entre ces deux sens, dont l'un est une illusion manifeste, et l'autre, qui paraît aussi le seul naturel, suppose clairement l'infaillibilité de l'Eglise.

Et il ne faut pas répondre ici que cette soumission ne regarde que l'ordre public et la discipline; car, en matière de foi, une décision n'oblige à rien moins qu'à ce qu'a dit l'apôtre saint Paul, c'est-à-dire *à croire de cœur et à confesser de bouche.* (*Rom.* X, 10.) Et nos réformés eux-mêmes l'entendent ainsi, lorsqu'ils déclarent, dans leur *Discipline*, que l'effet de la décision *dernière et finale* du synode national, c'est qu'*on y acquiesce de point en point, avec exprès désaveu de la doctrine contraire.* Celui donc qui jure de se soumettre à la décision qu'on fera dans une assemblée, jure de croire de cœur et de confesser de bouche la doctrine qu'on y aura décidée.

Mais, pour faire cette promesse et la confirmer par serment, il faut que l'assemblée à qui on la fait ait une promesse divine de l'assistance du Saint-Esprit, c'est-à-dire qu'elle soit infaillible.

M. Claude insinua dans la conférence, qu'il y avait en effet une promesse divine, que *ceux qui chercheraient, trouveraient;* et que le serment de ses Eglises pouvait avoir son fondement dans cette assurance. Mais jamais il ne sortira par cette réponse de l'embarras où il est. Car, afin de rendre le serment conforme à la promesse, il doit être conditionnel, comme la promesse l'est : et comme Jésus-Christ a dit (*Matth.* VII, 7, 8): *Si vous cherchez bien vous trouverez,* le sens du serment serait aussi : *Si vous faites votre devoir, nous vous en croirons ;* ce qui serait retomber dans la pitoyable illusion que nous avons rejetée.

Afin donc de pouvoir faire sans témérité le serment dont il s'agit, il faut être fondé sur une promesse absolue de Dieu, sur une promesse qui nous assure même contre les infidélités des hommes, enfin, sur une promesse telle que Jésus-Christ l'a faite à son Eglise, lorsqu'il l'assure indéfiniment et absolument que *les portes d'enfer ne prévaudront point contre elle.* (*Matth.* XVI, 18.)

Tant que nos réformés s'obstineront à nier que l'autorité des décisions de l'Eglise soit fondée sur cette promesse, leur serment sera toujours une illusion ou une témérité manifeste; et ils se trouveront forcés, ou à déférer plus qu'ils ne veulent à l'autorité de l'Eglise, ou à reconnaître qu'ils ont imposé, par de magnifiques paroles, à la crédulité des peuples; puisqu'après avoir distingué de toute autre décision la dernière décision de l'Eglise par un caractère si marqué, et par la protestation d'une soumission si particulière, au fond il se trouvera qu'une telle soumission, confirmée par un serment si singulier, n'est pas d'une autre nature ni d'un autre genre que celle qu'on doit naturellement à toute assemblée ecclésiastique et à tout pasteur légitime; c'est-à-dire qu'on pourra toujours en venir à de nouveaux doutes, et toujours exami-

(16) *Discip.*, ch. 9, art. 5; *Observ.*, p. 145, 144.

ner, *après la dernière résolution*, comme on ferait après toutes les autres.

Il est ainsi, en effet, selon les principes de la nouvelle Réforme : mais les principes de la nouvelle Réforme n'ont pu changer la condition nécessaire de l'humanité, qui demande, pour empêcher les divisions et mettre les esprits en repos, une décision finale et indépendante de tout nouvel examen général et particulier.

L'Eglise chrétienne n'est pas exemple de cette loi ; et plus elle est ordonnée, plus sa constitution dépend d'une entière soumission de l'esprit, plus elle a besoin d'une semblable autorité. C'est pourquoi, dès l'origine du christianisme, Dieu même a mis dans le cœur de tous les vrais Chrétiens qu'il ne faut plus chercher ni examiner après l'Eglise. Cette inviolable tradition a fait son effet dans nos réformés, malgré leurs principes. Je ne m'en étonne pas. Saint Basile a dit très-sagement et très-véritablement que la tradition faisait dire aux hommes plus qu'ils ne voulaient, et leur inspirait des choses contraires à leurs sentiments (17-18). Et si nos réformés ne veulent pas devoir à la tradition cette résolution dernière et finale, ni cette soumission si solennellement jurée, c'est donc la nécessité et l'expérience qui les y aura forcés ; c'est qu'il faut pouvoir mettre fin aux doutes et à l'examen des particuliers par une autorité absolue, si on veut avoir la paix, et entretenir l'humilité ; c'est que si on n'a pas, ou si on n'exerce pas cette autorité, il faut faire semblant de l'avoir et de l'exercer, et du moins en donner l'idée ; c'est, en un mot, qu'on peut discourir et répondre, du moins de parole, à des arguments; mais que l'ignorance, l'infirmité et l'orgueil naturel à l'esprit humain demande d'autres remèdes.

J'ai prétendu faire voir, dans la conférence, qu'en niant l'autorité infaillible de l'Eglise, on tombe dans ces deux inconvénients; et je ne dis pas dans l'un des deux, mais dans tous les deux inévitablement. Le premier est, qu'on oblige chaque particulier, pour ignorant qu'il puisse être, à croire qu'avec cela il peut mieux entendre la parole de Dieu que les synodes les plus universels, et que tout le reste de l'Eglise ensemble. Le second, qu'il y a un temps où un Chrétien baptisé n'est pas en état de faire un acte de foi sur l'Ecriture sainte; mais que, malgré qu'il en ait, il se trouvera obligé de douter si elle est inspirée de Dieu.

Je n'ai vu aucun des prétendus réformés à qui ces deux propositions n'aient fait horreur, et qui ne m'ait dit, que non-seulement il ne les croirait jamais, mais qu'il détesterait ceux qui les croient. Voyons donc comme il demeure établi par la conférence, qu'elles sont les suites de la doctrine des prétendus réformés, et des suites si manifestes qu'elles sont avouées par les ministres.

Et déjà, sans sortir de la Relation de M. Claude, lui-même y tranche le mot : qu'après toute assemblée ecclésiastique, chaque particulier doit examiner si elle a bien entendu la parole de Dieu ou non. Comme il avait parlé des intérêts humains, qui souvent, disait-il, offusquent la vérité dans les assemblées les plus authentiques et les plus universelles de l'Eglise : pour détruire cette réponse, et montrer au fond que ce n'était qu'une chicane, je lui avais demandé si, tout se passant dans l'ordre, et sans qu'il parût aucun intérêt humain dans les délibérations, il ne faudrait pas encore que chaque particulier examinât. Il avait avoué qu'il le fallait; et il l'avoue encore dans sa propre Relation, soutenant qu'il n'y a nulle absurdité, ni nul orgueil à un particulier, de croire qu'il puisse mieux entendre la parole de Dieu que toutes les assemblées ecclésiastiques, quelque bon ordre qu'on y garde, et de quelques personnes qu'elles puissent être composées.

Voilà une proposition et une doctrine qui paraîtra affreuse à tout esprit docile. Mais, afin que la chose soit plus sensible, faisons l'application de cette doctrine à un exemple particulier.

L'Eglise calvinienne, depuis six à sept vingts ans qu'elle a commencé de s'établir, n'a tenu aucune assemblée plus authentique ni plus solennelle que le synode de Dordrect. Outre toutes les Eglises des Pays-Bas, toutes les autres de même créance, celles d'Angleterre, celle de Genève, celles du Palatinat, celles de Hesse, celles de Suisse, celle de Brême et les autres de langue allemande, s'y sont trouvées par leurs députés, et l'ont reçu ; et afin que rien n'y manquât, si les Eglises prétendues réformées de ce royaume furent empêchées de s'y trouver, elles en adoptèrent toute la doctrine au synode national de Charenton, en 1631, où tous les articles de Dordrect, traduits de mot à mot, furent embrassés et jurés par tout le synode, et ensuite par toutes les provinces et toutes les Eglises particulières. Depuis ce temps, aucun des prétendus réformés ne réclame contre ce synode. Il n'y a que les arminiens, qu'on y condamna, qui en blâment la doctrine, et en racontent les cabales, et la part qu'y a eue la politique et les intérêts de la maison d'Orange. Tout le reste a ployé ; et s'il y a quelque chose qu'on puisse dire reçu d'un consentement unanime par toutes les Eglises de la réformation prétendue, c'est sans doute les décrets de ce synode. Et néanmoins je soutiens à M. Claude, qu'interrogé si un particulier, quel qu'il soit, de son Eglise, peut se reposer sur une autorité aussi grande parmi les siens, que celle-là, sans examiner davantage; si on le presse de répondre par oui ou par non, dans une question si précise et dans un fait si bien articulé, il faudra qu'il dise que non,

(17-18) Basil., *De Spir. sancto*, 29.

et qu'enfin, malgré tout cela, ce n'est que des hommes, quelque habiles, quelque éclairés, quelque saints qu'on les imagine, toujours sujets à faillir, dont, si on suivait les sentiments à l'aveugle et sans examen, on égalerait les hommes à Dieu. Ainsi, selon les maximes de la nouvelle Réforme, tout particulier, et jusqu'aux femmes les plus ignorantes, doivent croire qu'elles pourront mieux entendre l'Ecriture sainte qu'une assemblée composée de tout ce qu'il y a de plus grand dans toute l'Eglise, qu'il reconnaît pour la seule où Dieu est servi purement ; et non-seulement de cette assemblée, mais de tout le reste de l'Eglise, et de tout ce qu'il en connaît dans tout l'univers. Voilà ce que M. Claude m'a avoué ; voilà en substance ce qu'il dit encore dans sa propre Relation ; et voilà ce que tout ministre, bon gré malgré qu'il en ait, avouera dans une conférence, en présence de qui on voudra, à moins qu'il s'obstine à ne vouloir point parler précisément : auquel cas on verra qu'il biaise, et cette tergiversation sera plus forte qu'un aveu, puisque, outre qu'elle fera voir que l'aveu est inévitable, elle fera voir de plus qu'on en sent les pernicieuses conséquences.

Et ce que je dis du synode de Dordrect, on forcera M. Claude et tout autre ministre à le dire du concile de Nicée, du concile de Constantinople, de celui d'Ephèse, de celui de Chalcédoine et des autres, que nous recevons eux et nous d'un commun accord : et quand ils le diront, ils ne diront rien de nouveau, ni qui soit inusité dans leur religion. Calvin l'a dit en termes formels ; lorsqu'en parlant en général des conciles de tous les siècles précédents, il a écrit ces paroles : « Je ne prétends pas en ce lieu qu'il faille condamner tous les conciles, et casser tous leurs décrets (19). Toutefois, poursuit-il, vous m'objecterez que je les range tellement dans l'ordre, que je permets à tout le monde indifféremment de recevoir ou de rejeter ce que les conciles auront établi ; nullement, ce n'est pas là ma pensée. » Vous diriez qu'il s'en éloigne beaucoup. La majesté des conciles, et l'autorité d'un si grand nom le frappe d'abord ; mais la suite de sa doctrine lui fait bientôt oublier ce qu'il semblait vouloir dire à leur avantage : car voici comme il conclut : « Lors, dit il, que l'on allègue l'autorité d'un concile, je désire premièrement que l'on considère en quel temps et pour quel sujet il a été assemblé, et quelles personnes y ont assisté ; après, que l'on examine le point principal selon la règle de l'Ecriture, de sorte que la définition du concile ait son poids, et qu'elle soit comme un préjugé ; mais qu'elle n'empêche pas l'examen. » C'est à quoi aboutit enfin cette soigneuse recherche du temps, du sujet et des personnes, à faire qu'en quelque temps que se soit tenu un concile, quelque matière qu'on y ait traitée, et de quelques personnes qu'il ait été composé, *tout le monde indifféremment*, car c'est de quoi il s'agit, en examine le point principal par la parole de Dieu, et croie qu'il peut mieux entendre cette divine parole que tous les conciles.

Voilà jusqu'où ces messieurs poussent l'examen : ils le poussent même bien plus avant, puisqu'ils veulent qu'on examine après les apôtres. Ce n'est pas une conséquence que je tire de leur doctrine ; c'est leur propre proposition et leur doctrine en termes formels ; et celle de M. Claude en particulier. Car sur ce que j'ai dit dans l'*Exposition* (20), qu'après le concile de Jérusalem et la décision des apôtres, où ils dirent : *Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous* (*Act.* xv, 28), personne n'avait plus rien à examiner et qu'en effet *Paul et Barnabé avec Silas*, comme il est écrit dans les *Actes* (xvi, 4), *allaient parcourant les Eglises, et leur enseignant*, non point à examiner ce qu'avaient fait les apôtres, mais *à suivre leurs ordonnances* : parce que j'ai conclu de là qu'ils donnaient la forme à tous les siècles suivants, et nous apprenaient comme en tous les temps les fidèles devaient, sans examiner, se soumettre aux décisions de l'Eglise ; après diverses réponses toutes vaines, il a fallu à la fin me répondre nettement qu'on devait encore examiner après le concile des apôtres. C'est l'anonyme, c'est le premier qui a répondu à l'*Exposition*, qui l'a écrit en ces termes : « On ne voit pas que les apôtres publient leur décision avec un ordre absolu d'y obéir : mais ils envoient Paul, Barnabas et Silas pour instruire les fidèles de garder cette ordonnance, c'est-à-dire, évidemment, pour leur en persuader les motifs et les fondements ; ce qui ne dit pas qu'on leur défendit d'examiner. »

C'est ce que dit l'anonyme : l'endroit est remarquable ; on le trouvera dans l'article xix de la première réponse, dans la quatrième et dernière remarque qu'il fait sur le concile des apôtres, en la page 328. Ce n'est pas un sentiment particulier de cet auteur, puisqu'on a mis à la tête l'approbation des quatre ministres de Charenton, où M. Claude se trouve nommé ; afin qu'il ne dise pas que je lui impute une doctrine étrangère, en lui imputant celle de cet anonyme.

Ainsi ce n'est pas les Juifs et les gentils incrédules ; c'est les fidèles et les Eglises chrétiennes qui doivent examiner après les apôtres, et après les apôtres assemblés, et après qu'ils ont prononcé : *Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous* : et ce prodige de doctrine est enseigné dans une Eglise qui se vante de n'écouter que les pures paroles des apôtres. Voilà jusqu'où les ministres et les prétendus réformés, et M. Claude en particulier, sont forcés par la créance à pousser la nécessité de l'examen.

Il ne restait plus qu'à dire qu'il fallait encore examiner après Jésus-Christ, et qu'avec tous ses miracles et toute l'autorité que son Père lui avait donnée il n'en avait

(19) *Instit.*, cap. 9.

(20) *Exposit.*, art. 19.

pas assez pour obliger les hommes à le suivre sans examen, et sur sa parole : M. Claude l'a dit dans notre conférence, et le dit encore dans sa *Relation*.

Je prie le sage lecteur de croire que, dans une matière de cette importance, je ne veux ni imposer ni exagérer : qu'il me suive seulement avec attention, et il verra la vérité manifeste.

On a vu que j'objectais, dans la conférence, qu'à moins de reconnaître une autorité vivante et parlante, à laquelle tout particulier fût obligé de se soumettre sans examiner, on réduisait les particuliers à la présomption de croire qu'ils pouvaient mieux entendre l'Ecriture sainte que tous les conciles ensemble, et que tout le reste de l'Eglise. Pour me prouver qu'en cela il n'y avait rien de si orgueilleux, ni de si absurde, M. Claude me répondit que du temps que Jésus-Christ était sur la terre, le cas était arrivé où un particulier devait élever son jugement au-dessus de la Synagogue assemblée, qui condamnait Jésus-Christ : ce qui, loin d'être un sentiment d'orgueil, était l'acte d'une foi parfaite.

Cette réponse, je l'avoue, me fit horreur : car afin de la soutenir, il fallait dire que du temps que la Synagogue jugeait Jésus-Christ, et qu'il était lui-même sur la terre, il n'y avait point, sur la terre, d'autorité vivante et parlante à laquelle il fallût céder sans examen ; de sorte que l'on devait examiner après Jésus-Christ, et qu'il n'était pas permis de l'en croire sur sa parole. Je fis cette réponse à M. Claude, et lui montrai que, loin qu'il fallût alors que chacun se déterminât par un examen particulier, et s'élevât au-dessus de toute autorité vivante et parlante, il y en avait une alors, la plus grande qui fut jamais ou qui puisse être, qui est celle de Jésus-Christ et de la vérité même ; à qui le Père rendait publiquement témoignage par une voie venue du ciel, par les miracles les plus grands et les plus visibles qu'on eût jamais faits, et enfin par les moyens les plus éclatants aussi bien que les plus certains que la toute-puissance divine ait pu pratiquer.

Si je remarque dans la conférence qu'il n'y eut point de réponse à ce raisonnement, on sent bien que c'est qu'en effet il n'y en doit point avoir. M. Claude dit néanmoins, dans sa Relation, qu'il me répondit que les miracles de Jésus-Christ faisaient un des sujets de la question ; qu'il y a de faux miracles, dont Moïse au *Deutéronome* avait averti les Israélites de se donner garde ; que la Synagogue avait jugé que les miracles de Jésus-Christ étaient faits au nom de Béelzébut ; « qu'enfin une autorité ne décide rien que premièrement elle ne soit reçue, et que celle de Jésus-Christ ne l'était pas encore, puisqu'il s'agissait de la recevoir ou de la rejeter. » Je suis obligé d'observer qu'assurément je n'entendis rien de tout cela dans la conférence ; et on va voir qu'en effet il vaut mieux se taire que de dire de telles choses. Mais puisque M. Claude veut les avoir dites, il faut donc qu'il dise encore qu'à cause que les miracles de Jésus-Christ étaient rejetés comme des signes trompeurs par des envieux, par des opiniâtres, en un mot, par les ennemis déclarés de la vérité, ces miracles n'étaient pas assez convaincants pour pouvoir obliger les hommes à en croire Jésus-Christ sur sa parole, sans examiner davantage ; et qu'après, par exemple, qu'il eut ressuscité le Lazare en témoignage exprès *que Dieu l'avait envoyé* (*Joan.* XI, 42) ; ceux qui virent de leurs propres yeux un si grand miracle étaient, je ne dis pas recevables, mais expressément obligés à examiner si Jésus-Christ était vraiment envoyé de Dieu. Il faut, dis-je, pousser jusqu'à cet excès la nécessité de l'examen : autrement il sera vrai, comme je l'ai dit, qu'il y avait alors une autorité visible et palpable, à laquelle tout devait céder sans examiner ; de sorte qu'il n'y eut jamais de temps où l'on fût moins exposé à la tentation de l'orgueil, en s'élevant au-dessus de toute autorité vivante et parlante, puisque celle de Jésus-Christ, la plus vivante et la plus parlante, aussi bien que la plus grande et la plus infaillible qui fût jamais, était alors sur la terre, et qu'on ne s'élevait au-dessus de la Synagogue qu'en se soumettant à Jésus Christ, dont les miracles, comme il dit lui-même, *ôtaient toute excuse* à ceux qui ne croyaient pas en lui (*Joan.* XV, 22, 24, 25) : ce que l'assemblée qui le condamna reconnut si bien, que refusant obstinément de croire en Jésus-Christ, elle ne trouva ni d'autre réponse à ses miracles, ni d'autres moyens de lui résister, que de s'en défaire (*Joan.* XI, 47, 53), et de se défaire avec lui de Lazare même (*Joan.* XII, 10), pour étouffer, si elle eût pu, par un même coup, avec les miracles qu'elle avait vus, la mémoire de celui qui les avait faits.

Il ne faut donc plus ici éblouir le monde par de frivoles réponses, ni faire perdre aux lecteurs la suite d'un raisonnement, en introduisant des questions inutiles. Je veux dire qu'il ne sert de rien d'émouvoir ici la question des signes trompeurs, ni de répondre que la Synagogue doutait de la vérité des miracles de Jésus-Christ. Il s'agit uniquement de savoir si ce doute n'était pas l'effet d'une malice évidente, et enfin s'il n'est pas certain parmi les Chrétiens qu'il y avait dans les miracles de Jésus-Christ une si pleine démonstration de la puissance divine, et une si claire confirmation de la mission de Jésus-Christ, que tout esprit raisonnable fût obligé de céder sans examiner davantage ; en sorte qu'il y eût alors une autorité vivante et parlante à laquelle il n'y eût rien à opposer qu'une malice grossière, et une manifeste obstination. Voilà de quoi il s'agit : et si après cette explication de la question, on croit se sauver encore, en disant avec M. Claude que l'*autorité de Jésus-Christ n'était pas reçue*, il faut aller plus loin et dire à Jésus-Christ

même, avec les Juifs : *Vous vous rendez témoignage à vous-même; votre témoignage n'est pas recevable.* (*Joan.* VIII, 13.) Alors nous répondrons avec Jésus-Christ : *Quoique je me rende témoignage à moi même, mon témoignage est véritable* (*Ibid.*, 14.) Et encore : *Je ne suis pas seul ; mais mon Père, qui m'a envoyé, rend aussi témoignage de moi.* (*Ibid.*, 16.) Et encore : *Les miracles que mon Père m'a donné de faire, ces miracles rendent témoignage que mon Père m'a envoyé.* (*Joan.* v, 36.) Et enfin : *Leur péché n'a plus d'excuse : si je n'avais pas fait au milieu d'eux des miracles que nul autre n'a faits, ils n'auraient point de péché, et maintenant ils les ont vus, et ils haïssent et moi et mon Père.* (*Joan.* XV, 22, 24.) C'est-à-dire que les miracles sont clairs, que l'autorité est incontestable, et que la résistance ne peut plus avoir de fondement qu'une haine aveugle.

J'attends qu'on réponde encore que Jésus-Christ ajoute après tout cela : *Sondez les Ecritures; elles-mêmes rendent aussi témoignage de moi* (*Joan.* v, 39) ; et qu'on ose conclure de là qu'on pouvait et qu'on devait examiner après Jésus-Christ, en sorte que cette parole qu'il a prononcée nous démontre, non pas dans les Ecritures une surabondance de conviction, mais dans la personne de Jésus-Christ une insuffisance d'autorité. Si on fait encore cette objection, il n'y aura plus qu'à se taire et à laisser Jésus Christ défendre sa cause.

En attendant, nous conclurons que c'est l'autorité même de Jésus-Christ que nous révérons dans son Eglise. Si nous disons qu'il faut croire l'Eglise sans examiner, c'est à cause que Jésus Christ, qui l'enseigne et qui la conduit, est au-dessus de tout examen. Nous ne laisserons pas, en imitant Jésus-Christ, de dire encore, pour comble de conviction, à tous les ennemis de l'Eglise : *Sondez les Ecritures:* nous les confondrons par cette Ecriture, à laquelle ils disent qu'ils croient, et nous les verrons succomber encore dans cet examen ; mais ce sera après les avoir forcés à reconnaître qu'il se faut soumettre, sans examiner, à l'autorité de l'Eglise, dans laquelle cet esprit, que Jésus-Christ a envoyé pour tenir sa place, parle toujours.

Il n'y a donc rien de moins à propos que l'exemple de la Synagogue : et nos prétendus réformés destitués de cet exemple, qui faisait leur fort, demeurent seuls à se croire, chacun en particulier, capables de mieux entendre l'Ecriture sainte que tout ce qui a dans l'univers l'autorité de l'interpréter et de juger de la doctrine, et que tout ce qui leur paraît de fidèles dans le monde ; ce qui est l'erreur précise des indépendants, ou quelque chose de pis.

On dira que ce particulier, qui examine après l'Eglise, sera toujours bien assuré de n'être pas seul de son sentiment, puisque toujours il restera quelque élu caché qui pensera comme lui : comme si, sans réfuter cette vision, ce n'était pas un orgueil assez détestable de se mettre seul au-dessus de tout ce qu'on voit et de tout ce qu'on entend parler dans tout le reste de l'Eglise. On dira encore : Ce n'est point orgueil de se croire éclairé par le Saint-Esprit. Mais au contraire, c'est le comble de l'orgueil que des particuliers osent croire que le Saint-Esprit les instruise, et abandonne à l'erreur tout ce qui paraît de fidèles dans le reste de l'Eglise. Et il ne sert de rien de répondre, comme fait M. Claude dans sa *Relation*, que *l'Esprit souffle où il veut* (*Joan.* III, 8) : car il faudrait montrer que cet Esprit, qui se repose sur les humbles, ne laisse pas de souffler sur ceux qui se croient eux seuls plus capables d'entendre l'Ecriture sainte que tout le reste de l'Eglise, puisqu'ils examinent après elle; et non-seulement de souffler sur eux, mais encore de leur inspirer lui-même cette superbe pensée. Mais enfin, quoi qu'il en soit, et sans disputer davantage, puisque ce n'en est pas ici le lieu, nous avons montré que c'est un dogme avoué dans la nouvelle Réforme, que tout particulier doit examiner après l'Eglise, et par conséquent doit croire qu'il se peut faire qu'il entende mieux l'Ecriture qu'elle et toutes ses assemblées. Ceux à qui cette présomption fait horreur, ou qui, en s'examinant, ne trouvent point en eux-mêmes cette fausse capacité, n'ont qu'à chercher leur salut dans une autre Eglise que dans celle où l'on professe un dogme si prodigieux.

La seconde absurdité que j'ai promis de faire avouer à M. Claude et à tout bon protestant, c'est qu'à moins de reconnaître dans l'Eglise une autorité après laquelle il ne faille plus examiner ni douter, on est forcé à mettre un point où le fidèle en âge de raison ne puisse pas faire un acte de foi sur l'Ecriture, et où par conséquent il faille douter si elle est véritable ou fausse. J'ai assigné pour ce point de doute tout le temps où un Chrétien, par quelque cause que ce soit, n'a pas pu lire l'Ecriture sainte. M. Claude se récrie ici contre une si détestable proposition ; et moi, je persiste à dire non-seulement qu'il l'a avouée dans la conférence, mais même qu'en quelque manière qu'il ait ici tâché de tourner les choses, il n'a pu si bien faire qu'il ne l'avouât encore dans sa *Relation*.

A la vérité, c'est ici un des endroits où je reconnais le moins nos véritables discours. Mais il y en a encore assez pour le convaincre : puisque si cette *Relation* devient publique, tout le monde verra qu'il y reconnaît en termes formels que « celui qui n'a pas lu encore l'Ecriture sainte la croit parole de Dieu de foi humaine, parce que son père le lui a dit, ce qui est un état de catéchumène ; et que lorsqu'il a lu lui-même ce livre, et qu'il en a senti l'efficace, il la croit parole de Dieu, non plus de foi humaine, parce que son père le lui a dit, mais de foi divine, parce qu'il en a senti lui-même immédiatement la divinité ; et c'est là l'état de fidèle. » Il est donc vrai qu'il a

reconnu ce temps que j'entreprends de faire voir, où un Chrétien baptisé n'est pas en état de faire un acte de foi surnaturelle et divine sur l'Ecriture sainte, puisqu'il ne la croit parole de Dieu que de foi humaine, et que la foi divine ne peut venir qu'après la lecture.

De quelque manière qu'il tourne cette foi humaine, c'est une proposition qui fait horreur, qu'un Chrétien baptisé et en âge de raison ne puisse pas faire sur l'Ecriture un acte de cette foi, par laquelle nous sommes Chrétiens. Car de là il s'ensuit que le Chrétien, qui va lire la première fois l'Ecriture sainte, ne doit ni se porter de lui-même, ni être instruit par personne à dire en l'ouvrant : *Je crois, comme je crois que Dieu est, que l'Ecriture que je m'en vais lire est sa parole.* Il faut au contraire lui faire dire: *Je m'en vais examiner si dorénavant, et dans le reste de ma vie, je dois lire cette Ecriture avec une telle foi.* C'est renverser tout l'ordre de l'instruction ; c'est perdre le fruit du baptême ; c'est réduire les Chrétiens à instruire leurs enfants baptisés comme s'ils ne l'étaient pas, et qu'ils eussent encore à délibérer de quelle religion ils doivent être.

Et ce que dit M. Claude sur l'Ecriture, il faut qu'il le dise sur la foi de la Trinité, sur celle de l'incarnation, sur celle de la mission de Jésus-Christ et de la rédemption du genre humain. Car ce qui force M. Claude et tout protestant à dire que le fidèle, qui n'a pas lu l'Ecriture sainte, ne peut croire que de foi humaine qu'elle soit inspirée de Dieu, c'est qu'autrement il faudrait reconnaître un acte de foi divine sur la seule autorité de l'Eglise: ce qui ferait reconnaître cette autorité comme infaillible, et renverserait par les fondements toute la nouvelle réforme. Mais le même argument revient sur tous les articles de notre foi ; et si le fidèle peut croire d'une foi divine et la Trinité, et l'incarnation, et la mission de Jésus-Christ, sur la seule autorité de l'Eglise, et avant que d'avoir lu l'Ecriture sainte, je conclurai toujours avec une pareille certitude que l'autorité de l'Eglise sera infaillible. Il faut donc par la conséquence du principe de M. Claude et de tous les protestants, il faut, dis-je, en réduisant les Chrétiens qui vont lire l'Ecriture sainte, à une simple foi humaine sur cette Ecriture, les y réduire tout d'un coup sur les points les plus essentiels de notre créance.

Ce n'est pas là la méthode de nos pères ; ce n'est pas ainsi qu'ils ont appris aux Chrétiens à instruire leurs enfants. Quand ils les ont baptisés dans leur bas âge, on a dit en leur nom : *Credo*, *Je crois*. N'importe que nos réformés aient changé cette formule ; elle est de la première antiquité, et sera toujours sainte et vénérable malgré eux. Mais cette formule dont on use envers les enfants, nous fait voir que lorsqu'ils auront l'usage de la raison, il faudra d'abord leur apprendre à faire un acte de foi, et ne point perdre de temps à les y exciter. Ils en seront donc capables : ils pourront dire le même *Credo* qu'ils auraient dit, si on les avait baptisés en âge de connaissance ; et les réduire à une foi simplement humaine, c'est leur ôter la grâce de leur baptême, et justifier la pratique aussi bien que la doctrine des anabaptistes.

Et je conjure messieurs de la religion prétendue réformée de ne croire pas que je leur allègue ici les anabaptistes par une manière d'exagération, ou pour les rendre odieux : ces manières ne sont pas dignes de Chrétiens. Je soutiens, au pied de la lettre, que la doctrine qu'enseigne ici M. Claude, et que tous les protestants doivent enseigner avec lui, introduit l'anabaptisme. Car s'il faut tenir en suspens les actes de foi divine, jusqu'à ce qu'on ait lu l'Ecriture sainte, et qu'on soit instruit par soi-même; si tous les actes qui précèdent cette instruction ne sont pas des actes de Chrétiens, puisqu'ils n'ont pour fondement qu'une foi humaine : il faut, par la même raison, différer le baptême jusqu'à ce temps, et ne pas faire des Chrétiens qui, dans l'âge de raison, soient incapables de produire des actes de leur religion.

C'est en vain que M. Claude nous répond qu'il nous fera pour l'Eglise le même argument que nous lui faisons pour l'Ecriture ; car il faudrait, pour cela, que comme nous lui montrons un certain point, qui, même dans l'usage de la raison, précède nécessairement la lecture de l'Ecriture, il pût aussi nous en montrer un qui précédât les enseignements de l'Eglise : mais c'est ce qu'il ne trouvera jamais. Quoi qu'il fasse, nous lui marquerons toujours avant la lecture de l'Ecriture un certain point, qui est celui où l'Eglise nous la met en main : mais avant l'Eglise il n'y a rien; elle prévient tous nos doutes par ses instructions.

C'est une erreur de s'imaginer qu'il faille toujours examiner avant que de croire. Le bonheur de ceux qui naissent, pour ainsi dire, dans le sein de la vraie Eglise, c'est que Dieu lui ait donné une telle autorité, qu'on croit d'abord ce qu'elle propose, et que la foi précède ou plutôt exclut l'examen.

De demander maintenant par quel motif Dieu nous fait sentir l'autorité de son Eglise, c'est sortir visiblement de la question. Il ne manque pas de motifs pour attacher ses enfants à son Eglise, à laquelle il a donné des caractères si particuliers et si éclatants. Cela même, qu'elle est la seule, de toutes les sociétés qui sont au monde, à laquelle nul ne peut montrer son commencement, ni aucune interruption de son état visible et extérieur par aucun fait avéré, pendant qu'elle le montre à toutes les autres sociétés qui l'environnent, par des faits qu'elles-mêmes ne peuvent nier ; cela même est un caractère sensible, qui donne une inviolable autorité à la vraie Eglise. Dieu ne manque pas de motifs pour faire sentir à ses enfants ce caractère si particulier de son Eglise. Mais quels que soient ces motifs, et sans vouloir ici les étaler, parce que ce n'en est pas le lieu, il est certain qu'il y en a, puisqu'enfin il faut

pouvoir croire sur la parole de l'Église, avant que d'avoir lu l'Écriture sainte, et que dans la première instruction que nous recevons, sans nous parler de l'Écriture, on nous apprend à dire comme un acte fondamental de notre foi : *Je crois l'Église catholique.*

M. Claude nous dit que, pour autoriser la méthode par laquelle nous prétendons mettre la foi de l'Église comme le fondement de tout le reste, il faudrait dans le Symbole avoir commencé par dire, *Je crois l'Église*, au lieu qu'on y commence par dire, *Je crois en Dieu le Père, et en Jésus-Christ, et au Saint-Esprit.* Et il ne songe pas que c'est l'Église elle-même qui nous apprend tout le Symbole; c'est sur sa parole que nous disons, *Je crois en Dieu le Père, en Jésus-Christ son Fils unique*, et le reste; ce que nous ne pouvons dire avec une ferme foi, sans que Dieu nous mette en même temps dans le cœur que l'Église, qui nous l'enseigne, ne nous trompe pas. Après donc que nous avons dit sur sa parole, *Je crois au Père, et au Fils, et au Saint-Esprit*, et que nous avons commencé notre profession de foi par les personnes divines que leur majesté met au-dessus de tout, nous y ajoutons une sainte réflexion sur l'Église qui nous propose cette créance, et nous disons, *Je crois l'Église catholique.* A quoi nous joignons aussitôt, après toutes les grâces que nous recevons par son ministère, *la communion des saints, la rémission des péchés, la bienheureuse résurrection, et enfin la vie éternelle.*

C'est vouloir embrouiller les choses que de nous alléguer ici, avec M. Claude, l'Église grecque, l'arménienne, l'égyptienne, ou l'éthiopique, et celle des Cophtes, et tant d'autres qui ne se vantent pas moins d'être l'Église véritable que fait l'Église romaine. Ceux, dit-on, qui sont élevés dans ces Églises, en révèrent l'autorité : chacune de ces Églises a des sectateurs aussi zélés que la nôtre. Le zèle véritable et pur n'a point de marque sensible : chacun attribue le sien, comme nous faisons, à la grâce du Saint-Esprit; et se reposant sur l'autorité de l'Église où il se trouve, il dit que le Saint-Esprit se sert de cette autorité pour le conduire à la foi de l'Écriture, et à toutes les vérités du christianisme.

C'est à peu près l'objection de M. Claude : et c'est ainsi quelquefois que, lorsqu'on ne peut se débarrasser, on croit se sauver en tâchant de jeter les autres dans un embarras semblable au sien. Mais il ne gagnera rien par cette adresse : car enfin, pour quelle cause prétend-il combattre? est-ce pour l'indifférence des religions? Veut-il dire, avec les impies, qu'il n'y a pas une Église véritable où l'on agisse en effet par des mouvements divins? et sous prétexte que le démon, ou, si l'on veut, la nature, savent imiter, ou, pour mieux dire, contrefaire ces mouvements, soutiendra-t-il que ces mouvements sont partout imaginaires? A Dieu ne plaise : nous voulons tous deux éviter cet écueil. Il avouera donc avec moi qu'il y a une vraie Église, quelle qu'elle soit, où le Saint-Esprit agit; encore qu'à ne regarder que le dehors, on ne puisse pas toujours si aisément discerner qui sont ceux où il habite. Jusqu'ici nous sommes d'accord; voyons jusqu'où nous pourrons marcher ensemble. Nous convenons qu'il y a une vraie Église où le Saint-Esprit agit; nous convenons qu'il se sert de moyens extérieurs pour nous mettre la vérité dans le cœur; nous convenons qu'il se sert de l'Église et de l'Écriture Notre question est de savoir par où il commence, si c'est par l'Écriture ou par l'Église; si c'est, dis-je, par l'Écriture qu'il nous fait croire à l'Église, ou si c'est plutôt par l'Église qu'il nous fait croire à l'Écriture. Je dis que c'est par l'Église que le Saint-Esprit commence; et il faut bien qu'il soit ainsi, puisque constamment c'est l'Église qui nous met en main l'Écriture. M. Claude néanmoins me quitte ici, et commence à marcher tout seul; mais il tombe dès le premier pas dans le précipice. Car la peur qu'il a de reconnaître dans la vraie Église une infaillible autorité, et de croire que, sur la parole de l'Église, même véritable, on puisse faire un acte de foi divine et surnaturelle sur la vérité de l'Écriture, l'oblige à dire qu'il n'est pas possible de commencer la lecture de l'Écriture sainte par un tel acte de foi, et que tout acte de foi qui précède cette lecture est un acte de foi humaine. Voilà l'état déplorable où il met le Chrétien qui va lire l'Écriture sainte pour la première fois. M. Claude ne peut sortir de cet abîme sans revenir à l'endroit où il a commencé de me quitter, et dire ensuite avec moi qu'il y a une vraie Église, quelle qu'elle soit, dont le Saint-Esprit inspire d'abord la vénération aux vrais fidèles; que par cette vénération, qu'il leur met d'abord dans le cœur, il les attache à l'Écriture que cette Église leur présente; que cette Église exige aussi, de tous ceux qu'elle peut instruire, qu'ils adorent sur sa parole l'infaillible vérité de cette Écriture, et ne reconnaît pas pour ses enfants ceux qui n'ont pour cette Écriture qu'une foi humaine.

Mais, dit-on, l'Église romaine n'est pas la seule à s'attribuer cette autorité : l'Église grecque, et d'autres Églises, veulent aussi qu'on les en croie sur leur parole, et enseignent que c'est le moyen de lire l'Écriture sainte avec une soumission de foi divine. Eh bien ! s'il est ainsi, il ne reste plus qu'à choisir entre ces Églises. Mais dès là, et du premier coup, l'Église calvinienne est tombée : elle se dégrade elle-même, pour ainsi parler, du titre d'Église, puisqu'elle ne se sent pas assez d'autorité pour faire faire à tous ceux qu'elle commence à instruire un acte de Chrétien, et un acte de foi divine, pas même sur la vérité de l'Écriture; d'où on suppose qu'elle doit apprendre toutes les autres.

Mais M. Claude demande comment on

choisira entre ces Eglises. Sera-ce par enthousiasme? Ce serait par enthousiasme, comme je l'ai remarqué dans la conférence, si l'Eglise véritable n'avait pas ses caractères particuliers qui la distinguent des autres. Elle a, sans aller plus loin ni approfondir davantage, sa succession, où personne ne lui montrera par aucun fait positif, aucune interruption, aucune innovation, aucun changement. C'est de quoi nulle fausse Eglise ne se glorifiera jamais aussi clairement que la véritable, parce que s'en glorifiant elle se condamnerait visiblement elle-même. Il y aura donc toujours, dans l'instruction que l'Eglise véritable donnera à ses enfants sur son état, quelque chose que nulle autre secte ne pourra ni n'osera dire. C'est par là que nous convaincrions, s'il en était question, les Grecs, les Ethiopiens, les Arméniens et les autres sectes qui semblent à cet égard plus décevantes, à cause de l'apparence de succession qu'elles montrent; qui aussi leur donne lieu de s'attribuer avec un peu plus de fondement l'autorité de l'Eglise. Mais pour l'Eglise calvinienne, c'est fait d'abord, puisqu'elle n'a pas même une succession apparente et colorée, et qu'elle n'ose elle-même, comme nous venons de le voir par l'aveu de M. Claude, s'attribuer cette autorité, sans laquelle il ne peut y avoir ni d'instruction certaine, ni de fondement assuré d'une foi divine, ni enfin d'Eglise.

Ce serait donc bien en vain que nous perdrions ici le temps à disputer aux Egyptiens et aux Grecs la succession dont ils se vantent. Ce ne serait pas un grand travail, de leur marquer le point manifeste de leur innovation. Les prétendus réformés le savent aussi bien que nous, et eux-mêmes, quand ils veulent, ils le leur montrent. Ainsi, quand ils nous pressent de le faire, ce n'est pas qu'ils croient nous engager à une chose impossible, ou même obscure et difficile : mais c'est, en un mot, que dans une cause si mauvaise c'est toujours gagner quelque chose, que de se jeter à l'écart, et faire perdre la suite d'un raisonnement.

Ainsi j'ai eu raison de dire à Mlle de Duras, dans une des instructions de ce livre, que si quelqu'un, dégoûté de l'Eglise calvinienne, était tenté d'embrasser la religion des Cophtes, ou celle des Grecs, il serait temps alors de leur montrer dans ces Eglises ce point inévitable de leur nouveauté, qu'elles ne peuvent nier non plus que les autres sectes : mais que comme les calvinistes, à qui nous avons affaire, en convenaient, et que personne ne songeait à les quitter que pour venir à nous; quand nous obligions à les quitter, en montrant, de l'aveu de leur ministre, les énormes absurdités de leur doctrine, l'ouvrage était consommé, et tout le reste en cette occasion était inutile.

Et afin qu'on entende bien la méthode de la conférence, et l'état de la question qui y est traitée, il ne s'y agissait pas directement d'établir l'Eglise romaine, mais de montrer seulement qu'il y a une vraie Eglise, quelle qu'elle soit, à laquelle il se faut soumettre sans examiner : et au reste, que cette Eglise ne peut pas être la calvinienne, puisqu'elle-même veut qu'on examine après elle; ce qui lui fait avouer les absurdités que nous avons remarquées, et perdre par cet aveu le titre d'Eglise.

Cela fait, il ne s'agit plus de prêcher l'Eglise romaine, c'est-à-dire ce corps d'Eglise dont Rome est le chef; puisqu'à celui qui veut choisir entre deux Eglises, en exclure l'une, c'est établir l'autre, sans qu'il soit besoin pour cela de disputer davantage. Outre que l'Eglise romaine porte si évidemment ces beaux caractères de la vraie Eglise, qu'il n'y a guère d'homme de bon sens, même parmi nos réformés, qui ne convienne que s'il y a au monde une autorité à laquelle il faille céder, c'est celle de cette Eglise.

Mais en tout cas, quand on voit les absurdités qu'on est forcé d'avouer dans le calvinisme, faute d'avoir reconnu dans l'autorité de l'Eglise les véritables principes de l'instruction chrétienne, on se retire bientôt d'une Eglise dont la méthode et l'instruction est si manifestement défectueuse; et on est assez sollicité, par le reste de christianisme qu'on sent en son fond, à retourner à l'Eglise d'où on est sorti.

On voit, dans les discours de M. Claude, que, pressé par ce défaut d'autorité qui ruine toute l'instruction dans son Eglise, il affecte de réduire notre dispute à l'instruction des enfants, et qu'il croit trouver quelque avantage à faire dépendre cette instruction des parents et des nourrices, que l'on connaît plus dans cet âge que l'Eglise et ses ministres. Par ce moyen il croit nous cacher l'autorité de l'Eglise, dans les premiers exercices et les premiers actes que nous faisons de la foi, avant que d'avoir lu l'Ecriture sainte. Mais il fallait songer, premièrement, que l'argument que je lui faisais ne regardait pas seulement les enfants : les enfants ne sont pas les seuls Chrétiens qui n'ont pas lu l'Ecriture. M. Claude n'ignore pas qu'il n'y ait eu au commencement du christianisme, non pas des hommes particuliers, mais des nations entières, qui, au rapport de saint Irénée (21), n'avaient point l'Ecriture sainte, et, sans la lire, ne laissaient pas d'être de parfaits Chrétiens. Il s'agit donc entre nous, en général, de tous ceux qui n'ont pas lu l'Ecriture sainte, en quelque âge qu'ils soient, et de quelque manière qu'il soit arrivé qu'ils n'auront pas fait cette lecture. Car c'est de ceux-là, et, si l'on veut, c'est de ceux dont parle saint Irénée, ou de leurs semblables, que je demande sur la foi de qui ils croient l'Ecriture, et se préparent à la lire comme étant inspirée de Dieu. S'ils n'ont qu'une foi humaine, comme le dit M. Claude, ils ne sont pas Chrétiens; et s'ils ont une foi divine, comme il le faut

(21) Iren., lib. III, c. 4, p. 178.

avouer, à moins que de tomber dans une absurdité qui fait horreur, il est donc vrai que la foi divine, sans qu'on ait lu l'Ecriture, suit immédiatement la doctrine de l'Eglise, et en établit l'infaillible autorité. C'est sur cette autorité que tout Chrétien, qui prend en main l'Ecriture, commence par croire d'une ferme foi que tout ce qu'il y va lire est divin : et il n'attend pas qu'il ait tout lu, pour croire la vérité de cette Ecriture ; il croit le premier chapitre avant que d'avoir lu le second, et il croit le tout avant que d'avoir vu la première lettre et que d'avoir seulement ouvert le livre. Il ne forme donc pas sa foi par la lecture de l'Ecriture : cette lettre trouve la foi déjà formée ; cette lecture ne fait que confirmer à un Chrétien tout ce qu'il croyait déjà, et tout ce qu'il avait déjà trouvé dans la créance de l'Eglise. Il a donc cru avant toutes choses que l'Eglise ne le trompait pas, et c'est par là qu'il a commencé à faire des actes de Chrétien. Les enfants ne sont pas instruits par une autre voie. Quand ils écoutent leurs parents, c'est l'Eglise qu'ils écoutent, puisque nos parents ne sont nos premiers docteurs que comme enfants de l'Eglise. C'est pour cela que le Saint-Esprit nous renvoie à eux : *Interrogez votre père, et il vous l'annoncera : demandez à vos ancêtres, et ils vous le diront.* (*Deut.* XXXII, 7.) Saint Basile, un si grand théologien, se justifie, et tout ensemble il confond les hérétiques, en leur alléguant la foi de sa mère et de son aïeule sainte Macrine (22) ; et il imite saint Paul, qui loue Timothée d'avoir *une foi sincère, telle qu'elle s'était trouvée premièrement dans sa mère Eunice, et dans Loïde son aïeule.* (*II Tim.* I, 5.) C'est-à-dire que la doctrine doit toujours venir de main en main, et qu'il y aura toujours une vraie Eglise, à laquelle jamais personne ne pourra montrer son commencement, ni trouver dans son état ces marques d'interruption et de nouveauté que toutes les autres sectes portent sur leur front. Les parents chrétiens attachés à cette Eglise y attachent leurs enfants, et les mettent aux pieds de ses ministres pour y être instruits.

Il ne faut pas s'imaginer que les enfants en qui la raison commence à paraître, pour ne savoir pas arranger leurs raisonnements, soient incapables de ressentir l'impression de la vérité. On les voit apprendre à parler dans un âge plus infirme encore : de quelle sorte ils l'apprennent, par où ils font le discernement entre le nom et le verbe, le substantif et l'adjectif, ni ils ne le savent, ni nous, qui avons appris par cette méthode, ne le pouvons bien expliquer; tant elle est profonde et cachée ! Nous apprenons à peu près de même le langage de l'Eglise. Une secrète lumière nous conduit dans un état comme dans l'autre; là c'est la raison, et ici la foi. La raison se développe peu à peu, et la foi, infuse par le baptême, en fait de même. Il faut des motifs pour nous attacher à l'autorité de l'Eglise; Dieu les sait, et nous les savons en général : de quelle sorte il les arrange, et comment il les fait sentir à ces âmes innocentes, c'est le secret de son Saint-Esprit. Tant y a que cela se fait, et il est certain que c'est par là qu'il commence. Comme c'est là le premier acte de chrétien que nous faisons, et que c'est sur ce fondement que tout est bâti, c'est aussi ce qui subsiste toujours. Viendra le temps que nous saurons plus distinctement pourquoi nous croyons; et l'autorité de l'Eglise de jour en jour deviendra plus ferme dans notre esprit. L'Ecriture même fortifiera les liens qui nous y attachent : mais il en faudra toujours revenir à l'origine, c'est-à-dire à croire sur l'autorité de l'Eglise. En quelque âge que l'on soit, c'est par là que l'on commence à croire l'Ecriture : on continue aussi sur le même fondement; et saint Augustin était déjà consommé dans la science ecclésiastique, quand il a dit *qu'il ne croirait pas à l'Evangile, si l'autorité de l'Eglise catholique ne l'y obligeait* (23). Je pourrais, s'il en était question, montrer le même sentiment dans les autres Pères. C'est qu'il faut toujours remonter au premier principe, et c'est ce premier principe qui nous attache à l'Eglise. Qu'on ne nous reproche point ce cercle vicieux : L'Eglise nous fait croire l'Ecriture, l'Ecriture nous fait croire l'Eglise. Cela est vrai de part et d'autre à divers égards. L'Eglise et l'Ecriture sont tellement faites l'une pour l'autre, et s'assortissent l'une avec l'autre si parfaitement, qu'elles s'entre-soutiennent, comme les pierres d'une voûte et d'un édifice se tiennent mutuellement en état. Tout est plein, dans la nature, de pareils exemples. Je porte le bâton sur lequel je m'appuie : les chairs lient et couvrent les os qui les soutiennent; et tout s'aide mutuellement dans l'univers. Il en est ainsi de l'Eglise et de l'Ecriture. Il n'y avait qu'une Eglise, telle que Jésus-Christ l'a fondée, à qui on pût adresser une Ecriture telle que nous l'avons; c'est-à-dire qui osât promettre à l'Eglise où cette Ecriture avait été faite, une éternelle durée. Si quelqu'un reçoit l'Ecriture, par l'Ecriture je lui prouverai l'Eglise; qu'il reconnaisse l'Eglise, par l'Eglise je lui prouverai l'Ecriture; mais comme il faut commencer de quelque côté, j'ai fait voir assez clairement, par l'aveu de M. Claude, que si on ne commence par l'Eglise, la divinité de l'Ecriture et la foi qu'on y doit avoir est en péril. C'est pourquoi le Saint-Esprit commence notre instruction par nous attacher à l'Eglise : *Je crois l'Eglise catholique.* Parmi nos adversaires il faut tout examiner avant que de croire; et il faut examiner avant toutes choses l'Ecriture, par laquelle on examine tout le reste. Ce n'est pas assez d'en avoir lu quelques versets détachés, quelques chapitres, quelques livres : jus-

(22) Epist. 79, nunc 223, t. III.
(23) *Cont. Ep. fundam. Manich.*, n. 6, tom. VIII.

qu'à ce qu'on ait tout lu, tout conféré, tout examiné, la foi demeure en suspens, puisque c'est par cet examen qu'elle se forme. Parmi les vrais Chrétiens on croit d'abord : *Ta foi t'a sauvé*, dit Jésus-Christ(*Matth.* IX, 22). *Ta foi*, remarque Tertullien dans ce divin ouvrage des *Prescriptions*, *et non pas d'être exercé dans les Ecritures* (24). Il n'est pas besoin de passer par des opinions, par des doutes, par les incertitudes d'une foi humaine.« Je n'ai jamais changé, dit saint Basile (25): ce que j'ai cru dès l'enfance n'a fait que se fortifier dans la suite de l'âge. Sans passer d'un sentiment à un autre, je n'ai fait que perfectionner ce qui m'a été donné d'abord par mes parents. Comme un grain qu'on sème, de petit qu'il était devient grand, mais demeure toujours le même en soi, et sans changer de nature, il ne fait que prendre de l'accroissement : ainsi ma foi s'est accrue :.... et cela n'est pas un changement où l'on passe de ce qui est pis au meilleur ; mais un accomplissement de l'ouvrage déjà commencé, et la confirmation de la foi par la connaissance. » De cette sorte on ne passe pas, comme parmi nos réformés, d'un état de doute à un état de certitude ; ou, comme M. Claude aime mieux le dire, d'une foi humaine à une foi divine. La foi divine se déclare d'abord dès les premières instructions de l'Eglise ; et cela ne serait jamais, n'était que son infaillible autorité prévient tous nos doutes et tout examen.

C'est ainsi, comme dit saint Augustin, c'est ainsi, dis-je, que croient *ceux qui, ne pouvant parvenir à l'intelligence, mettent leur salut en sûreté par la simplicité de leur foi* (26). S'il fallait toujours examiner avant que de croire, il faudrait commencer par examiner si Dieu est, et écouter durant quelque temps, avec une espèce de suspension d'esprit, les raisonnements des impies, c'est-à-dire qu'il faudrait passer à la créance de la Divinité par l'athéisme, puisque l'examen et le doute en est une espèce. Mais non : Dieu a mis sa marque dans le monde, qui est l'œuvre de ses mains, et par cette marque divine il imprime, avant tous les doutes, le sentiment de la Divinité dans les âmes. De même il a mis sa marque dans son Eglise, ouvrage le plus parfait de sa sagesse. A cette marque, le Saint-Esprit fait reconnaître la vraie Eglise aux enfants de Dieu ; et ce caractère si particulier, qui la distingue de toute autre assemblée, lui donne une si grande autorité, qu'avant tous les doutes et toutes les opinions, on admet sans hésiter, sur sa parole, non-seulement l'Ecriture sainte, mais encore toute la saine doctrine. C'est ainsi que sont instruits les enfants de la vraie Eglise : ceux qui ont été élevés dans une Eglise étrangère, dès qu'ils sentent qu'elle vacille en quelque partie que ce soit de son instruction, doivent tendre les bras à l'Eglise, qui a raison de ne vaciller jamais, parce qu'elle n'a jamais ni varié, ni vacillé ; et ils sentent qu'il y faut rentrer, parce qu'il n'en fallait jamais sortir.

On peut juger maintenant si j'ai dû être embarrassé de la promesse que j'avais faite à Mlle de Duras de faire reconnaître à M. Claude au moment où, par les principes de sa religion, un Chrétien n'avait qu'une foi humaine sur la vérité de l'Ecriture. Comment pourrais-je être embarrassé d'une chose que M. Claude avoua dans la conférence, et qu'il avoue encore dans sa *Relation*, quoiqu'il ait affaibli et ma preuve et son aveu ? Il est vrai qu'il ne veut pas lâcher le mot de doute : mais je n'ai pas prétendu faire former à sa langue ces deux syllabes ; l'équivalent me suffit. C'est un assez grand excès de réduire le Chrétien, qui va lire l'Ecriture sainte, à être incapable d'une foi divine : se contenter en cet état d'une foi humaine, c'est toujours trop évidemment renoncer au Christianisme. J'ai donc manifestement ce que je voulais, de l'aveu de M. Claude. Que s'il dit que la foi humaine, qu'il nous vante ici, exclut le doute, et ressemble à celle qui nous fait croire qu'il y a une ville de Constantinople, ou qu'il y a eu autrefois un Alexandre, quoique nous ne le sachions que par des hommes : à la vérité, ce n'est pas assez pour un Chrétien, qui doit agir par le motif d'une foi divine ; mais c'en est toujours assez pour confondre M. Claude, puisque, selon cette réponse, l'Eglise aurait toujours une autorité égale à celle qu'a, pour ainsi dire, tout le genre humain, quand il dépose unanimement d'un fait sensible. Ainsi, de quelque manière que M. Claude nous explique sa foi humaine, la victoire de la vérité, que je soutenais, demeurera assurée, de son aveu : puisque, s'il dit que sa foi humaine exclut tout doute, il y suppose une vérité infaillible ; et s'il dit qu'elle laisse un doute, il aura enfin proféré ces fatales syllabes qu'il évitait. Dans une cause si assurée, si j'ai tremblé pour autre chose que pour le péril de ceux à qui je craignais de ne pouvoir, ou par ma faiblesse, ou par leur préoccupation, faire entrer la vérité assez avant dans le cœur, j'ai mal entendu la vérité que je défendais. Cependant, parce que j'ai dit, dans le récit de la conférence, qu'à l'endroit où M. Claude m'objecta l'Eglise grecque et les autres, je tremblai, dans l'appréhension qu'une objection proposée avec tant d'adresse et d'éloquence ne mît une âme en péril ; M. Claude a pris ce moment pour me faire paraître abattu. « Ici, » dit-il, « on peut dire avec vérité qu'on vit que l'esprit de M. de Condom n'était pas dans son état ordinaire, et que cette liberté qui lui est si naturelle diminua sensiblement. » Je veux bien dire à mon tour que mon tremblement, d'où on tire cet avantage, fut intérieur ; et j'ai peine à croire que M. Claude eût pu s'en apercevoir, si je ne l'avais raconté moi-même de bonne foi dans mon récit. Mais

(24) TERT., *De præsc.*, n. 14.
(25) Epist. 79, *Vide sup*

(26) *Cont. epist. Manich.*, n. 5.

qu'importe quel ait été ni l'effet ni le sujet de ma crainte? On dira, si l'on veut, que déconcerté par l'objection de M. Claude, j'ai voulu couvrir le désordre où je suis tombé visiblement, par le tremblement que je feins d'avoir pour le salut d'une âme qui attendait son instruction de mon secours. Je l'avouerai, si l'on veut, ou plutôt, pour ne point mentir, je le laisserai passer sans opposition. Je veux bien avoir tremblé devant M. Claude, pourvu que même en tremblant j'aie dit la vérité. Je l'ai dite : il n'y a qu'à voir quelles ont été mes réponses, et si j'en ai moins tiré de la bouche de M. Claude l'aveu que j'en prétendais. Après cela, plus j'aurai tremblé et plus j'aurai été faible, plus il sera assuré que c'est la vérité qui me soutenait.

Il y a un endroit de la conférence que M. Claude passe en quatre mots. C'est celui où je lui fis voir l'horrible état de son Eglise, qui s'établit, à l'exemple de toutes les fausses Eglises, en se séparant de tout ce qu'il y avait d'Eglises chrétiennes dans l'univers, et sans trouver aucune Eglise qui pensât comme elle dans le temps qu'elle s'établit : de sorte qu'elle ne tenait par aucune continuité, ni au temps qui précédait, ni à aucune Eglise chrétienne qui parût alors dans le monde. Ce fait passa pour constant ; et quelque court qu'ait été M. Claude dans le récit de cet endroit, il en dit assez pour faire voir qu'en avouant ce fait important, il a tâché seulement de couvrir la honte d'un tel état par l'exemple des apôtres, lorsqu'ils se séparèrent de la Synagogue.

Je ne répéterai pas ce que je dis sur ce sujet : on l'a vu dans la conférence ; et M. Claude, qui n'en rapporte qu'un mot, ne m'oblige à aucun nouvel éclaircissement. Mais je dirai seulement qu'il donne une idée bien fausse de cet endroit de la dispute. « La compagnie se leva, » dit-il, « et la conversation, qui continua encore quelque temps, devint beaucoup plus confuse, et il y fut parlé de diverses choses. » Je ne sais pourquoi M. Claude veut que notre conversation ait été confuse : elle ne le fut en aucun endroit, et le fut moins, s'il se peut, dans celui-ci que dans tous les autres. Il est vrai qu'on s'était levé, et qu'une partie des assistants s'étaient retirés ; mais nous demeurâmes de pied ferme, M. Claude et moi, l'un devant l'autre. Mlle de Duras parut avoir redoublé son attention ; et après tant de principes exposés, la dispute devint plus vive et plus concluante que jamais. Si on parla de diverses choses, ce ne fut pas vaguement, et tout tendait au même but. On le peut voir en lisant ; et si on ne veut pas m'en croire, quand M. Claude fera paraître sa *Relation*, on verra que ce peu qu'il dit demande naturellement tout ce que je récite. Tant y a, qu'il fut avéré que les prétendus réformés, en établissant leur Eglise, avaient fait tout le contraire de ce qu'ont toujours fait les orthodoxes, et précisément ce qu'ont fait tous les hérétiques ; et M. Claude, pressé sur cette matière, ne put, dans toute l'histoire du christianisme, marquer une seule Eglise vraiment chrétienne, fondée comme les Eglises de la nouvelle réforme.

On peut juger maintenant quelle apparence il y a que ce qu'ont fait tous les hérétiques, contre la pratique de tous les orthodoxes, puisse jamais être autorisé par l'exemple des apôtres lorsqu'ils se séparèrent de la Synagogue. Mais, comme M. Claude met le fort de sa défense dans cet exemple, je le prie d'ajouter aux faits constants que je lui ai allégués sur ce sujet, ces courtes réflexions : qu'encore que Jésus-Christ, autorisé de lui-même, n'eut besoin d'aucune suite pour se faire croire ; néanmoins, pour nous inculquer combien il est nécessaire à la véritable religion d'avoir une suite toujours manifeste, il a voulu, en venant au monde, y trouver une Eglise actuellement subsistante dans tout son état : qu'il est né, et qu'il a vécu dans cette Eglise actuellement subsistante, c'est-à-dire dans la Synagogue, et qu'il a tellement voulu former son Eglise au milieu d'elle, que même les saints apôtres, après son ascension et la descente du Saint-Esprit, ont persisté publiquement dans le service du temple, qui était alors la marque la plus authentique de communion : qu'on ne voit pas en effet, quoi qu'on pût ordonner contre eux, qu'ils s'en soient jamais retirés tant que le temple a subsisté, et que la Synagogue a pu conserver ou sa forme extérieure, ou même quelque apparence de son état ancien : que Dieu, qui voulait enfin que les siens fussent entièrement séparés d'avec les Juifs, avait auparavant éteint dans ce peuple ingrat, par une manifeste réprobation, avec le sacrifice et le sacerdoce, toutes les marques d'Eglise, en sorte qu'il parût que la Synagogue tombait plutôt en ruine avec son temple, que les enfants de Dieu ne s'en éloignaient : que loin de laisser alors aucune espérance à ce peuple, comme il avait fait autrefois dans l'ancienne transmigration et à la ruine du premier temple, il avait donné au contraire toutes les marque possibles d'une implacable fureur : qu'afin qu'une telle chute du peuple autrefois élu, et le divorce déclaré à la Synagogue autrefois épouse, ne pût donner le moindre prétexte de soupçonner à l'avenir aucun événement semblable, il avait fait dénoncer par tous ses prophètes cette chute et ce divorce futur, comme un exemple unique de sa colère, et avait protesté en même temps que rien de tel n'arriverait à cette Eglise, avec laquelle il faisait une alliance éternelle ; qu'avec tout cela, et encore que la réprobation de la Synagogue fût clairement expliquée dans l'Ecriture, et même que les apôtres, sans rien innover dans la doctrine, ne fissent que suivre celui que jusqu'à eux, sans aucune interruption, on avait toujours attendu ; néanmoins, parce qu'il y avait quelque rupture avec la Synagogue autrefois Eglise véritable, pour les autoriser dans cette action, il n'avait rien fallu de moins que Jésus-Christ présent sur la terre avec

toute l'autorité du Père éternel ; en un mot, que pour s'éloigner des sentiments de la Synagogue, quoique d'ailleurs convaincue par les Ecritures, il fallut que Jésus-Christ, la pierre angulaire, en qui tout devait être uni, parût visiblement avec les marques incontestables de sa mission. Je laisse maintenant à considérer si un exemple de cette nature peut donner quelque occasion de se séparer jamais de l'Eglise de Jésus-Christ; ou de dire que cette Eglise, fondée sur la pierre, dût tomber; ou que la succession, dont Jésus-Christ est la source, pût souffrir quelque interruption ; et si tout ne crie pas plutôt ici contre une telle entreprise.

Jusqu'ici nous avons vu ce qui regarde la conférence, et la manière dont M. Claude la raconte. Il faut maintenant considérer ce qu'il oppose aux instructions qui l'ont précédée.

Il y répond amplement dans l'écrit dont nous avons déjà parlé (27). Cet écrit n'a aucun titre, et il est fait en forme de lettre. Pour nous faire mieux entendre, donnons-lui un nom, et appelons-le la *Réponse manuscrite de M. Claude.* Comme on a vu que la conférence fut précédée de ma part de deux *Instructions* (28), dont la première établit la perpétuelle visibilité de l'Eglise, et la seconde éclaircit quelques objections tirées du *Livre des Rois* (29), M. Claude a suivi cette division. Il divise aussi sa réponse en deux parties : la première est subdivisée en quatre questions. Dans la première, il traite de l'Eglise universelle, dont il est parlé dans le Symbole, et me blâme de n'y avoir pas compris, avec tous les bienheureux esprits, les saints qui naîtront jusqu'à la fin du monde. Dans la seconde, il examine si l'Eglise peut être définie par sa communion extérieure, comme il suppose que je l'ai fait. Il parle dans la troisième de la perpétuelle visibilité de l'Eglise, et recherche dans la quatrième à quelle église appartiennent les promesses de Jésus-Christ, si c'est à celle que j'ai posée, ou à celle qu'il a établie. Il tire ensuite onze conséquences de la doctrine qu'il a expliquée, et passe à la seconde partie, où il soutient les passages du *Livre des Rois.* Voilà l'idée de son ouvrage.

C'est dans ces quatre questions et dans ces onze conséquences, qu'il attaque de toute sa force la doctrine que j'ai enseignée sur la perpétuelle visibilité de l'Eglise : mais on va voir qu'il ne l'a pu faire qu'après s'en être formé une fausse idée.

Pour montrer que l'Eglise dont il est parlé dans le Symbole devait être toujours visible, j'ai dit que « tous les Chrétiens entendaient par le nom d'Eglise une société qui fait profession de croire la doctrine de Jésus-Christ, et de se gouverner par sa parole ; d'où il s'ensuit qu'elle est visible (30), » et liée par une communion sensible et extérieure. Voilà comme j'ai d'abord posé ma thèse, et c'est aussi ce que j'avais à établir.

Il ne s'agissait pas, comme M. Claude le suppose, de donner une parfaite définition de l'Eglise, ni d'en établir l'union intérieure par le Saint Esprit, par la foi, par la charité : c'est chose dont nous convenons ; et la question n'étant que des marques extérieures de cette union, j'avais tout fait en montrant que ces marques extérieures sont inséparables de l'Eglise, et par conséquent qu'elle est toujours visible.

Cependant sur ce que j'ai dit, qu'on entend par le mot d'Eglise *une société qui fait profession de croire la doctrine de Jésus-Christ,* M. Claude me veut faire accroire dans toute sa réponse manuscrite, mais principalement dans la deuxième et quatrième question, que je regarde l'Eglise comme une société *simplement extérieure,* constituée en son essence par *une simple profession de croire,* sans croire en effet, *dont toute la nature et l'essence consiste en de simples dehors, et en des apparences, sans réalité :* dont l'unité *n'est qu'une unité de profession, une unité extérieure, en sorte que l'intérieure n'y soit que par accident ; et que quand il n'y aurait ni fidèles ni justes, et qu'elle fût toute composée d'hypocrites, elle ne laisserait pas d'être la vraie Eglise de Jésus-Christ.*

Voilà en effet une affreuse idée de l'Eglise, et je ne m'étonne pas que M. Claude en ait horreur : aussi est-elle autant éloignée de mon esprit et de l'esprit de tous les Catholiques, que le ciel l'est des enfers ; et je ne sais comment M. Claude a pu lire mes *Instructions,* sans y voir tout le contraire de ce qu'il m'impose.

Puisque le lecteur a maintenant ces *Instructions* devant les yeux, je le prie de les repasser dans cet imprimé. Il y trouvera, à la vérité, qu'il est de l'essence de l'Eglise d'être visible par la prédication et par les sacrements ; mais il y trouvera aussi « que les élus et les saints en sont la plus noble partie ; qu'ils y sont sanctifiés, qu'ils y sont régénérés, souvent même par le ministère des réprouvés ; qu'il ne les faut pas considérer comme faisant dans l'Eglise un corps à part, mais comme en faisant la plus belle et la plus noble partie (31). »

On y trouvera qu'il est de l'essence de l'Eglise « parce qu'elle est sainte, d'enseigner toujours constamment, et sans varier, une sainte doctrine, » mais on trouvera aussi « que cette sainte doctrine, qu'elle ne cesse d'enseigner, enfante continuellement des saints dans son unité, et que c'est par cette doctrine qu'elle instruit, et entretient dans son sein les élus de Dieu (32). » Est-ce là ce qu'on appelle une simple profession de la doctrine de Jésus-Christ sans réalité, et un pur amas d'hypocrites ?

(27) Sup., *Avert.*, et *Réfl.*, col. 92, 93.
(28) Sup., col. 40.
(29) Sup., col. 27, 28.
(30) *Vide* sup., col. 40 et seq.
(31) Sup., col. 20.
(32) Sup., col. 19 et seq.

On y trouvera que l'enfer ne peut prévaloir contre la société visible et extérieure de l'Eglise ; mais on y trouvera aussi que c'est à cause « qu'il ne peut pas prévaloir contre les élus, qui sont la partie la plus pure et la plus spirituelle de cette Eglise (33). » C'est, dis-je, pour cela « que ne pouvant prévaloir contre les élus, il ne peut non plus prévaloir contre l'Eglise qui les enseigne, où ils confessent l'Evangile, et où ils reçoivent les sacrements. » Ainsi, loin qu'on puisse croire que cette Eglise, qui subsiste éternellement, puisse, selon nos principes, subsister sans les élus ; on voit au contraire que nous regardons les élus comme faisant la partie la plus essentielle et la force de cette Eglise.

On y trouvera qu'il est de l'essence de l'Eglise, jusqu'à la résurrection générale, d'avoir le ministère ecclésiastique qui la rend visible (34) : mais on y trouvera aussi que l'effet de ce ministère est d'amener les enfants de Dieu à la parfaite stature de Jésus-Christ, c'est-à-dire à la perfection qui, après les avoir rendus saints, les rendra glorieux en corps et en âme.

Enfin, on y trouvera « la communion extérieure ou intérieure des fidèles avec Jésus-Christ, et des fidèles entre eux : communion intérieure par la charité, et dans le Saint Esprit qui nous anime ; mais en même temps extérieure dans les sacrements, dans la confession de la foi, et dans tout le ministère extérieur de l'Eglise (35). »

De là je conclus que « ce n'est pas seulement la société des prédestinés qui subsistera à jamais : mais que c'est le corps visible où sont renfermés les prédestinés, qui les prêche, qui les enseigne, qui les régénère par le baptême, qui les nourrit par l'Eucharistie, qui leur administre les clefs, qui les gouverne, et les tient unis par la discipline, QUI FORME EN EUX JÉSUS-CHRIST ; c'est ce corps visible qui subsistera éternellement. »

On voit par là que, loin de faire une Eglise dont la communion soit purement extérieure de sa nature, et *intérieure seulement par accident*, le fond de l'Eglise est au contraire la communion intérieure dont la communion extérieure est la marque ; et que l'effet de cette marque est de désigner que les enfants de Dieu sont gardés et renfermés sous ce sceau. On voit aussi que les élus sont la fin dernière pour laquelle tout se fait dans l'Eglise, et ceux à qui doit servir principalement tout son ministère ; de sorte qu'ils font la partie la plus essentielle, et, pour ainsi dire, le fond même de l'Eglise.

Si donc j'ai plus parlé de la communion extérieure que de la communion intérieure de l'Eglise, on voit bien que ce ne peut être que pour la raison que j'ai dite ; c'est-à-dire, que les prétendus réformés demeurant d'accord avec nous que le fond, pour ainsi parler, de l'Eglise, était son union intérieure, je n'avais à établir que l'extérieure, dont ces messieurs nous contestent la nécessité.

Ainsi lorsque j'ai dit d'abord, dans mon *Instruction*, que l'Eglise était la société qui confessait la vraie foi, M. Claude devait entendre que cette confession de la bouche n'excluait pas la créance du cœur, mais la supposait plutôt dans la partie vivante et essentielle de l'Eglise, dont je ne parlais pas alors, parce que ce n'était pas la question que j'avais à proposer et à résoudre. Conclure de ce silence que je n'admets point d'autre union essentielle au corps de l'Eglise que cette union extérieure, c'est de même que si quelqu'un ayant entrepris d'expliquer seulement ces ligatures extérieures qui tiennent le corps humain uni au dehors, et renferment, pour ainsi parler, dans une même continence avec les membres vivants, les ongles, les cheveux, les humeurs peccantes, et même les membres morts qui ne seraient pas encore retranchés du corps, on lui faisait accroire qu'il ne connaît dans le corps humain aucun autre principe d'union ; et dire, sous ce prétexte, que selon les principes de cet homme, il pourrait y avoir un corps humain qui ne serait que cheveux, et ongles, et membres pourris, et humeurs peccantes, sans qu'il y eût en effet rien de vivant : c'est ce que fait M. Claude lorsqu'il conclut, de mon discours, que l'Eglise de Jésus-Christ pourrait n'être qu'un amas de méchants et d'hypocrites.

Mais ceci s'éclaircira davantage dans la suite, par les propres principes de M. Claude : il me suffit en cet endroit de lui faire voir que cette Eglise purement extérieure, qu'il appelle l'Eglise des cardinaux Bellarmin et du Perron, et de M. de Condom, est une Eglise qui ne subsiste que dans sa pensée ; et on peut croire, par la manière dont il a jugé de mes sentiments, qu'il n'a pas mieux entendu ceux de ces illustres cardinaux.

Pour montrer que le mot d'*Eglise* signifie dans le Symbole des apôtres une Eglise visible, j'ai posé pour fondement que, dans une confession de foi, telle qu'était ce Symbole, les mots étaient employés en leur signification la plus naturelle et la plus simple ; et j'ai ajouté que le mot d'*Eglise* signifiait si naturellement l'Eglise visible, que les prétendus réformés, auteurs de la chimère d'Eglise invisible, dans toute leur Confession de foi, n'employaient jamais en ce sens le mot d'*Eglise*, mais seulement pour exprimer l'Eglise visible revêtue des sacrements, et de la parole, et de tout le ministère public. On peut voir les passages de cette confession de foi que j'ai rapportés (36), avec les conséquences que j'en ai tirées.

Ce n'est pas moi qui ai fait le premier

(33) *Vide* sup., col. 20.
(34) Sup., col. 22.
(35) Sup., col. 23.
(36) Sup., col. 17.

cette remarque : elle est d'un synode national des prétendus réformés. Ces messieurs qui avaient tant prêché l'Eglise invisible, et qui, pressés sur la succession, avaient appuyé sur ce fondement l'invisible succession dont ils se servaient, furent étonnés de n'en avoir pas dit un seul mot dans leur Confession de foi, où au contraire le mot d'*Eglise* se prend toujours pour l'Eglise visible. Surpris de ce langage si naturel aux Chrétiens, mais si peu conforme aux principes de leur réforme, ils firent ce décret en 1603, dans le *synode de Gap*, au chapitre qui a pour titre, *Sur la confession de foi* (37). C'est par où commencent tous les synodes; et la première chose qu'on y fait, est de revoir cette Confession de foi; ce qui donnait lieu aux imprimeurs de la réimprimer avec ce titre défendu dans les synodes (38) : *Confession de foi des Eglises réformées, revue et corrigée par le synode national.* Mais venons au décret de Gap : en voici les termes : « Les provinces seront exhortées de peser aux synodes provinciaux en quels termes l'art. 25 de la Confession de foi doit être couché, d'autant qu'ayant à exprimer ce que nous croyons touchant l'Eglise catholique, dont il est fait mention au Symbole, il n'y a rien en ladite Confession qui se puisse prendre que pour l'Eglise militante et visible; comme aussi au 29e article, elles verront s'il est bon d'ajouter le mot *pure* à celui de *vraie Eglise*, qui est audit article : et en général tous viendront préparés sur les matières de l'Eglise. »

Nous avons rapporté la substance de cet article 25 (39). On peut voir dans le même endroit les articles 26, 27 et 28. Et pour l'article 29, il porte que « la vraie Eglise doit être gouvernée selon la police que Notre-Seigneur Jésus-Christ a établie, c'est qu'il y ait des pasteurs, des surveillants et des diacres, afin que la pure doctrine ait son cours, et que les assemblées se fassent au nom de Dieu. »

L'addition du mot de *pure Eglise*, qu'on délibérait d'ajouter à celui de *vraie*, est fondée sur une doctrine des prétendus réformés, qui dit qu'une *vraie Eglise* peut n'être pas *pure*, parce qu'avec les vérités essentielles elle peut avoir des erreurs mêlées, je dis même des erreurs grossières et considérables contre la foi; et c'est un des mystères de la nouvelle réforme, que M. Claude nous expliquera bientôt : mais ce n'est pas ici de quoi il s'agit. Ce qu'il y a d'important, c'est que ces gens, qui se disent envoyés de Dieu pour ressusciter la pure doctrine de l'Evangile, ayant à expliquer, comme ils le déclarent eux-mêmes dans leur Confession de foi, *l'Eglise dont il est fait mention dans le Symbole*, n'avaient néanmoins parlé que de *l'Eglise militante et visible*. J'en dirais bien la raison; c'est que *cette Eglise, dont il est fait mention dans le Symbole*, est en effet l'Eglise visible; c'est que le mot d'*Eglise* naturellement emporte cette visibilité, et que le mot de *catholique*, bien loin d'y déroger, la suppose; c'est que dans une confession de foi il arrive souvent de parler suivant les idées naturelles que les mots portent avec eux, plutôt que selon les raffinements et les détours qu'on invente pour se tirer de quelque difficulté. Ainsi l'Eglise invisible ne se présenta point du tout à nos réformés, lorsqu'ils dressèrent leur Confession de foi; le sens d'Eglise visible y parut seul; on ne vit rien en cela que de naturel jusqu'en 1603. En 1603 on se réveilla; on commença à trouver étrange qu'une Eglise qui fondait sa succession sur l'idée d'Eglise invisible, et d'Eglise des prédestinés, n'en eût pas dit un seul mot dans sa Confession de foi, et eût laissé pour constant que la signification naturelle du mot d'*Eglise*, emportait toujours une société visible; de sorte qu'à bien parler, on ne pouvait plus montrer la suite de l'Eglise sans montrer la suite de sa visibilité : chose entièrement impossible à la nouvelle réforme. C'est ce qui portait tout le synode à vouloir retoucher à cet article, et à exhorter les provinces à venir *prêtes sur les matières de l'Eglise*, qu'on n'avait jamais bien entendues parmi les nouveaux réformés, qu'on n'y entend pas encore, et qui feront catholiques tous ceux qui sauront les bien entendre.

Mais c'était une affaire bien délicate de retoucher à cet article. C'était réveiller tous les esprits; c'était trop visiblement marquer le défaut, et donner lieu aux imprimeurs de mettre plus que jamais, *Confession revue et corrigée.* Ainsi en 1607, au synode de la Rochelle, « on résolut de ne rien ajouter ou diminuer aux articles 28 et 29, et ne toucher de nouveau à la matière de l'Eglise. » Par la décision de ce synode, la seule Eglise visible paraît dans la Confession de foi des prétendus réformés : l'Eglise invisible n'y a point de part, et on se tire comme on peut des conséquences.

Celle que je tire est fâcheuse (40) : car si l'Eglise ne paraît que comme visible dans la Confession de foi des prétendus réformés, et que d'ailleurs ils nous vantent cette Confession de foi comme conforme en tout point à l'Ecriture, il faut qu'ils nous disent que cette manière d'expliquer l'Eglise vient de l'Ecriture, et que c'est de l'Ecriture qu'elle a passé naturellement dans le langage ordinaire des Chrétiens, dans les confessions de foi et par conséquent dans le Symbole, qui, de toutes les confessions de foi, n'est pas seulement la plus autorisée, mais encore la plus simple.

M. Claude nous répond (41) *que l'usage change; que par la suite des temps les noms s'éloignent souvent de leur première et natu-*

(37) *Syn. de Gap. sur la Conf. de foi*, art. 5
(38) *Syn. de Privas*, 1612.
(39) Sup., col 17.

(40) *Vide* sup., col. 16, 17.
(41) *Rép. man.*, q. 1.

*relle signification;* et qu'au reste, quand il serait vrai, comme je l'ai dit, que *le mot d'Eglise pris simplement* signifierait *l'Eglise visible*, le mot d'*universelle* changerait cette signification. Mais il ne nous échappera pas par ce subterfuge ; car il nous demeure toujours un raisonnement accablant pour toute la réformation prétendue. Le voici, tiré des propres principes qu'elle pose. Le mot d'*Eglise* doit se prendre dans la Confession de foi de l'Eglise prétendue réformée, comme il se prend naturellement dans l'Ecriture; autrement, dans un article fondamental de la religion chrétienne, cette Confession de foi ne se serait point conformée, comme elle s'en vante, à l'Ecriture sainte. Or, dans cette confession de foi le mot d'*Eglise* se prend pour une société visible; cette proposition est avouée dans le synode de Gap, comme nous venons de le voir. C'est donc ainsi que le mot d'*Eglise* se prend naturellement dans l'Ecriture. Mais il se prend dans le Symbole au même sens qu'il se prend dans l'Ecriture ; M. Claude et les protestants ne le nieront pas : il se prend donc également et dans l'Ecriture et dans le Symbole pour une Eglise visible; et le terme de *catholique* ou d'*universelle*, mis dans le Symbole comme M. Claude l'avoue (42), pour distinguer tout le corps de l'Eglise vraiment chrétienne, répandue par toute la terre, *de toutes les fausses Eglises et de toutes les Eglises particulières*, loin de rendre l'Eglise invisible, la rend d'autant plus visible, qu'elle la sépare plus visiblement de toutes les fausses Eglises, et met expressément dans son sein toutes les Eglises particulières, si visibles et si marquées par leur commune profession de foi, et par leur commun gouvernement.

Mais sans disputer davantage, nous n'avons qu'à écouter M. Claude, et entendre ce qu'il nous accorde, dans sa réponse manuscrite, sur la perpétuelle visibilité de l'Eglise. Et plût à Dieu que je pusse ici transcrire tout cet ouvrage! on y verrait bien des choses favorables à notre doctrine, que je ne puis bien faire entendre que lorsqu'il sera public. Mais ce n'est pas à moi à le publier, et je me suis contenté de transcrire au long, autant qu'il a été nécessaire, les passages que l'on va voir, tels que je les ai trouvés dans le manuscrit de M. le duc de Chevreuse, avoué, comme je l'ai dit, par M. Claude lui-même.

Que si l'on trouve qu'il parle de l'Eglise d'une manière nouvelle dans la réformation prétendue, il ne faut point sur cela faire d'incident, pour deux raisons. La première, parce qu'il est vrai qu'il a enseigné à peu près la même doctrine dans ses autres livres, quoiqu'il l'ait ici expliquée plus à fond et avec plus d'ordre que jamais. La seconde, c'est qu'il prétend ne rien dire de nouveau : chose dont nous devons nous réjouir, n'y ayant rien de plus désirable que de voir accroître le nombre des principes et des articles dont nous convenons

Entrons donc de tout notre cœur dans ce dessein charitable : voyons de quoi M. Claude convient avec nous, et rapportons sa doctrine dans le même ordre dont il la propose dans sa troisième et quatrième question, et ensuite dans ses onze conséquences.

Ce que je trouve d'abord est « qu'il est constant qu'encore que la vraie Eglise soit mêlée avec les méchants dans une même confession, elle ne laisse pas d'être visible dans le mélange, comme le bon froment avec l'ivraie dans un même champ, et comme les bons poissons le sont avec les mauvais dans un même rets. » Cela va bien ; poursuivons. « Ce mélange empêche bien le discernement juste des personnes : mais il n'empêche pas le discernement ou la distinction des ordres des personnes, même avec certitude. Nous ne savons pas certainement quels sont en particulier les vrais fidèles, ni quels sont les hypocrites : mais nous savons certainement qu'il y a de vrais fidèles, comme il y a des hypocrites; ce qui suffit pour faire la visibilité de la vraie Eglise. » J'écoute ceci avec joie : assurément nous avancerons. M. Claude nous donne déjà *pour constant* qu'il y aura toujours un corps visible, dont on pourra dire : *Là sont les vrais fidèles.*

Je continue à lire sa *Réponse*, et je trouve qu'il me reprend d'imputer aux prétendus réformés, qu'ils ne croient pas que le corps où Dieu a mis, selon saint Paul, *les uns apôtres, les autres docteurs, les autres pasteurs*, et le reste, soit l'Eglise de Jésus-Christ. Que je suis aise d'être repris, pourvu que nous avancions! Tant y a qu'il est constant que le corps de Jésus-Christ, qui est l'Eglise, sera toujours composé de pasteurs, de docteurs, de prédicateurs, et aussi de peuples : il est donc par conséquent toujours très-visible, et la suite des pasteurs, aussi bien que celle du peuple, y doit être manifeste.

M. Claude confirme ici son discours par un passage de M. Mestresat, qui décide *qu'il ne faut pas chercher l'Eglise de Dieu hors de l'état visible du ministère et de la parole.* Tant mieux ; et je suis ravi que M. Claude trouve dans son Eglise beaucoup de sectateurs de cette doctrine.

J'avais eu peur que les ministres ne voulussent pas trouver l'Eglise visible dans ce passage de saint Paul aux Ephésiens (43), où l'Eglise nous est proposée *sans ride et sans tache* (*Ephes.* v, 27); et je m'étais mis en peine de prouver que cette Eglise, marquée par saint Paul, *était visible*, puisqu'elle était *lavée par le baptême et par la parole.* M. Claude entre d'abord dans mon sentiment. Il dit que dans ce passage il faut entendre à la vérité *l'Eglise qui est déjà au ciel, mais aussi l'Eglise visible qui est sur la terre*, comme ne faisant ensemble *qu'un même corps;* et il cite encore ici M. Mestresat. Je

(42) *Rép. man.*, q. I.

(43) *Vide sup.*, col. 18.

reçois cette doctrine ; et si quelqu'un de nos réformés, fût-ce M. Claude lui-même, m'objecte jamais qu'il ne faut pas tant appuyer sur la visibilité de l'Eglise, puisqu'il y a du moins une partie de cette Eglise qui est invisible, c'est-à-dire celle qui est dans le ciel, je répondrai que cela ne doit point nous embarrasser, puisqu'enfin, par cette doctrine de M. Mestresat et de M. Claude, étant en communion avec la partie visible de l'Eglise, je suis assuré d'y être aussi avec la partie invisible qui est déjà dans le ciel avec Jésus-Christ ; de sorte qu'il est bien certain que tout se réduit enfin à la visibilité.

M. Claude passe de là aux objections qu'on peut faire, et il décide d'abord *que la visibilité de l'Eglise est une visibilité de ministère.* Il faudra donc à la fin que, comme il reconnaît dans l'Eglise une perpétuelle visibilité, il en vienne à nous montrer une succession dans le ministère, et, en un mot, une suite de légitimes pasteurs.

Il s'objecte *que le ministère est commun aux bons et aux méchants*, d'où il semble qu'on pourrait conclure, contre sa doctrine, que les bons et les méchants composent l'Eglise. Et il répond, « que si dans l'usage le ministère est commun aux bons et aux méchants, ce n'est que par accident, et par la fraude de l'ennemi ; que de droit il n'appartient qu'aux vrais fidèles, et que la surnaturelle destination n'est que pour eux. » Tout cela est clair, excepté ce mot : *le ministère n'appartient de droit qu'aux vrais fidèles.* Car, comme on pourrait entendre par là qu'il n'y a que les vrais fidèles qui soient pasteurs légitimes, on tomberait dans l'inconvénient d'avoir à examiner chacun en particulier si les pasteurs en effet sont de vrais fidèles, et de croire qu'ils cessent d'être pasteurs quand ils cessent d'être gens de bien, fût-ce sans scandale : pernicieuse doctrine de Viclef, qui mettrait toute l'Eglise en confusion ! En éloignant ce mauvais sens, qui ne peut pas être de l'esprit de M. Claude, je lui avoue tout ce qu'il avance ; car sans doute il n'est pas du premier dessein de Jésus-Christ qu'il y ait des ministres trompeurs : cela n'arrive que par la malice de l'ennemi. La destination du ministère est pour les vrais fidèles ; Jésus-Christ ne l'a pas établi pour appeler dans l'Eglise des trompeurs et des hypocrites ; qui en doute ? Mais néanmoins ces trompeurs et ces hypocrites peuvent être assez de l'Eglise pour y être pasteurs légitimes : et les vrais fidèles ayant à vivre jusqu'à la fin des siècles sous l'autorité de ce ministère mêlé, il faudra donc, sans examiner si les ministres sont bons ou mauvais, nous en montrer une suite toujours manifeste, sous laquelle se soit conservé le peuple de Dieu.

Plus je continue ma lecture, plus je trouve cette vérité évidemment déclarée. Car, entrant dans la quatrième question, je remarque bien que M. Claude y prétend montrer que les passages où Jésus-Christ promet à l'Eglise de la conserver toujours sur la terre, regardent uniquement la société des vrais fidèles : mais il ne laisse pas d'avouer toujours également que cette Eglise ne cesse jamais d'être visible, et que Jésus-Christ l'a ainsi promis.

J'ai prétendu démontrer l'Eglise visible dans ces paroles : *Tu es Pierre, et sur cette pierre j'établirai mon Eglise, et les portes d'enfer ne prévaudront point contre elle.* (*Matth.* XVI, 18.) On a pu voir les raisons dont je me suis servi pour le prouver (44). M. Claude reçoit cette doctrine avec ses preuves, et il avoue que « l'Eglise dont il est parlé dans ce passage est en effet une Eglise confessante, une Eglise qui publie la foi, une Eglise à qui Jésus-Christ a donné un ministère extérieur, une Eglise qui use du ministère des clefs, et qui lie et délie ; une Eglise par conséquent qui a un extérieur et une visibilité. » C'est une telle Eglise que Jésus-Christ a promis en cet endroit de conserver toujours sur la terre ; M. Claude ne peut pas souffrir qu'on lui dise *qu'elle cesse d'être*, et ainsi elle est toujours avec tout ce ministère, qui lui est essentiel : ce qui fait que M. Claude conclut avec moi (45), « que le ministère ecclésiastique durera, sans discontinuer, jusqu'à la résurrection générale ; » et qu'il avoue sans peine que cette promesse de Jésus-Christ, *Je serai toujours avec vous* (*Matth.* XXVIII, 20), regarde la perpétuité du ministère ecclésiastique. « Jésus-Christ promet, » dit-il, « d'être avec l'Eglise, de baptiser avec elle, et D'ENSEIGNER AVEC ELLE, SANS INTERRUPTION, JUSQU'A LA FIN DU MONDE. » Il y aura donc toujours des docteurs avec lesquels Jésus-Christ enseignera, et la vraie prédication ne cessera jamais dans son Eglise.

Mais ce ministère durera-t-il toujours si pur, que personne n'y soit admis que des gens de bien ? Nous avons vu que M. Claude ne le prétend pas. En effet, il n'y a point de promesse de cette perpétuelle pureté : la promesse est que, quelles que soient les mœurs de ses ministres, Jésus-Christ agira toujours, baptisera toujours, ENSEIGNERA TOUJOURS avec eux ; et l'effet de ce ministère, quoique mêlé, sera tel, que sous son autorité « l'Eglise sera toujours visible, non pas à la vérité, dit M. Claude, d'une vue distincte, qui aille jusqu'à dire avec certitude : Tels et tels personnellement sont vrais fidèles, mais d'une vue indistincte, qui est pourtant CERTAINE, et qui va jusqu'à dire : Les vrais fidèles de Jésus-Christ sont là, savoir, DANS CETTE PROFESSION EXTÉRIEURE. »

N'appelons pas, si l'on veut, du nom d'*Eglise toute cette profession extérieure :* abstenons-nous de ce nom, puisque M. Claude y répugne ; et comme de vrais Chrétiens raisonnables et pacifiques, tâchons de convenir de la chose. *Cette profession extérieure*, qu'on peut toujours désigner, et, pour ainsi

(44) *Vide* sup., col. 20, 21

(45) *Ibid.*, col. 22, 23.

dire, montrer au doigt, est mêlée de bons et de mauvais; le ministère qui la gouverne est mêlé aussi. M. Claude convient de tout cela : on peut dire néanmoins, sous ce ministère et *dans cette profession extérieure sont les vrais fidèles;* c'est ce que nous venons d'entendre de la bouche du même ministre. Si donc, selon sa doctrine, la société des vrais fidèles subsiste toujours, et toujours demeure visible sur la terre; si on la peut toujours montrer dans une profession extérieure, et que ce soit là seulement qu'elle soit visible, comme M. Claude le dit : il s'ensuit non-seulement que les vrais fidèles seront toujours sur la terre, mais que cette profession, mêlée de bons et de mauvais, où on trouve ces vrais fidèles, où on les montre, où on les désigne, sera toujours; aussi c'est de quoi nous convenons avec M. Claude. Mais comme tous ces passages sont dispersés deçà et delà dans sa *Réponse*, en voici un où il a pris soin de tout ramasser.

C'est après sa quatrième question, et dans sa septième conséquence, que ce ministre tâchant d'expliquer l'article 31 de la Confession de foi, où il est dit que *de nos jours*, et avant la réformation, *l'état de l'Eglise était interrompu*, il distingue l'état de l'Eglise, *interrompu* pour un temps, d'avec l'Eglise, qui jamais n'est interrompue, selon ses principes; et il définit ainsi l'Eglise : « L'Eglise, dit-il, c'est les vrais fidèles qui font profession de la vérité chrétienne, de la piété, et d'une véritable sainteté, sous un ministère qui lui fournit les aliments nécessaires pour la vie spirituelle, sans lui en soustraire aucun. » Nous découvrirons en son lieu le secret de ces aliments spirituels. En attendant, convenons avec M. Claude que l'Eglise subsiste toujours, et subsiste toujours visible, puisque par sa définition elle n'est autre chose « que les vrais fidèles qui FONT PROFESSION DE LA VÉRITÉ CHRÉTIENNE sous le ministère ecclésiastique. » Voilà un fondement inébranlable. Voyons ce que nous pourrons bâtir dessus; mais avant que de bâtir, nous allons voir tomber les objections.

M. Claude m'objecte premièrement qu'en vain je veux établir ma société composée de bons et de mauvais, et son éternelle durée, sur ces promesses inviolables de Jésus-Christ : *Tu es Pierre;* et, *je suis toujours avec vous.* Ce n'est point, dit-il (46), *des méchants qu'il peut être dit que l'enfer ne prévaudra point contre eux;* ce n'est point *avec des méchants et des hypocrites que* Jésus-Christ *a promis d'être toujours*, et ces promesses ne regardent que les vrais fidèles. Ajoutons, selon les principes de M. Claude, que si ces promesses ne regardent que les vrais fidèles, elles les regardent du moins dans ce ministère et dans cette profession extérieure : l'objection en même temps sera résolue. Car enfin, si les vrais fidèles doivent toujours être démontrés et toujours être visibles, selon M. Claude, dans cette profession extérieure, où les bons sont mêlés avec les méchants; il s'ensuit que ce composé, de quelque nom qu'on l'appelle paraîtra toujours sur la terre. Or, nul ne peut s'assurer qu'une société subsiste toujours, et toujours dans un état visible, si Dieu ne l'a promis. Ses promesses regardent donc même ce mélange; et non-seulement les vrais fidèles, mais avec eux toute la société où ils doivent, selon ses décrets, toujours paraître. Par conséquent, il nous faut entendre ces promesses de Jésus-Christ autrement que M. Claude ne l'enseigne. Les promesses de Jésus-Christ ne regardent pas les méchants tout seuls, ni pour l'amour d'eux : s'il ne disait que cela, il aurait raison ; mais ces promesses, que Jésus-Christ fait à ses fidèles, enferment aussi les méchants qui sont mêlés avec eux. Quand Dieu promettait par ses prophètes à l'ancien peuple de lui donner des moissons abondantes, avec le grain il promettait aussi la paille; et conserver la moisson, c'est conserver la paille avec le grain. Ainsi promettre l'Eglise et son éternelle durée, c'est promettre, avec les élus, les méchants, au milieu desquels Dieu les enferme. Les méchants même dans l'Eglise sont pour les justes, comme la paille dans la moisson est pour le grain; et comme Dieu ne promet la paille ni seule ni pour elle-même, il ne promet les méchants ni seuls ni pour eux-mêmes. Mais néanmoins tout ce composé subsistera, en vertu de la promesse divine, jusqu'à la dernière séparation, où les méchants, comme la paille, seront jetés dans ce feu qui ne s'éteindra jamais. Jésus-Christ sera toujours, en attendant, avec tout le composé, y conservant dans tout le dehors la saine doctrine qu'il sait porter au dedans jusque dans le cœur de ceux qui vivent; de même que la nourriture, présentée à tout notre corps par la même voie, ne vivifie que les membres qui sont disposés à la recevoir.

Une seconde objection de M. Claude va tomber par le même principe.

Il m'objecte qu'en définissant l'Eglise catholique, dont il est parlé dans le Symbole, je ne parle que de l'Eglise qui est actuellement sur la terre, au lieu d'y comprendre tous les élus qui ont été, qui sont et qui seront, et enfin avec les saints anges, toute la Jérusalem céleste (47). Je lui ai déjà répondu que je n'ai voulu ni dû définir l'Eglise que par rapport à notre sujet, et à sa visibilité. Mais j'ajoute qu'en disant cela, selon les propres principes de M. Claude, j'ai tout dit : car, selon lui (48), *dans la profession extérieure*, c'est-à-dire dans ce qui rend l'Eglise visible, on peut désigner les vrais fidèles avec lesquels tous les saints, en quelque temps et en quelque lieu qu'ils puissent être, sans en excepter les saints

(46) *Rép. man.*, q. 5.
(47) *Ibid.*, q. 1.

(48) *Ibid.*, q. 4.

anges, sont unis. « L'Eglise qui est sur la terre, » dit M. Claude, « est une avec celle qui est déjà recueillie au ciel, et avec celle que Dieu fera naître jusqu'à la fin des générations, qui toutes trois ensemble n'en font qu'une, qu'on appelle l'Eglise universelle.» Dieu soit loué ! quand j'aurai trouvé la profession extérieure qui rend l'Eglise visible, M. Claude nous a déjà dit que j'aurai trouvé les vrais fidèles, c'est-à-dire, selon lui, la vraie Eglise actuellement présente sur la terre; et il nous dit maintenant qu'avec cette Eglise j'aurai trouvé, par même moyen, et celle qui est déjà dans le ciel, et celle que Dieu fera naître dans tous les siècles suivants. Nous n'avons qu'à nous enquérir de l'Eglise qui est sur la terre, et de la profession extérieure qui nous la démontre, assuré d'y avoir trouvé, sans nous enquérir davantage, la parfaite communion des saints, et la société de tous les élus.

Au reste, quand j'ai entendu sous le nom d'*Eglise catholique*, l'Eglise qui est sur la terre, j'ai parlé avec tous les Pères. Ils joignent ordinairement au titre d'*Eglise catholique* celui de *répandue par toute la terre : toto orbe diffusa.* A ce titre de *catholique* ils joignent aussi le titre d'*apostolique;* et c'est ainsi qu'il est mis dans le Symbole de Nicée, où se voit la plus authentique aussi bien que la plus parfaite interprétation du Symbole des apôtres. Ce titre d'*apostolique* fait partie de la catholicité de l'Eglise, et nous montre, entre autres choses, qu'elle est descendue des apôtres par la perpétuelle succession de ses pasteurs, et par les chaires épiscopales établies par toute la terre. Tous les saints, dont les âmes bienheureuses sont avec Dieu, ont été conçus dans cette Eglise; tous ceux qui viendront y seront pareillement régénérés : de sorte qu'il n'y en aura jamais aucun qui n'ait fait une partie essentielle de ce corps, dont Jésus-Christ est le chef. Pour les anges, à ne regarder que la directe signification des mots, ils n'ont jamais fait partie de cette Eglise fondée par les apôtres, et répandue par toute la terre, où elle doit faire son pèlerinage; et encore que Jésus-Christ soit leur chef, il l'est d'une façon plus particulière des fidèles lavés dans son sang, et renouvelés par sa parole. Mais les anges, quoique unis à Jésus-Christ d'une autre sorte, sont nos frères, et ne sont pas étrangers à l'Eglise catholique, dont au contraire ils sont établis, à leur manière, coopérateurs et ministres. C'est une vérité constante, mais dont je n'avais que faire en ce lieu : il suffisait de marquer, dans le Symbole, ce que nos Pères y ont trouvé expressément, et immédiatement désigné par le mot d'*Eglise catholique*, en y ajoutant le titre d'*apostolique*, si naturel à la catholicité, et l'éloge d'être répandue par toute la terre. Connaître la doctrine de cette Eglise, c'est connaître la doctrine de tous les élus. On ne voit dans le ciel, et dans les splendeurs des saints, que ce qu'on croit dans cette Eglise; et les saints anges, qui, comme dit l'Apôtre saint Paul (*Ephes.* III, 10), ont appris par l'Eglise de si hauts secrets de la sagesse divine, en respectent la créance. Ainsi, tout se réduisant, comme je l'ai déjà dit, à la visibilité, M. Claude ne veut que me faire perdre le temps et me jeter à l'écart, quand il veut que je traite ici autre chose, pour faire connaître cette Eglise catholique, qui est confessée dans le Symbole.

Il ne me reste maintenant qu'à exhorter messieurs de la religion prétendue réformée, et M. Claude lui-même, s'il me le permet, à tirer les conséquences manifestes des principes qu'il a posés : alors ils ne pourront plus résister à la vérité, et demeureront convaincus qu'il n'y a de salut pour eux qu'en retournant au sein de l'Eglise romaine.

Nous avons vu que, pour vérifier les promesses de l'Evangile, M. Claude s'est obligé à reconnaître une Eglise toujours visible, (49), puisque l'Eglise qui n'est pas visible n'est pas Eglise, et que, selon la définition qu'il nous a donnée, « l'Eglise c'est les vrais fidèles, qui font profession de la vérité chrétienne sous un ministère qui lui fournit les aliments nécessaires pour la vie spirituelle (50). » Ces fidèles ne sont donc pas un corps en l'air, puisqu'ils font PROFESSION DE LA VÉRITÉ, *sous un ministère ecclésiastique* toujours subsistant; et que, comme nous l'avons vu, il doit y avoir, sans aucune interruption, une profession extérieure dont on ait pu dire : *Là sont les vrais fidèles.*

Ainsi, il ne suffit pas de nous alléguer vaguement des fidèles cachés ; on s'oblige à nous montrer, sans interruption, premièrement une société visible, dont on ait pu dire : *Ils sont là;* c'est là qu'ils servent Dieu en esprit et en vérité; c'est là qu'ils confessent l'Evangile.

Et ce ne sera pas assez qu'on nous montre ces fidèles dispersés : il faut, secondement, qu'on nous les montre recueillis sous l'autorité du ministère ecclésiastique, avec la prédication de la parole, avec l'administration des sacrements, avec l'usage des clefs et tout le gouvernement ecclésiastique.

Par conséquent, ce qu'on nous doit montrer est une société de pasteurs et de peuples : d'où il s'ensuit, en troisième lieu, qu'on doit pouvoir nous nommer ces pasteurs, puisque la suite en est manifeste.

De chercher tout cela dans l'Eglise prétendue réformée, telle qu'elle est maintenant, séparée de l'Eglise romaine, c'est-à-dire de ce corps d'Eglise qui reconnaît l'Eglise romaine, et le Pape pour son chef, c'est à quoi M. Claude ne songe seulement pas : il lui suffit que jusqu'au temps de la séparation des prétendus réformés, il trouve tout cela dans la romaine même. Les vrais fidèles y étaient, tant que ceux qui ont composé la réformation prétendue y

(49) *Vide* sup., col. 91, etc.

(50) *Vide* sup., col. 95.

étaient : quand ils en sont sortis, ou qu'ils en ont été chassés, ils ont emporté l'Église avec eux, comme M. Claude l'a dit dans la conférence. (51)

Ce discours, plus semblable à une raillerie qu'à un discours sérieux, est néanmoins celui qu'on tient sérieusement dans la nouvelle réforme. Jusqu'à la séparation de ses nouveaux réformés, la suite des vrais fidèles, c'est-à-dire, selon M. Claude, de la vraie Eglise visible, se perpétuait dans l'Eglise romaine, et ce n'est que depuis leur séparation qu'elle a cessé de les contenir. Telle est la suite de l'Eglise visible que M. Claude établit dans sa réponse manuscrite (52) : jusqu'à la séparation, les vrais fidèles que contenait l'Eglise romaine; depuis la séparation, les prétendus réformés qui sont sortis de son sein.

Mais leurs pasteurs, d'où sont-ils venus? Se sont-ils aussi détachés, avec ces prétendus fidèles, du corps de l'Eglise romaine, pour perpétuer dans l'Eglise ainsi réformée le ministère ecclésiastique? Nullement : ce n'est pas ainsi que M. Claude l'entend (53). Les fidèles, détachés de l'Eglise romaine, ont tout d'un coup déposé tous les pasteurs qui étaient auparavant; c'est-à-dire qu'auparavant les évêques et les prêtres catholiques, avec le Pape à leur tête, étaient les pasteurs établis par Jésus-Christ; car il en fallait de tels *aux vrais fidèles* qu'ils contenaient dans leur unité : au moment que la réforme a paru, les voilà tout d'un coup déposés, et le ministère se retire de leurs mains.

Mais quel droit ont eu des particuliers de déposséder ainsi tout d'un coup et en un moment tous leurs pasteurs! C'est que ce sont *les vrais fidèles* à qui *le ministère appartient de droit* (54), qui ont pu, par conséquent, en disposer, l'ôter aux uns, et le donner aux autres. Il ne faut point, dit M. Claude (55), s'imaginer la succession des pasteurs « dans cette ordinaire transmission que les ministres en font de l'un à l'autre, et qu'on appelle la succession extérieure et personnelle : il s'agit de savoir s'il ne peut pas arriver quelquefois que l'Eglise (c'est-à-dire les vrais fidèles) ôtera son ministère de la main de ceux qui en ont trop visiblement abusé, et qu'elle le donnera à d'autres. »

Voilà la question en général, comme la propose M. Claude; et l'application qu'il en fait en particulier, c'est (que les prélats latins qui occupaient le ministère ecclésiastique du temps de nos pères, et qui se sont assemblés au concile de Trente, ayant fait des décisions de foi incompatibles avec le salut, et ayant prononcé des anathèmes contre ceux qui ne s'y soumettraient pas, les prétendus réformés ont eu raison de regarder ces prélats comme des ministres qui s'étaient eux-mêmes dépouillés du ministère, et de le donner à d'autres personnes (65). »

Il fallait donc, du moins selon ces principes, attendre les décisions de Trente; et puisqu'avant ces décisions tant d'Eglises séparées de Rome s'étaient déjà donné des pasteurs, la réformation aura commencé par un attentat manifeste. Mais ne pressons pas tant M. Claude, et, sans insister rigoureusement sur le concile de Trente, prions-le seulement de nous marquer, quelque jour, à peu près le temps où il permettra aux vrais fidèles d'être demeurés sous le ministère de l'Eglise romaine. En attendant, contentons-nous d'observer cette nouvelle doctrine : qu'il peut arriver que tous les pasteurs de l'Eglise, dépossédés tout d'un coup, deviennent en un moment des particuliers, et que, sans qu'ils établissent d'autres pasteurs pour leur succéder, *les vrais fidèles*, nullement pasteurs, mais des particuliers séparés de toute Eglise actuellement existante, de leur seule autorité confèrent leur ministère à d'autres, les établissent, les ordonnent, les installent. C'est ce que M. Claude explique encore dans la suite, par ces mots : que ces pasteurs, auparavant seuls en fonction, « sont privés de droit, et le ministère revenu de droit à cette partie de la société dans laquelle se sont trouvés les vrais fidèles (57), » c'est-à-dire les prétendus réformés séparés de l'Eglise romaine, et de toute l'Eglise subsistante alors dans le monde. Que la séparation donne d'autorité et de privilége!

Telle est la doctrine de M. Claude : si j'altère, si j'exagère, si je diminue, qu'il publie, sans différer, son écrit pour me confondre. Mais si c'est là sa doctrine, je conjure nos réformés de considérer quels prodiges de doctrine il faut enseigner pour défendre leur réforme.

Car premièrement, où me lira-t-on, dans quel Évangile, dans quelle Epître, dans quelle écriture de l'Ancien ou du Nouveau Testament, que tous les pasteurs de l'Eglise dussent en un moment tomber de leur chaire, et devenir des particuliers auxquels on pût et on dût désobéir impunément?

Jésus-Christ nous a-t-il caché ce grand mystère? et ne nous aura-t-il pas précautionnés contre cette horrible tentation de son Eglise? Mais ce n'est pas tout : après nous avoir montré dans l'Ecriture cette chute universelle de tous les pasteurs, il y faut trouver encore ce *ministère revenu de droit* aux particuliers, qui jamais n'en ont été revêtus. Et comment l'entend M. Claude? Est-ce que ces particuliers, *de droit* deviennent ministres, sans que personne les ait ordonnés; ou que, sans être ministres, ils aient le droit d'établir de leur seule autorité des ministres dans l'Eglise? Qu'on le montre dans l'Ecriture, ou qu'on renonce

(51) *Vide* sup., col. 52
(52) *Rép. man.*, q. 54 et seq.
(53) *Ibid.*
(54) *Rép. man.*, q. 4 et seq.
(55) *Ibid.*, sur la fin.
(56) *Conséq.* 8, 9, 10.
(57) *Ibid.*, 10.

pour jamais à la prétention de n'avoir que l'Ecriture pour guide.

Je trouve dans l'Ecriture que Jésus-Christ dit à ses apôtres : *Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie.* (*Joan.* xx, 21.) Je trouve dans l'Ecriture, que les apôtres ainsi envoyés en envoient d'autres, et se consacrent des successeurs. (*Tit.* I, 5.) Mais que tous leurs successeurs étant tout d'un coup déchus et privés de droit de leur ministère, ce ministère *revienne de droit* aux fidèles, à qui personne ne l'avait jamais donné, pour en disposer à leur gré, ni l'Ecriture ne l'a dit, ni les siècles suivants ne l'ont imaginé ; c'est un monstre dont la naissance était réservée au temps de la nouvelle réforme.

Le ministère, dit-on, appartient de droit à l'Eglise. Sans doute, il appartient à l'Eglise, comme les yeux appartiennent au corps. Le ministère n'est pas à lui-même, non plus que les yeux. Le ministère est établi pour être la lumière de l'Eglise, comme les yeux sont la lumière, ou, comme les appelle Jésus-Christ, le flambeau du corps. S'ensuit-il que, lorsque le corps a perdu ses yeux, il puisse les refaire de lui-même? Non sans doute, il aura besoin de la main qui les a faits la première fois; et il n'y aura jamais qu'une nouvelle création qui puisse réparer l'ouvrage que la première création avait réformé. De cette sorte, si l'Eglise catholique pouvait, comme on a voulu se l'imaginer dans la nouvelle réforme, perdre tout d'un coup tous ses ministres, sans qu'ils se fussent donné, selon l'ordre de Jésus-Christ, des successeurs, il faudrait que Jésus-Christ revînt sur la terre pour rétablir cet ordre sacré par une création nouvelle.

On veut bien trouver dans le sein de l'Eglise romaine ces vrais fidèles dont on compose d'abord l'Eglise réformée : pourquoi ne voudra-t-on pas détacher de même les pasteurs qui étaient en charge dans l'Eglise romaine? Le ministère doit être mêlé comme le peuple, et il doit y avoir toujours de bons pasteurs parmi les mauvais, comme il y a toujours de *vrais fidèles* parmi les faux Chrétiens. Pourquoi donc a-t-il fallu dire dans la nouvelle réforme et dans l'article 31 de sa Confession de foi, que *l'état de l'Eglise était interrompu?* Pourquoi a-t-il fallu avoir recours *à ces gens extraordinairement suscités pour dresser de nouveau l'Eglise, qui était en ruine et désolation?* C'est qu'il a fallu parler, non pas selon ce qui se devait faire dans l'ordre établi par Jésus-Christ, mais selon ce qui s'est fait contre tout ordre. C'est que la nouvelle réforme s'est fait des pasteurs, qui, en effet, ne tenaient rien des pasteurs qui étaient en charge auparavant; et c'est pourquoi il a bien fallu, malgré qu'on en eût, leur attribuer, quoique sans preuve, une vocation extraordinaire. Mais, au fond, la raison voulait autre chose : et pourquoi n'a-t-on pas parlé suivant la raison, si ce n'est, encore une fois, qu'il a fallu accommoder, non pas ce qui se faisait à la règle, mais la règle à ce qui s'est fait?

Mais, dira-t-on, si quelque Eglise, par exemple l'Eglise grecque, nous montre la succession de ses pasteurs, la tiendrez-vous vraie Eglise? Nullement, si j'y puis montrer d'autres marques d'innovation qu'elle ne puisse nier; comme je ferais sans beaucoup de peine, s'il en était question. Mais avec nos réformés, la preuve est faite, puisqu'ils confessent eux-mêmes l'interruption dont il s'agit.

M. Claude pallie, comme il peut, *cet état interrompu de l'Eglise*, reconnu si précisément dans sa Confession de foi. « Nous distinguons, » dit-il (58), « l'Eglise d'avec son état. L'Eglise, ce sont les vrais fidèles qui font profession de la vérité chrétienne, de la piété, et d'une véritable sainteté, sous un ministère qui lui fournit les aliments nécessaires pour la vie spirituelle sans lui en soustraire aucun. Son état naturel et légitime est d'être déchargée, autant que la condition de militante le peut permettre, du mélange impur des profanes et des mondains; de n'être point couverte et comme ensevelie par cette paille et cette zizanie, d'où viennent mille maux; d'avoir un ministère dégagé d'erreurs, de faux cultes, d'usages superstitieux, un ministère possédé par des gens de bien, qui le tiennent par de bonnes voies, et qui servent eux-mêmes de bon exemple. C'est cet état que nous croyons avoir été interrompu. » Pourquoi se charger de tant de paroles, et à cause qu'elles sont pompeuses ne prendre pas garde qu'elles sont vaines, pour ne pas dire trompeuses, et contraires manifestement à l'Evangile? Car peut-on plus clairement abuser le monde, que d'exagérer, comme on fait ici, « ce ministère possédé par des gens de bien, qui le tiennent par de bonnes voies et qui servent eux-mêmes de bon exemple? » Est-ce que l'autorité du ministère ecclésiastique dépend de la discussion de la vie et du bon exemple de ceux qui en sont revêtus? et que quand ils seraient aussi scandaleux et aussi pervers que les scribes et les pharisiens, il ne faudrait pas dire encore, non pas avec Jésus-Christ : *Ils sont sur la chaire de Moïse* (*Matth.* XXIII, 2), mais ce qui est bien plus auguste : Ils sont sur la chaire de Jésus-Christ et des apôtres? Laissons néanmoins ces choses, et venons à cet *état interrompu* de l'article 31, que M. Claude entreprend ici de nous expliquer. Cet état interrompu est allégué pour fonder la nécessité d'une *vocation extraordinaire* dans les prétendus réformateurs : car écoutons comme parle cet article. « Il a fallu quelquefois, et notamment de nos jours, où l'état de l'Eglise était interrompu, que Dieu suscitât des gens d'une façon extraordinaire pour dresser de nouveau l'Eglise. » Vous le voyez, Messieurs,

(58) Après la q. 4, conséq. 7.

*cet état interrompu de l'Eglise* est allégué seulement pour fonder *la vocation extraordinaire* de vos premiers réformateurs. Mais, pour fonder la nécessité d'une vocation extraordinaire, il ne suffit pas que le ministère soit impur, il faut que le ministère ait cessé. Quand vous êtes venus, Messieurs, ce ministère ecclésiastique avait-il cessé? Nullement, vous répondra M. Claude, car autrement l'Eglise aurait cessé; puisque l'Eglise, selon lui, comme vous venez de l'entendre, n'est autre chose que les *vrais fidèles qui font profession de la vérité* sous UN MINISTÈRE *qui lui fournit les aliments nécessaires.* Et il nous a déjà dit souvent que l'Eglise n'est jamais sans le ministère. C'est pourquoi dans cet endroit, où il tâche à rendre raison de *cet état interrompu*, après avoir expliqué par tant de beaux mots l'impureté qu'il se représente dans le ministère avant la réformation : « l'Eglise, » ajoute-t-il, « n'a pas cessé, elle n'a point entièrement perdu sa visibilité ni son ministère, à Dieu ne plaise ! » Voyez comme il se récrie contre cette abomination, de dire que le ministère puisse être perdu dans l'Eglise ! Il n'y a donc jamais de nécessité de vocation extraordinaire dans les ministres, puisque, pour transmettre le ministère à la façon ordinaire, il n'est pas requis que le ministère soit pur : il suffit qu'il soit. Et quand, pour le transmettre on demanderait, comme parle M. Claude, non-seulement des ministres de bonne doctrine, mais *encore de bonne vie et de bon exemple*, il est aussi assuré qu'il y en aura toujours de tels dans la société du peuple de Dieu, qu'il est assuré qu'il y aura toujours de vrais fidèles; puisque tout, et le ministère autant que le peuple, y doit être mêlé de bien et de mal, jusqu'à la dernière séparation et au dernier jugement. Ainsi la vocation extraordinaire de tous côtés est exclue de l'Eglise de Jésus-Christ et n'y peut être qu'un faible refuge d'une cause déplorée.

Et pour voir quel renversement de l'ordre de Jésus-Christ introduit ici M. Claude, il n'y a qu'à considérer les promesses de Jésus-Christ, et voir où il lui a plu d'établir principalement la force de son Eglise. Elle est forte, elle est invincible, parce que Jésus-Christ a dit que *l'enfer ne prévaudrait point contre elle* (*Matth.* XVI, 18); mais il n'a dit que *l'enfer ne prévaudrait point contre elle*, qu'après avoir dit : *Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise* (*Ibid.*); et ajoutant aussitôt après : *Je te donnerai les clefs du royaume des cieux* (*Ibid.* 19). C'est donc dans le ministère confessant et annonçant Jésus-Christ, et usant de l'autorité des clefs, que Jésus-Christ a établi principalement la force de son Eglise. Et à qui a-t-il dit : *Je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles* (*Matth.* XXVIII, 20), si ce n'est à ceux à qui il a dit : *Enseignez et baptisez* (*Ibid.*) ? Toute l'Eglise est comprise dans cette promesse : qui ne le sait pas? Mais c'est que Jésus-Christ a voulu montrer la vérité de cette doctrine, si bien expliquée par saint Cyprien : « L'Eglise ne quitte point Jésus-Christ, et c'est là l'Eglise; le peuple uni avec son évêque, et le troupeau attaché à son pasteur (59) : » où il est clair qu'il faut entendre, comme il dit ailleurs, *Ce pasteur uni à tous ses collègues*, et à toute l'unité de l'épiscopat, si souvent établi dans ses écrits (60). C'est donc avec raison que Jésus-Christ a voulu marquer la suite de son Eglise par celle du ministère; et on voit manifestement que c'est à ceux qui enseignent qu'il a voulu dire : *Je suis avec vous.* Et ce qu'il y a ici de plus admirable, c'est que ces promesses sont si évidentes, que, contre les préventions de sa religion, M. Claude a été forcé à les reconnaître telles que je viens de les expliquer (61). Car nous l'avons entendu nous dire que c'est en effet d'une Eglise confessante, d'une Eglise qui publie la foi, d'une Eglise qui use du ministère, que Jésus-Christ a prononcé que l'enfer ne prévaudrait point contre elle. Et parce que Jésus-Christ, après avoir dit, *Enseignez et baptisez*, ajoute, *Je suis avec vous*, M. Claude conclut comme nous (62) que Jésus-Christ en effet désigne *une Eglise* qu'il assure *d'être avec elle, de baptiser avec elle, et d'enseigner avec elle sans interruption jusqu'à la fin du monde.* C'est donc la succession et la perpétuité du ministère qui est comprise principalement dans cette promesse; c'est là principalement que Jésus-Christ établit la force et l'éternelle durée de son Eglise. Cependant contre tout cet ordre, on nous montre le ministère si faible et tellement délaissé de Jésus-Christ, qu'il tombe tout entier en un moment; et, au contraire, les fidèles particuliers si forts, qu'eux seuls rétablissent tout le ministère *extraordinairement suscité*, sans avoir égard à la succession ni à l'autorité de toute l'administration précédente. Qui ne voit donc qu'on renverse tout dans la nouvelle réforme? et que de dire, avec elle, que Dieu a voulu conserver de vrais fidèles dans son Eglise, pour en déposer par leur moyen tous les pasteurs, et ensuite en établir d'autres extraordinairement à leur place; pendant qu'il n'a pas voulu conserver de bons pasteurs pour transmettre le ministère par les voies communes établies dans sa parole, et toujours observées dans son Eglise : c'est dire qu'il a voulu former une Eglise d'une manière contraire à celle qu'il a révélée, et qu'il a toujours fait suivre à son Eglise; ou plutôt, c'est dire qu'il a voulu que cette Eglise, formée d'une manière si nouvelle parmi les Chrétiens, portât dans son origine, sans le pouvoir effacer jamais, le caractère manifeste de sa fausseté.

Mais venons à ces *vrais fidèles* que M. Claude nous vante. Je ne me contente pas de leur contester le pouvoir qu'il leur a donné de déposer tous leurs pasteurs et d'en faire

(59) Epist. 69, *ad Flor. Pup.*, p. 123.
(60) Epist. 54, *ad Corn.* et tr. *De unit. Eccl.*, etc.

(61) *Vide* sup., col. 91 seq.
(62) *Ibid.*

d'autres : je dis que ces vrais fidèles n'ont jamais été. Il faut pourtant bien, selon ce ministre, qu'ils aient été vrais fidèles, même dans le sein de l'Église romaine : car puisque, selon sa doctrine, il faut reconnaître, sans aucune interruption, un ministère ecclésiastique, et une profession extérieure dont on ait pu dire, *Là sont les vrais fidèles*, ils étaient vrais fidèles sous ce ministère et dans cette profession d'où ils sont sortis. Je demande, communiquaient-ils au sacrifice où on prie les saints, où on honore leurs reliques et leurs images, où on nomme le Pape comme le chef des orthodoxes, où on adore Jésus-Christ comme présent en corps et en âme, où on l'offre, où on reçoit le saint Sacrement sous une espèce? Ne communiquer pas à ce sacrifice, et refuser d'y recevoir l'Eucharistie, c'était se séparer manifestement, et on suppose qu'ils ne le faisaient pas encore : mais s'ils y communiquaient en demeurant *vrais fidèles*, dans quelle erreur sont maintenant tous nos réformés, qui ne se croient *vrais fidèles* que depuis qu'ils ont cessé d'y communiquer!

Ainsi ces vrais fidèles sont des gens en l'air : ces *sept mille* tant vantés dans la nouvelle réforme, et par M. Claude (63), non-seulement ne paraissent pas, mais ne sont pas; puisque, devant la séparation, il n'y a personne qui ne communique au sacrifice et à l'hostie que nos réformés regardent comme le Baal devant lequel il ne fallait point courber le genou. (*III Reg.* XIX, 18.)

On dit que *ces vrais fidèles*, qui par leur actuelle séparation ont composé la réforme, étaient auparavant séparés de cœur de l'idolâtrie publique. Mais, premièrement, cela ne suffit pas : secondement, cela n'est pas.

Cela ne suffit pas, selon M. Claude, puisqu'il veut une Église toujours visible; puisqu'il nous a tout à l'heure défini l'Église, *les vrais fidèles* QUI FONT PROFESSION DE LA VÉRITÉ, *de la piété, de la sainteté véritable.* Donc où manque la profession, il n'y a ni de *vrais fidèles* ni de vraie Église.

Mais de plus, visiblement cela n'est pas : autrement quand Luther parut, et que Zwingle innova, il faudrait que leurs disciples eussent fait cette déclaration : Voilà ce que nous avons toujours cru ; nous avons toujours eu le cœur éloigné de la foi romaine, et du Pape, et des évêques, et de la présence réelle, et de la messe, et de la confession, et de la communion sous une espèce, et des reliques, et des images, et de la prière des saints, et du mérite des œuvres. Où sont ceux qui ont parlé de cette sorte? M. Claude en pourra-t-il nommer un seul? Au contraire, ne voit-on pas tous ces réformés, à toutes les pages de leurs livres, parler comme retirés nouvellement des ténèbres de la papauté, et Luther se glorifier à leur tête d'avoir été le premier à annoncer l'Évangile; tous ces réformés lui applaudir, à la réserve de Zwingle, qui lui disputait cet honneur; lui cependant reconnaître qu'il avait été le moine de la meilleure foi, le prêtre le plus attaché à son sacrifice, en un mot, *le plus zélé de tous les papaux?* Les autres ne tiennent-ils pas le même langage? Où sont-ils donc *ces vrais fidèles* de M. Claude, qui non-seulement n'osaient déclarer leur foi tant qu'ils étaient dans le sein de l'Église romaine, mais qui, après en être sortis, n'ont osé dire qu'ils avaient toujours tenu dans leur cœur la même foi?

Mais voici la ruine entière de la nouvelle réforme. Dans la définition que M. Claude vient de nous donner de la vraie Église, « c'est, dit-il, les vrais fidèles qui font profession de la vérité chrétienne, sous un ministère qui lui fournit les aliments nécessaires sans lui en soustraire aucun. » Si avant la réformation il n'y avait point de telle Église, la vraie Église n'était *plus*, contre la supposition de M. Claude; et s'il y avait une telle Église où « on fît PROFESSION DE LA VÉRITÉ, et qui donnât par son ministère aux enfants de Dieu les aliments nécessaires SANS LEUR EN SOUSTRAIRE AUCUN, » à quoi était nécessaire la séparation des prétendus réformés?

Est-ce peut-être qu'on s'est avisé tout d'un coup de dire la messe, et d'enseigner toutes les doctrines que nos réformés ont alléguées pour cause de leur rupture? Le penser seulement, ce serait l'absurdité des absurdités. Mais peut-être qu'en enseignant toutes ces doctrines, on n'avait pas encore songé à excommunier ceux qui s'y opposaient. D'où viennent donc tant d'anathèmes contre Bérenger, contre les vaudois et les albigeois, contre Jean Viclef et Jean Hus, et tant d'autres que nos réformés veulent compter parmi leurs ancêtres? Quoi donc! ceux qui, avant la réformation prétendue, faisaient *profession de la vérité chrétienne*, c'est-à-dire, selon M. Claude, de la doctrine réformée, n'avaient-ils pas encore trouvé l'invention de faire schisme, et tout le monde était-il d'accord de les souffrir? Mais quand tout cela serait véritable, les affaires de la réforme n'en iraient pas mieux, puisque toujours, avant qu'elle fût, il faudrait reconnaître un ministère, où, sans enseigner ni que le pécheur fût justifié par la seule foi et la seule imputation de la justice de Jésus-Christ, ni que Dieu, dans le Nouveau Testament, eût horreur des sacrifices célébrés dans une matière sensible, ni qu'il voulût être prié seul, à l'exclusion de cette prière inférieure et subordonnée qu'on adresse aux saints, ni enfin aucun des articles qui distinguent nos réformés d'avec nous, encore qu'ils y mettent leur salut; on ne laissât pas de *fournir aux enfants de Dieu tous les aliments nécessaires à la vie spirituelle*, SANS LEUR EN SOUSTRAIRE AUCUN. Qu'a opéré la réforme, si toutes ces choses ne sont pas des aliments nécessaires : si même la coupe sacrée, et par conséquent la cène, qui, selon les prétendus réformés, ne

(63) *Rép. man.*, part. II.

peut subsister sans la communication de cette coupe, n'est pas de ces aliments nécessaires à la foi du Chrétien? Qu'on s'est tourmenté en vain, mais qu'on a mal à propos causé tant de troubles et répandu tant de sang, si ces choses ne sont pas nécessaires!

Peut-être qu'il faut réduire ces aliments nécessaires au Symbole des apôtres, ou en général à l'Ecriture. Mais l'Eglise socinienne retient ce Symbole et cette Ecriture; de sorte que le ministère d'une Eglise socinienne eût fourni, selon cette règle, *aux enfants de Dieu tous les aliments nécessaires, sans leur en soustraire aucun*. Que sera-ce donc à la fin de ces aliments nécessaires? et si on les fournit sans en soustraire aucun, seulement en proposant le Symbole et l'Ecriture, quoi qu'on enseigne d'ailleurs, dans quelle hérésie ont-ils manqué?

Plus M. Claude fait ici d'efforts pour se dégager, plus il s'embarrasse. Car, après avoir établi comme une vérité fondamentale que *Dieu conserve toujours dans le ministère tout ce qui est nécessaire pour y nourrir les vrais fidèles, et les conduire au salut*, il dit qu'il ne s'ensuit pas de là *que le ministère soit exempt de toute erreur* (64), même dans ses décisions; mais que, soit qu'elles *n'intéressent pas sensiblement la conscience*, ou même *qu'elles intéressent le salut, on use de la liberté de la conscience pour rejeter le mal, et pour conserver la pureté*. Ainsi tout se réduirait à la liberté de conscience; et quelque erreur qu'on enseigne dans le ministère, pourvu qu'on ne force pas à en suivre les décisions, et qu'on y souffre toutes les doctrines contraires, bonnes ou mauvaises, c'en est assez pour faire dire à M. Claude, que *le ministère fournit tous les aliments nécessaires aux enfants de Dieu, sans leur en soustraire aucun*. Mais, selon cette prétention, il n'y aurait point de société dont le ministère fournît davantage tous les aliments nécessaires qu'une société de sociniens, qui se glorifie de ne vouloir damner personne. Si on dit parmi nos réformés qu'une Eglise socinienne renverse le fondement en niant la divinité de Jésus-Christ, on y dit aussi qu'on ne le renversait pas moins, avant leur réformation, par les idolâtries, qui, selon eux, régnaient partout. Et si on veut enfin s'imaginer qu'il est plus dangereux de détruire le fondement par soustraction avec les sociniens qu'avec l'Eglise romaine, par ces additions prétendues qu'on traite d'idolâtrie : outre toutes les soustractions que nous y venons de montrer, selon les principes de nos réformés, et même avant leur réformation, ce serait une extravagance inouïe de croire qu'il fût plus aisé à ces *vrais fidèles*, qui devaient faire le discernement des doctrines sous un ministère plein d'erreurs, de retrancher ce qui excède, que de suppléer à ce qui manque; ou qu'on renverse plus certainement le fondement de la foi, en diminuant qu'en ajoutant, l'Ecriture ayant tant de fois compris sous une commune malédiction tant ceux qui diminuent que ceux qui ajoutent.

Il vaudrait donc mieux, pour M. Claude, laisser là tout ce ministère et la perpétuelle visibilité de l'Eglise, pour dire qu'il suffit enfin, toute cette visibilité étant renversée, que Dieu ait gardé l'Ecriture sainte, où les fidèles, soit cachés, soit découverts, soit dispersés, soit réunis, soit toujours subsistants, soit quelquefois tout à fait éteints, trouveront clairement, selon ses principes, sans aucun besoin du ministère, tous les aliments nécessaires. Car aussi à quoi leur est bon un ministère où l'erreur domine? et l'Ecriture ne leur serait-elle pas plus commode et plus instructive toute seule? Voilà ce que devraient dire les protestants, pour éviter les inconvénients où nous les jetons. Mais M. Claude n'a osé le faire et ne l'osera jamais, parce qu'il y trouverait des inconvénients encore plus insupportables et plus visibles. C'est, en un mot, qu'il a senti qu'à force de pousser, indépendamment de tout ministère ecclésiastique, l'autorité et la suffisance, pour ainsi parler, de l'Ecriture, à la fin il faudrait détruire l'Ecriture même.

En effet, il a trouvé dans l'Ecriture que l'Ecriture ne devait pas être, comme la philosophie de Platon, la règle d'une république en idée, mais d'un peuple toujours subsistant, que cette Ecriture appelle Eglise. Il a trouvé que ce peuple devait être toujours visible sur la terre, puisqu'il devait *non-seulement croire de cœur, mais encore confesser de bouche* (*Rom.* x, 10), et, pour user de ses termes, *faire profession de la vérité chrétienne* (65). Il a trouvé que l'Ecriture avait été mise en dépôt entre les mains d'un tel peuple, pour en être la règle immuable; qu'elle y aurait toujours des interprètes établis de Dieu, auteur de cette Ecriture, aussi bien que fondateur de ce peuple; et qu'ainsi le ministère destiné de Dieu à cette interprétation était éternel autant que l'Eglise même.

S'il écrit ces grandes paroles, « Dieu conserve toujours dans le ministère public tout ce qui est nécessaire pour conduire les vrais fidèles au salut (66), » il ne peut fonder cette assurance sur aucune industrie humaine. Que Dieu laisse le ministère ecclésiastique à lui-même, il faut qu'il tombe. Si donc on est assuré que *Dieu y conservera toujours tout ce qui est nécessaire au salut*, il faut que Dieu même l'ait promis, et l'éternité du ministère ne peut être fondée que sur cette promesse. M. Claude la trouve aussi dans ces paroles : *Tu es Pierre* (*Matth.* xvi, 18), et le reste. C'est de là qu'il conclut, avec nous, que Jésus-Christ, en parlant à *une Eglise qui confesse*, et confesse sans difficulté par ses principaux ministres, puisque c'est par saint Pierre au nom des apôtres; à une

(64) *Rép. man.*, q. 4.
(65) *Vide sup.*, col. 95.

(66) *Rép. man.*, q. 4.

Église attachée *à un ministère extérieur, et usant de la puissance des clefs*, lui a promis que *l'enfer ne prévaudrait point contre elle : contre elle*, par conséquent soutenue par ce ministère ; et c'est pourquoi il assure que *Dieu conserve toujours dans le ministère public, tout ce qui est nécessaire au salut des enfants de Dieu.*

Une autre promesse de Jésus Christ adressée *à ceux qui baptisent et à ceux qui enseignent*, et conclue par ces puissantes paroles, *Je serai toujours avec vous jusqu'à la consommation des siècles* (*Matth.* XXVIII, 20), fait dire à M. Claude (*Ibid.*), aussi bien qu'à nous, que Jésus-Christ promet à l'Église « d'être avec elle, de baptiser avec elle, et D'ENSEIGNER AVEC ELLE, SANS INTERRUPTION, JUSQU'A LA FIN DU MONDE. » Ainsi, selon ce ministre, cette promesse regarde l'Église comme attachée au ministère ecclésiastique; ce qui aussi lui fait conclure « que Jésus-Christ ne permet jamais que la corruption soit telle dans le ministère, qu'il n'y ait encore suffisamment de quoi entretenir LA VRAIE FOI de ses élus JUSQU'A LA FIN DU MONDE. »

Enfin, un troisième passage, et c'est celui de saint Paul aux Éphésiens (IV, 12), lui fait conclure avec nous, « que le ministère durera jusqu'à la fin DES SIÈCLES, ET DURERA DANS UN DEGRÉ et dans un état suffisant pour édifier le corps du Christ, et POUR AMENER TOUS LES ÉLUS A LA PERFECTION (67) dont parle saint Paul (*Col.* III, 14). » Il faudra donc que Dieu s'en mêle ; et sans son secours toujours présent, on ne pourrait espérer une telle stabilité ni une telle intégrité dans le ministère.

Après avoir ainsi commencé à croire, il fallait achever l'ouvrage, et donner gloire à Dieu jusqu'au bout. M. Claude n'était pas loin du royaume de Dieu, quand il disait que Dieu se rendait assez supérieur à l'infirmité humaine, pour conserver toujours, malgré les efforts de l'enfer, une Église qui confesserait la vérité, et un ministère extérieur qui fournirait aux vrais fidèles les aliments nécessaires au salut. Il devait donc achever, et croire que la même main, qui empêcherait l'enfer de prévaloir contre le ministère jusqu'à ôter ces aliments nécessaires, l'empêcherait aussi de prévaloir jusqu'à y faire dominer aucune erreur; d'autant plus que ce qu'il a cru enferme manifestement ce qui reste à croire. Car s'il a cru, sur la foi de la promesse divine, qu'il y aurait toujours une Église avec laquelle Jésus-Christ ne cesserait d'enseigner, c'est-à-dire, sans difficulté, qu'il ne cesserait d'enseigner avec les docteurs de cette Église ; il fallait croire, par même moyen, qu'il y enseignerait toute vérité, Jésus-Christ n'étant pas venu, et n'ayant pas envoyé son Saint-Esprit à ses apôtres pour leur enseigner quelques vérités, mais pour leur enseigner *toute vérité*, comme lui-même l'a déclaré dans son Évangile. (*Joan.* XVI, 13)

(67) *Rép. man.*, q. 4.

Et il ne servirait de rien de dire que M. Claude promet seulement, dans le ministère, des aliments suffisants ; ce qui pourrait ne comprendre que les fondements de la foi, à la manière dont nos réformés les trouvent parmi les luthériens. Car la doctrine de Jésus-Christ ne contenant rien qui ne soit utile, conformément à cette parole, *Je suis le Seigneur qui t'enseigne des choses utiles* (*Isa.* XLVIII, 17) ; si on trouve dans le ministère la doctrine de Jésus-Christ tout entière, on n'y trouvera jamais *ce degré* requis par M. Claude, ni *cet état* SUFFISANT *pour amener tous élus* A LA PERFECTION *dont parle saint Paul.*

Ce serait donc quelque chose, de croire que par la promesse Dieu conserverait sans interruption dans le ministère ecclésiastique toutes les vérités essentielles : car ce serait reconnaître dans l'Église avec laquelle Jésus-Christ enseigne, un commencement d'autorité infaillible, en reconnaissant cette autorité du moins à l'égard de ces premières vérités du christianisme. Mais pour achever l'ouvrage, et ne pas croire à demi, il faut croire encore que Jésus-Christ, en enseignant, enseigne tout, et confesser dans son Église une infaillibilité absolue.

Ainsi il ne faut pas dire avec les ministres et leur troupeau incrédule : Ce ministère ecclésiastique, c'est des hommes sujets à faillir, on peut douter après eux : car cela c'est succomber à la tentation, et ne plus croire à la promesse. Il faut dire, C'est des hommes avec qui Jésus-Christ promet d'être, et d'enseigner toujours : alors, malgré la faiblesse humaine, et tous les efforts de l'enfer, on croit *contre l'espérance en espérance* (*Rom.* IV, 18) qu'on trouvera éternellement, dans leur commune prédication, non pas quelques vérités, ou seulement les vérités principales, mais l'entière plénitude des vérités chrétiennes. Quoi qu'on dise, ce n'est pas croire à l'aveugle que de croire ainsi ; ou c'est croire à l'aveugle, comme Abraham, sur la parole de Dieu même, et sur la foi de ses promesses.

Combien donc est insupportable la doctrine de M. Claude, qui, après avoir reconnu tant de magnifiques promesses de Jésus-Christ en faveur de ce ministère sacré, replongé tout d'un coup, je ne sais comment, dans les ténèbres de sa secte, d'où il commençait à sortir, nous montre le ministère si abandonné de Jésus-Christ, qu'il n'y a plus de remède à ses erreurs, qu'en déposant tout d'un coup tous ceux qui sont dans la chaire ! Quel rapport de ces promesses si bien reconnues avec une corruption si universelle ?

M. Claude n'aurait donc qu'à s'écouter un peu lui-même pour venir à nous : après avoir reconnu, en vertu de la promesse divine, l'éternité du ministère ecclésiastique dans CET ÉTAT SUFFISANT, qu'il nous représente, pour y trouver toujours *toute vérité*, il n'aurait plus qu'à penser que cette assis-

tance imparfaite, et pour ainsi dire ce demi-secours de Jésus-Christ envers son Eglise, n'est digne ni de sa sagesse ni de sa puissance : étant assuré d'ailleurs, qu'il n'y a de vraie suffisance dans le ministère que par la pleine manifestation de la vérité révélée de Dieu, conformément à cette parole de l'Apôtre : *Nous nous faisons approuver devant Dieu à toute bonne conscience par la manifestation de la vérité*. (*II Cor.* IV, 2). D'où il conclut aussitôt après, *que si notre Evangile*, c'est-à-dire, très-certainement, notre prédication, *est couverte encore, ce n'est que pour ceux qui périssent* (*Ib.* 3): afin de nous faire entendre que la prédication, toujours claire et toujours sincère dans l'Eglise catholique, n'a d'obscurité que dans les rebelles, dont le démon, *le Dieu de ce siècle*, et l'esprit d'orgueil, *aveugle les entendements*, comme poursuit le même Apôtre, *afin qu'ils ne voient pas la lumière resplendissante de la prédication de l'Evangile*.(*Ib.* 4).

Il est maintenant aisé de voir que toutes les subtilités de M. Claude ne servent qu'à le confondre. Que lui sert, en reconnaissant la perpétuelle visibilité de l'Eglise, d'avoir tâché d'éluder les suites de cette doctrine, en réduisant l'Eglise aux vrais fidèles? Je le veux ; que partout où il trouve *Eglise*, il entende les vrais fidèles ; qu'il explique même, s'il veut, ces paroles, *Dites-le à l'Eglise* (*Matth.* XVIII, 17), dites-le aux vrais fidèles ; démêlez-les parmi la troupe, et jugez avant le Seigneur : ou parce qu'il s'agit ici trop visiblement, comme lui-même le reconnaît (68), *de l'Eglise représentée par ses pasteurs*, qu'il dise que ces pasteurs représentent les vrais fidèles qu'on ne connaît pas, et agissent en leur nom. Que serviront après tout ces explications, puisque enfin, selon lui, cette vraie Eglise se trouvera toujours visible, et ces vrais fidèles toujours sous un ministère public, Jésus-Christ permettant si peu d'en séparer son Eglise, que même après ces paroles, *Dites le à l'Eglise, et, s'il n'écoute l'Eglise, qu'il vous soit comme un gentil* ; pour montrer combien redoutable est le jugement de l'Eglise, il exprime incontinent l'efficace du ministère par ces mots : *Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel* (*Matth.* XVIII, 18), et le reste que tout le monde sait. Ainsi je conclus toujours également, que l'Eglise qu'il nous faut montrer SANS INTERRUPTION, soit que ce soit les seuls vrais fidèles, ou, si l'on veut, les seuls élus; soit que ce soit, en un certain sens, les méchants mêlés avec eux, et ceux qui croient *pour un temps*, selon l'expression de l'Evangile (*Luc.* VIII, 13), est une Eglise toujours recueillie sous un ministère visible, et un corps toujours subsistant de peuple avec des pasteurs, où la vérité soit prêchée, non pas en cachette, *mais sur les toits*. (*Matth.* x, 27.) Qu'on tourne tant qu'on voudra, c'est une Eglise de cette nature et de cette constitution qu'il nous faut montrer dans tous les temps, de l'aveu de M. Claude. La faire disparaître un seul moment, c'est l'anéantir tout à fait, et renverser les promesses de l'Evangile dans ce qu'elles ont de plus sensible et de plus éclatant : la faire paraître toujours, c'est établir invinciblement l'Eglise romaine. Ainsi ce que nous explique M. Claude avec tant de soin, outre qu'il est faux, laisse la difficulté tout entière, et sa cause en aussi mauvais état qu'elle était avant ses défenses. Mais afin qu'on ne dise pas que nous nous sommes contenté de le réfuter, disons-lui la vérité en peu de mots.

Le fond de l'Eglise, c'est les vrais fidèles, et ceux-là principalement qui, *persévérant jusqu'à la fin*, demeurent éternellement en Jésus-Christ, et Jésus-Christ en eux, c'est-à-dire les élus. Les méchants qui les environnent sont compris à leur manière sous le nom d'Eglise, comme les ongles, comme les cheveux, comme un œil crevé et un bras perclus, qui peut-être ne reçoit plus de nourriture, est compris sous le nom du corps. Tout est à ces vrais fidèles. Le ministère sous lequel ils vivent est à eux, au sens que saint Paul a dit : *Tout est à vous, soit Paul, soit Apollo ou Céphas*. (*I Cor.* III, 22.) Non que la puissance de leurs pasteurs vienne d'eux, ou qu'ils puissent seuls les établir et les déposer; à Dieu ne plaise ! cette puissance pastorale et apostolique vient de celui qui a dit : *Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie*. (*Joan.* XX, 21.) C'est ce qui fait dire à saint Paul dans le même lieu : *Qu'est-ce qu'Apollo, et qu'est-ce que Paul? Les ministres de celui à qui vous avez cru, et chacun selon que Dieu lui a donné* (*I Cor.* III, 4, 5) : à vous d'être fidèles, et à nous d'être pasteurs. C'est pourquoi il ajoute encore : *Nous sommes ouvriers*, ou, pour mieux dire, *coopérateurs de Dieu*. (*Ibid.*, 9.) Ces ministres et ces ouvriers, établis de Dieu, sont aussi ministres des fidèles, et en ce sens sont à eux, parce qu'ils sont *leurs serviteurs en Jésus-Christ* (*II Cor.* IV, 5), établis dans la chaire, non pas pour eux-mêmes, car pour eux il leur suffirait d'être de simples fidèles, mais pour édifier les saints. Qui désire d'être dans la communion de ces saints, n'a que faire de se tourmenter à les discerner d'avec les autres : car encore qu'ils ne soient connus et parfaitement discernés que de Dieu seul, on est assuré de les trouver sous le ministère public, et dans la profession extérieure de l'Eglise catholique. Il n'y a donc qu'à y demeurer pour être assuré de trouver les saints ; parce que cette profession, et la parole des prédicateurs toujours féconde, qui ne manque jamais d'en engendrer, les tient toujours inséparablement unis à la sainte société où ils l'ont reçue. C'est pourquoi, quand Jésus-Christ promet d'enseigner toujours avec son Eglise, il comprend tout dans cette parole; et rendant par la vertu de cette promesse l'Eglise infaillible au dehors dans la manifestation de

(68) *Rep. n.an.*, q. 4.

la vérité, il la rend dans l'intérieur toujours féconde. Si les prédicateurs de la vérité sont, par leur vie corrompue, indignes de leur ministère, Dieu ne laisse pas de s'en servir pour sanctifier ses fidèles, car il est puissant pour vivifier, même par les morts, et un bras pourri peut devenir agissant entre ses mains. Au reste, ces vrais fidèles, connus de Dieu seul, animent tout le ministère ecclésiastique : un petit nombre de ces saints cachés suffit souvent à rendre efficaces les prières de toute une Eglise; la conversion des pécheurs sera souvent aussitôt l'effet de leurs gémissemens secrets, que le fruit des prédications les plus éclatantes. C'est pourquoi saint Augustin attribue les salutaires effets du ministère à ces bonnes âmes, pour lesquelles et par lesquelles le Saint-Esprit est pleinement dans l'Eglise. Mais que la puissance ecclésiastique pour cela dépende d'eux, c'est ce que saint Augustin, ni aucun des saints docteurs n'a jamais pensé; et M. Claude, qui les cite, ne les entend pas. On le verra pleinement quand il publiera son écrit : il nous suffit en attendant, d'avoir montré qu'il est de ceux, et Dieu veuille qu'il n'en soit pas jusqu'à la fin! qu'il est, dis-je, de ceux dont parle saint Paul, *qui se condamnent eux-mêmes.* (*Tit.* III, 11)

C'est en effet, selon cet Apôtre, le vrai caractère de toutes les hérésies; et aucune société n'a jamais porté plus visiblement ce caractère marqué par saint Paul, que l'Eglise prétendue réformée.

Elle se condamne elle-même, lorsque, n'osant assurer qu'elle soit infaillible, elle se voit néanmoins contrainte d'agir comme si elle l'était, et de rendre témoignage à l'Eglise catholique en l'imitant.

Elle se condamne elle-même, lorsqu'elle élève tous les particuliers qu'elle enseigne au-dessus de son propre jugement; et les forçant, quelque ignorants qu'ils se sentent, à examiner après elle, sans les rendre capables, elle les rend seulement indociles et présomptueux.

Elle se condamne elle-même, puisqu'en vantant les Ecritures, elle ne se sent pas assez d'autorité pour les faire recevoir à ses sectateurs sur sa parole, et laisse ses propres enfants, à qui elle les présente à lire, dans les incertitudes d'une foi humaine.

Elle se condamne elle-même, lorsque, forcée d'avouer qu'elle ne s'est établie qu'en rompant avec tout ce qu'il y avait d'Eglises chrétiennes dans le monde, elle se donne le propre caractère de toutes les fausses Eglises.

Enfin, elle se condamne elle-même, lorsque, forcée à reconnaître la perpétuelle visibilité de l'Eglise dans l'indéfectibilité du ministère, elle ne peut se soutenir sans reconnaître d'ailleurs dans le ministère une corruption universelle, et sans autoriser les particuliers contre toute la succession de l'ordre apostolique.

Que si elle se condamne elle-même en tant de sortes, qu'il lui serait salutaire de se condamner enfin elle-même, et retournant dans le sein de l'Eglise catholique, qui ne cesse de la rappeler à son unité!

Que ces messieurs ne nous parlent plus des abus qui nous font gémir. C'est mal remédier aux maux de l'Eglise que d'y ajouter celui du schisme. Sont-ils si heureux, ou, pour mieux dire, si orgueilleux et si aveugles, qu'ils ne sentent rien à déplorer parmi eux? et veulent-ils autoriser tant de sectes sorties de leur sein, qui, en se plaignant de leurs désordres dans ce même esprit de chagrin superbe avec lequel ils ont autrefois tant exagéré les nôtres, font tous les jours schisme avec eux, comme ils l'ont fait avec nous? Que n'écoutent-ils plutôt la charité même, l'unité même, et l'Eglise catholique, qui leur dit par la bouche de saint Cyprien (69) : « Ne vous persuadez pas, nos chers frères et nos chers enfants, que vous puissiez jamais défendre l'Evangile de Jésus-Christ, en vous séparant de son troupeau, de son unité et de sa paix. De bons soldats, qui se plaignent des désordres qu'ils voient dans l'armée, doivent demeurer dans le camp pour y remédier d'un commun avis sous l'autorité du capitaine, » et non pas en sortir pour exposer l'armée ainsi désunie aux invasions de l'ennemi. « Puis donc que l'unité ecclésiastique ne doit point être déchirée, et que d'ailleurs nous ne pouvons pas quitter l'Eglise pour aller à vous, revenez, revenez plutôt à l'Eglise votre mère, et à notre fraternité; c'est à quoi nous vous exhortons avec tout l'effort d'un amour vraiment fraternel. » *Amen, amen.*

(69) CYPR., epist. 43, *ad confess.*

# VI.

# DE EXCIDIO BABYLONIS

APUD S. JOANNEM,

# DEMONSTRATIONES

ADVERSUS SAMUELEM VERENSFELSIUM, SACRÆ THEOLOGIÆ DOCTOREM, LOCORUM COMMUNIUM ET CONTROVERSIARUM PROFESSOREM.

## PRÆFATIO.

SECTIO PRIMA. — Causæ generales tractandi Apocalypsim.

Sæpe animadverti, cum de Apocalypticis interpretationibus ageretur, subridere nonnullos, et vanum laborem propemodum aspernari, tanquam ex divinissimo vaticinio nihil certi exsculpi aut elici possit, aut saltem ad postrema mundi tempora rem totam reservari oporteat; quod est alienissimum a consuetudine prophetarum. Nam Jeremias, Ezechiel, Daniel, cæterique ejus ævi divini vates, Babylonis fata cecinerunt, cujus jugo et ipsi et sanctus populus premebantur : sic decebat Joannem ejus civitatis excidium nuntiare, sub qua et ipse passus erat, atque in Pathmos deportatus propter verbum Dei et testimonium Jesu, et ipsa Ecclesia graviter afflicta ingemiscebat. Itaque et Romam et Romanum imperium, quo nullum unquam majus et illustrius et formidabilius, neque in Deum magis impium aut erga christianos truculentius exstiterat, et propriis coloribus sive caracteribus designat, et ad exitium usque deducit, et super ejus ruinas *væ, væ*, illud luctuosissimum cecinit, quod ab aquila per medium cœlum volante perceperat : *Væ, væ, civitas illa magna !* (*Apoc.* XVIII, 10, 16, 19.)

Sic cecidit regina urbium cum suo imperio, pariterque cum ea Satanæ regnum, et idolorum, quem Romana potentia sustentabat, sublatus est cultus.

Sic *princeps hujus mundi* ejectus est *foras*, completumque illud : *Et ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum* (*Joan.* XII, 31, 32), quo victoria crucis continuo futura declaratur. Hæc ergo vox Christi, a Joanne in Evangelio memorata, in ipsa *Apocalypsi*, eodem Joanne monstrante, completa est; prolatum illud *cito*, quod promissis dominicis sine mora adimplendis ex æquo responderet; et draco ille rufus (*Apoc.* XII, 3), quo nimirum instigante totus terrarum orbis idolorum amore, in diram illam persecutionem agebatur, omnino devictus, tanta rerum claritudine, ut Romanorum deorum, non modo cultus, sed etiam nomina in ore quoque vulgi obsoleverint : quod exciso demum imperio Romano claruit.

Hæc ergo sunt ab angelo Joanni proposita; nec immerito ab iis exordium duxit, quæ cito fieri oporteret; hoc est profecto ab iis quæ mox inciperent, atque uno deinde tenore de proximo in proximum ducerentur; ne totam revelationem suam ad extrema mundi ruentis eventa suspenderet.

Hoc igitur argumento a nobis proposito, et ex rebus gestis jamque clare adimpletis revelationis fidem vindicamus, et certam futurorum nec adhuc impletorum exspectationem asserimus, et protestantibus ora occludimus : qui quidem tot nobilissimis et jam adimpletis vaticiniis de veteris Romæ idolorumque ac satanitici regni casu, aliisque suo loco declaratis, insuper habitis; Christum, si Deo placet, satis superque regnaturum putant, si Ecclesiam Romanam inter Christianos facile eminentem, quam Petri et Pauli, præcipuorum apostolorum prædicatione fundavit et sanguine consecravit, exstinguat.

Jam ad protestantes quod attinet, hos unos post Christianismum natum *Apocalypsi* maxime detraxisse, duabus de causis pronuntiare haud verear : quarum primam, sui Bullingeri, quam nostris verbis, audire maluerim. Is igitur hæc scribit : « At ut nihil prorsus hic dissimulem, non ignoro clarissimum D. Martinum Lutherum in prima editione Novi Testamenti Germanici, præfatione acri præmissa, librum hunc velut obelo jugulasse... Idem, rectius diligentiusque perpensis rebus omnibus, dum recognosceret sua Biblia Germanica, et anno Domini 1535 *Apocalypsi* aliam præfixit præfationem paulo circumspectiorem, in qua reprehensus a multis, relinquit quidem adhuc hujus libri auctoritatem in dubio; sed subjungit tamen nolle cum quoquam concertare, » etc. Dubitare autem, nihil est aliud quam librum divinissimum e ca-

none amputare. Hæc de Luthero novæ reformationis principe ac duce, de Zwinglio vero secundæ partis protestantium auctore, sic loquitur : « D. Huldricus Zwinglius, beatæ memoriæ præceptor noster honorandus, videtur et ipse non adeo multum huic tribuisse libro. » (*In Ap.*, conc. 1, p. 2.)

Ecce, post tot SS. PP. totiusque adeo Ecclesiæ elucidationes ac decreta, novæ reformationis auctores qui Scripturas sacras gustu et sapore se nosse gloriantur, seque earum assertores jactant, quam *parum tribuant* revelationi Joannis, nec ejus divinitatem agnoscant. Sic aperte incidunt in illud maledictum quod Joannes proanntiavit : *Contestor enim omni audienti verba prophetiæ libri hujus : Si quis apposuerit ad hæc, apponet Deus super illum plagas scriptas in libro isto ; et si quis diminuerit de verbis libri prophetiæ hujus, auferet Deus partem ejus de libro vitæ.* (*Apoc.* XXII, 18, 19.) Si autem Joannes tam gravi maledicto subdit illum qui aliquid ex hoc libro detraxerit, quanto magis eos qui totum exscindunt librum, ejusque in universum auctoritati detrahunt post firmatam tot sæculorum fidem ! Hæc ausi sunt qui se volunt esse reformationis auctores. Hanc contumeliam haud verentur inferre *ei qui testimonium perhibuit verbo Dei, et testimonium Jesu Christi quæcunque vidit.* (*Apoc.* I, 2.)

Quid cæteri qui librum agnoscunt ? pessimi corruptores, qui ut papatum ubique videant, ut libet in gravissimo argumento ludunt, sacraque obscuritate verborum abutuntur ad contumeliam, ac nihil nisi odia calumniasque contexunt ; quarum pertæsi tandem doctissimi protestantes a vanis fastidiosisque commentis palam recedendum putarunt.

Hæc nos causæ impulere ut olim de *Apocalypsi* scriberemus : et jam a nobis postulant ut dicta tueamur occasione quam dicam.

Sectio secunda. — Quid nuper Basileæ gestum.

Habita sane est Basileæ nobilis disputatio, ac propositæ theses præfixo libello qui sic inscriptus est : *Dissertatio philologico-theologica in sententiam Jacobi Benigni Bossueti Condomensis olim, nunc Meldensis episcopi, viri clarissimi, de Babylone, bestiis, ac meretrice Apocalypsis, quam, favente Deo, præside viro plurimum venerando, atque eruditionis et ingenii gloria celeberrimo D. Samuele Verensfelsio, sacræ theologiæ doctore, locorum communium et controversiarum professore dignissimo, in diem 24 Junii, anni* 1701.... *doctorum disquisitioni subjicit, Jacobus Christophorus Iselius. Basileæ*, etc.

Et quidem Verenfelsius ille, a suis eruditionis et ingenii gloria tantopere commendatus, ab ipso dissertationis exordio profitetur, postquam de alia quæstione tractanda cogitasset, *nec impetrare a se posset ut argumentum expers elegantioris litteraturæ eligeret ;* hoc tandem elegisse, multaque de me honorifice præfatus descendit in arenam : cujus ego, non sane laudibus quas in me cumulatissime contulit, id enim leve esset ac vanum, sed humanitate et elegantia plurimum delectatus, viro rependam vices, ejusque modestiæ gratulabor.

Pars etiam humanitatis vel maxima hæc fuit, quod amicorum opera dissertationem suam ad me pervenire curavit, meamque de suis objectionibus sententiam exquisivit, misso etiam libello ad virum doctissimum Petrum Varignonium, in regio necnon in Mazarinæo auditorio mathematicarum scientiarum egregio professore, additisque ea de re litteris. Qui quidem et professoribus Basileensibus communi litterarum honestissimarum studio conjunctissimus, idemque mihi pridem multis de causis amicissimus, libellum, ut erat rogatus, nuperrime ad me Meldas perferri voluit : ipse interim quod voluit de antichristianis protestantium næniis toties recantatis, amicis suis Basileensibus significandum duxit.

Atque equidem optarem ut ipse Verensfelsius mihi totum hunc locum de Papa antichristo tacitum reliquisset, virumque a contumeliis abstinentem et elegantioris, ut ipse præ se fert, litteraturæ studiosum, in hoc luto hæsisse vehementer admiror. Quis enim ferat a tali viro, repugnante Joanne, cum serio dictum esse Antichristum, qui Jesum asserat venisse in carne unicum Dei Filium, aut idola imputari rite ac perpetuo credentibus in unum creatorem Deum Patrem et Filium et Spiritum sanctum ? Quis autem non moleste ferat a viro humanissimo, veteres cantilenas, ipsis quoque doctioribus et elegantioribus protestantibus, Vossio, Hammondo, Grotio pridem exosas atque derisas, rursus in medium proferri ? Hæc ergo omittamus. Certe quæ ad nostram interpretationem pertinent quærenti et optanti sedulo exponamus.

Sectio tertia. — Quid jam gerendum nobis.

Sane meminerimus interpretationem nostram in eo versari totam : primum, ut doceat Babyloni Joannis pessime et inepte affigi ullum christianæ Ecclesiæ characterem : quo uno protestantium, ut aiunt, systema prostratum est. Ac ne magis falsa confutare, quam vera demonstrare videremur, insuper addita est totius Apocalypseos interpretatio, ea quæ et apostolico textui et rebus gestis tam apte congrueret, ut hactenus intacta et integra permanserit. Nec frustra a viro docto hæc scripta sunt : *Ego sane viros eruditos, quos nihil huc usque in istam clarissimi Bossueti sententiam scripsisse miror, si hoc scripto excitavero...., satis amplum hujus laboris fructum tulisse me gloriabor.* Sic ille concludit, reique gravitatem vehementer inculcat. Cui responderi par est, ne tantum argumentum tam serio inceptum aspernari videamur ; atque ut certo ordine procedamus, tres sint demonstrationes nostræ.

Prima demonstratio. — Quod Babyloni Joannis nullus sit inditus Romanæ, seu cujuscunque Ecclesiæ Christianæ character.

Secunda demonstratio. — Quod Babyloni Joannis clarus et certus sit inditus character Romanæ quidem urbis, sed vetustæ illius, quæ Joannis ipsius tempore visebatur, gentibus imperantis, sævientis in sanctos, et falsis numinibus inhærentis, ideoque cum suo superbissimo et crudelissimo imperio excisæ.

Tertia demonstratio. — Quod nostra interpretatio apta sit et congrua textui, rebusque gestis, atque ab auctoris objectionibus undecunque tuta : quæ cum demonstravero, perorabo.

---

# PRIMA DEMONSTRATIO.

*Quod Babyloni Joannis nullus sit inditus Romanæ, seu cujuscunque Ecclesiæ Christianæ character.*

Adversus syntagma prostestantium de Romana Ecclesia, Babylone, bestia, meretrice, argumentum nostrum primum et invictum fuit : quod Babylon Joannis ubique proponatur sine lege, sine fœdere, tota a Deo extranea civitas, nullo unquam polluti fœderis, aut abjectæ sanctitatis ac veræ religionis indicio. Talis ergo erat illa civitas, cujus speciem sub Babylonis nomine Joannes informare voluit : hæc sæpe prosecuti sumus, argumenta protulimus, objecta diluimus.

Primum intueamur quid ipse Joannes edixerit : *Bestia* meretricem portans, *habet capita septem.... septem capita septem montes sunt... et reges septem sunt.* (*Apoc.* XVII, 7, 9.) En ipsissima Roma septicollis tam clare designata, ac si proprio nomine nuncupata; cum Roma et septem colles, apud egregios tunc temporis latinitatis auctores, voces synonymæ sint. Quid autem ibi ecclesiasticum? septemne reges, an vero septem colles aliquid christianum sonant ? cum præsertim septem colles suis *quosque* notissimis numinibus dedicatos esse constet, ut suo loco clarius persequemur. Vides ergo, ubi primum a Joanne claris verbis designata est Romana civitas, eam apparuisse plane non ut ecclesiam, sed ut civitatem. Videamus etiam duorum testium, qualescunque fuerint, cæsa et insepulta corpora ubi jacuerunt. Nempe in magna civitate, utique in imperio Romano *ubi etiam Dominus eorum crucifixus est* (*Apoc.* XI, 8), nempe ipse Christus in imperio Romano sub Pontio Pilato, præside Romano passus. Neque id frustra in symbolo quoque apostolico recensitum, recte et ordine, ut in qua civitate crucifixus est Dominus, in eadem ejus testes, sive martyres, paterentur. Neque ab ea sententia abscedunt protestantes, Bullingerus imprimis, nostro adversario non ignotus, cum in præfatione, et in hunc locum (conc. 47 *in Apoc.*) et in ipsa præfatione operis diligenter observat, Christum in Calvariæ quidem monte, *sed sub imperio Romano et Pontio Pilato passum.* Christus autem est mortuus in Romana civitate, in imperio Romano, non sane in Ecclesia Romana. Iterum ergo et iterum inculcat Joannes, non Ecclesiam Romanam, aut spiritnale quoddam imperium, ut jactant protestantes nullo usquam ejus rei indicio, sed apertis verbis, Romanæ civitatis civile et omnibus notum, imperium, sub quo Joannes quoque passus est.

Addit quoque Apostolus *magnam illam civitatem, vocari spiritualiter Sodomam et Ægyptum* (*Apoc.* XI, 8), non ullam cum Deo fœderatam gentem, sed alienigenas tantum, eosque veterum Romanorum more in Dei populum sævientes. De Ægypto notum ; de Sodomis vero non minus diserte Petrus, Lothum habitasse apud *eos qui de die in diem animam justam iniquis operibus cruciabant.* (*II Petr.* II, 8.) Pessimi scilicet viri, qui et angelis, Loti beatis hospitibus, vim immanem intentabant, et ad Lotum etiam sic loquuntur : *Te ergo ipsum magis quam hos affligemus* (*Gen.* XIX, 9) : quo magis liquet a Joanne persecutores designatos esse eos qui nullis aliis comparandi essent, quam Sodomis et Ægypto, alienissimis a Dei lege et fœdere gentibus; neque sanctum apostolum quidquam aliud cogitasse.

Sane hæc omnia passim in *Apocalypsi* nostra objecimus. Quid ergo vir doctus, an aliquid reponendum putavit? Plane nihil. Quid enim responderet? Nempe plana, perspicua, aperta sunt omnia.

Quid, quod idem apostolus casum impiæ civitatis legentium oculis subjecturus, non de Samaria, non de Jerosolymis, sacris quondam urbibus, quod facillime poterat, sed de Babylone, de Sidone, de Tyro, adduxit in exemplum antiqua vaticinia prophetarum (*Isa.* XIII, 1; XXI, 19; *Jerem.* XXVII, 3; *Ezech.* XXVII, 8 ; XXVIII, 22), ut profecto constaret, nihil aliud animum induxisse, quam ut vastatas urbes, et eversa imperia proponeret; et in hanc formam redigeret, seu stantem, seu ruentem, eam quam describere voluit perditam civitatem ?

Respondet vir doctus (70), multis argumentis a se affirmari posse *Romam hodiernam Babyloni esse simillimam*, eique haud immerito comparari potuisse. Atqui hæc responsio nequidem difficultatem attingit, neque

(70) Cap. 3, § 25.

nullam rationem attulit cur Roma hodierna Christiani per baptismum nominis ac fœderis, nusquam Samariæ, nusquam Jerosolymis a fœdere deficientibus, sed tantum Ægypto, Babyloni, Tyro, alienissimis ab omni fœdere et lege civitatibus, compararetur. Joanni certe non deerant propheticæ voces quibus Ecclesiæ Romanæ infractam fœderis exprobraret fidem, quod ad declarandam immanitatem flagitii pertineret. Cur aut apostolus, aut etiam ipse Christus, rebelli et infideli Romanæ Ecclesiæ, ut antiquo populo, nunquam objecit cervicem durissimam, pacta mendacia humerum recedentem? An ignorabat istud : *Væ, filii desertores...., populus ad iracundiam provocans, filii mendaces, filii nolentes audire verbum Dei?* (*Isa.* xxx, 1) aut etiam istud : *Transgressi sunt leges; mutaverunt jus, dissipaverunt fœdus sempiternum?* (*Isa.* xxiv, 5.) Quæ et alia ejusmodi si exsequi aggrediar, omnia prophetarum dicta exscribi oporteret.

Hæc inter prophetarum testimonia, quorum admonitum volui lectorem *Apocalypsis* (71), ea sunt vel splendidissima, ubi in Israele et Juda, Samaria et Jerosolymis arguunt violatam conjugii fidem. *Expandi amictum meum super te*, hoc est introduxi in lectum nuptialem, *et juravi tibi, et ingressus sum pactum tecum, ait Dominus Deus, et facta es mihi, et lavi te aqua, et emundavi te, et cinxi te bysso, et ornavi te ornamento*, nuptiali scilicet, *et dedi inaures super aures tuas* (*Ezech.* xvi, 8 seq ), etc. Et iterum : *Vidit prævaricatrix soror ejus Juda, quia pro eo quod mœchata esset aversatrix Israel, dimisissem eam et dedissem ei libellum repudii, et non timuit prævaricatrix Juda.* (*Jer.* iii, 7, 8)..... *Judicate matrem vestram* (Israelitidem), *quoniam ipsa non uxor mea et ego non vir ejus..... et dicet : Vadam ad virum meum priorem* (*Ose.* ii, 2, 7), etc.

Piget recensere nota et pridem recitata. Legant et agnoscant Israeli et Judæ ab antiquis prophetis læsi toties conjugii fidem exprobratam; ac demum exponant cur sanctus Joannes, omnium prophetarum spiritu plenus, in simili argumento eadem prætermiserit.

Multum laborat vir doctus in conquirendis locis, quibus adulteræ, scorti, seu meretricis nomina confundantur : ac diligenter a me quærit cur Hebraicum textum prætermiserim ; quas interpretationes adhibuerim : versiones, paraphrases, commentarios Hebraicos, Chaldaicos, Hellenisticos ipse commemorat. Quorsum ista, cum ego nullus negaverim, imo plane et rotunde confessus sim hæc vocabula non raro inter se confundi (72)? Non ego in his vim feci, aut sectari minutias, ac voculas aucupari libet. Rem ipsam attendito, lector diligens : ego sane contendi Israeli et Judæ, Samariæ et Jerosolymis ad ingrati ac infidelis animi clariorem significationem, passim objici, irritum memorari et inculcari nuptiale fœdus, pollutam fidem, pacta et dona dotalia, missum repudium, et reliqua omnia quæ ad jus connubiale spectant. Non hæc ad nudas voces, sed ad rem ipsam pertinere, nemo est qui inficiari possit. Plane sanctus Joannes, si degenerem Ecclesiam, si adulteram sponsam adumbrare voluit, ex his aliquid assumpsisse, alicubi audiremus aut vestem, aut nuptiale munus, aut ipsam baptismi lotionem, collatamque munditiem, aut alia denique prophetico stylo tam consona. Non autem Joannes aliquid horum attulit. Ergo totum istud de corrupta Ecclesia a suis vaticiniis procul abesse voluit. Quod autem memorat utramque vocem *promiscue fere usurpari*, non convenire Joanni, luce ostendi clarius (73). In tota enim *Apocalypsi* tria omnino et sola continua sunt capita, in quibus frequentissime, decem scilicet versibus, de meretrice agatur ejusque flagitiis. At semper de his agitur sub solo meretricis titulo, nulla usquam infidi conjugii mentione. Non ergo promiscue utramque vocem usurpat, cum ubique alteram studiose eligat, alteram studiose devitet, a qua etiam totus hic liber abhorret, ut diximus.

Neque etiam falsi Christiani pastoris ullum indicium est : quæ tamen ab apostolo significantissime exprimi oportebat, ut gregem Christianum contra ipsum deceptionis fontem præmoneret; non autem præmonuit, aut ullum harum rerum, Christianæ scilicet Ecclesiæ ejusque præcipuæ, aut pastoris Christianæ exstare voluit indicium. Nedum ergo hæc mente gesserit, ab his dedita opera mentem avertit, totusque in imperio civili defixum habebat animum.

Sensit plane doctus auctor opus omnino esse ut, si meretrici ac bestiæ aliquid inesset christianum, id a beato Joanne diligentissime panderetur, ne apostolico ac prophetico, ex parte vel maxima, deesset officio. Id etiam se facturum recepit *ut ex ipsa Apocalypsi ea solum proferret quæ clariora videbuntur* (74). Duo autem excogitavit in ipsa bestia christianitatis indicia quæ uno verbo concidant.

« Primum videamus, inquit (75), nihilne tota *Apocalypsi* dicatur quod in degenerem Ecclesiam conveniat? Quid igitur quod bestiæ illi cornua cornibus agni similia tribuuntur? Nunquid urbs pagana quæ Christum ab omni memoria, aut qualis erat ignoravit, aut contempsit certe, et irrisit? Nunquid hæc urbs Christum majori sollicitudine imitari studet, quam corrupta quædam Christiana Ecclesia? » *De majori sollicitudine*, de qua nihil apud Joannem, taceamus. De pagana urbe Christum imitata, an vir doctus ignorat eum fuisse, persecutiones inter, Christi Christianæque doctrinæ splendorem, qui a paganis quoque admirationem et imitationem expresserit? Quis nescit

(71) *Avert. sur les proph.*, n. 9.
(72) *Ibid.*
(73) *Ibid.*, Præf. 52.

(74) § 16.
(75) § 26.

ipsum Julianum Apostatam Christi hostem infensissimum, ejus discipulorum exemplo exstruxisse hospitales domos, et ad suos derivasse aliquam Christianæ disciplinæ partem? ut a nobis relatum vir doctus videre potuit (76). Vis anteriora? Vide apud Tertullianum (77), referente et approbante Tiberio, quæsitum in senatu de divinis Christi honoribus; apud historicos paganos, sub Adriano principe, constituta Christo templa; in Lazario Alexandri Mammææ, Christum inter heroas recensitum; Evangelii sententias ab eodem principe aureis litteris dignas esse judicatas. Lege apud Eusebium (78), narrante seu fingente Porphyrio, de Christo inter beatas animas reponendo, deque ejus virtutibus eidem Porphyrio veneranda divæ Hecates oracula; aliaque ejusmodi in Christi gloriam vi veritatis extorta. Sed hæc sufficiant : virum doctum laudabimus candide confitentem : cunctantem aut hæsitantem probationibus obruemus.

Alterum indicium : *Quem tandem paganum tota sancta Scriptura prophetam impostorem dici probabit clarissimus Bossuetus?* Ego vero facillime, ac miror docto viro rem difficilem. Non sola Christiana Ecclesia prophetarum nomen et officium agnoscit. Habet Plato Platonicique, habet Porphyrius ac Pythagorici, philosophiæ studiosi; habet Ægyptus aliæque superstitionibus addictæ gentes : falsi scilicet prophetæ, prophetarum nomine in Scripturis appellati, clamante Elisæo ad Joram Achabi filium : *Vade ad prophetas patris tui et matris tuæ* (*IV Reg.* III, 13), ad prophetas Baal, de quibus Elias, *prophetæ Baal quadringenti quinquaginta* (*III Reg.* XVIII, 19. 22), et ita centies : falsi sane prophetæ, falsorum deorum nomine prophetantes; sed distincti ab iis qui in populo Dei, assumpto etiam mendaciter veri Dei nomine, prophetabant. Nec abludit Paulus de quodam pagano vate e Cretensibus dicens : *Proprius eorum propheta.* (*Tit.* I, 12.) Vides ergo prophetæ nomen etiam gentili homini attributum : quanto falso prophetæ Joannis, qui falsis doctrinis pravisque præstigiis populos dementabat?

Desinat ergo vir doctus quærere apud Joannis bestias Christianitatis indicia; nam et spoponderat se clariora dicturum : et tamen quæ attulit aperte vana sunt, et a cæteris allata contempsit.

Hinc exsurgit demonstratio. Nihil erat in *Apocalypsi* clarius explicandum quam in ipsa Babylone ac bestiis Christianitatis indicia : id enim erat omnino quod vel maxime præmonere oportebat, ut diximus. Quod si præmonere vellet Joannes, prophetico et suo more lectorem a clarioribus ad obscuriora deduceret. Nihil autem præmonuit; quæque auctor indicavit, nihil esse claruit. Nullo ergo indicio Christianam Ecclesiam, nullo pastorem ullius Christianæ plebis expressit. Ergo doctus auctor, et quotquot ei assentiuntur, nulla vel tenui conjectura, aut Papam, aut Ecclesiam Romanam incusant, totaque accusatio, nullo signo fulta, mera calumnia est : quod erat demonstrandum.

---

APPENDICES QUATUOR AD DEMONSTRATIONEM PRIMAM.

APPENDIX PRIMA.—Quod idololatria Romanæ urbi a Joanne imputata non sit, aut esse possit aliud quam idololatria mere et proprie dicta antiquæ urbis Romæ, quæ ejusdem apostoli tempore vigebat, ac deorum eo tempore notissimorum cultus; non autem cultus sanctorum, aut aliud quidquam quod Christianismum sapiat.

APPENDIX ALTERA. — Quod Joannes eos tantum canat martyres qui sub imperio Romano cum ipso passi sint, et adversus vetera illa ac nota idola decertaverint.

APPENDIX TERTIA.—Quod primatus Papæ, aut Ecclesiæ Romanæ, nec sit, nec esse possit bestiarum sancti Joannis, aut ejus Babylonis character.

APPENDIX QUARTA ET ULTIMA. — Quod bestia, ac meretrix, et Babylon Joannis nequidem ad Antichristum attineant, aut pertinere possint.

APPENDIX PRIMA. — Quod idololatria urbi Romæ a sancto Joanne imputata, non aliud sit, aut esse possit, quam idololatria tunc temporis vigens, et deorum eodem tempore notissimorum cultus; non autem cultus sanctorum, aut aliquid quod christianismum sapiat.

Hujus appendicis duæ sunt partes; prima, de idololatria illa notissima sic affirmatur. Loquitur Joannes de illa idololatria quæ et consuetudine Scripturarum et horum temporum usu notissima fuit. Si enim Apostolus novam idololatriæ formam ac speciem in medium adducere cogitasset, eam utique aliquo signo indicaret. Atqui nihil attulit : non ergo quidquam cogitavit, nisi illud quod ex consuetudine Scripturarum et ipso populorum usu esset omnibus notissimum. Quam vero ab his Catholici abhorreamus non est minus notum : in Scripturis enim nihil erat notius ea idololatriæ forma qua loco Creatoris, creaturæ sacra fierent, juxta istud : *Sacrificans diis eradicabitur, nisi Domino soli* (*Exod.* XXII, 20) : nos autem Domino soli, et non diis sacrificare nemo nescit : nobis, ut priscis fidelibus, Deus ille unus est, qui fecit cœlum et terram. Paulus apostolus idolorum turpitudinem in eo reponebat quod *cum genus Dei simus, non debemus æstimare auro, aut argento, aut lapidi, sculpturæ artis et cogitationis hominis divinum esse simile.* (*Act.* XVII, 29.) Et iterum : *Quod mutarent gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium.* (*Rom.* I, 23.) Nos vero divinum nulli rei corporeæ aut creatæ, sed sibi soli et uni semper esse simillimum credimus, nec gloriam Dei in idolorum formam un-

(76) Vide *Comment.* c. XIII, ℣ 11, 12.
(77) *Apolog.*

(78) Apud Euseb., *De præpar. ev.*

quam mutavimus. Usus gentium is erat notissimus, ut idolis ipsis vim divini numinis insidere et infigi crederent; nos autem ne id quidem neque aliud quidquam simile suspicamur; ac tam clarum a nobis procul esse hos illos notos populis, et apostolicis temporibus ubique celebratos idolorum characteres, ut diutius in tam claro argumento versari pudeat.

At enim sanctorum cultus, is ipse est quem Joannes appellat idolorum cultum: adeoque illi sancti non potentes rerum, sed nostri apud Deum communem creatorem ac Dominum habiti deprecatores, docente Apostolo, pro idolis antichristiani regni habentur. Qua causa? quo indicio? ubi vel tenuis mentio novi generis idolorum? Pudet Christianorum quos talia ludibria deceperunt. Si Joannes talia idola nunquam cogitavit, quid fingimus? sin autem cogitavit, ejus profecto mentem aliqua scintillula emicare oportebat. Nihil autem apparuit: non ergo alia idola quam vetera omnibus nota ostendere voluit.

Non hic sane aggredimur controversiam de sanctis: sed liceat, quæso, commemorare res gestas et a contraria parte recognitas. Doctissimi protestantes, Dallæus, Basnagius, et alii confitentur quarto quintoque sæculo a Patrum antesignanis, sanctorum preces miro studio postulatas. Neque propterea in his sæculis sistendum putamus: sed quandoquidem horum Patrum auctoritas magni meriti habeatur. Quid de iis ipsi protestantes confessi sint, annotamus. Nunc aliquot ex innumeris exempla ponamus. Quid Ambrosius, a Grotio citatus? quid Theodoretus, unus omnium sui ævi theologus vel præstantissimus (79)? Jam de sanctarum reliquiarum cultu hæc habet Hieronymus contra Vigilantium: Rides de reliquiis martyrum, et cum auctore hujus hæreseos Eunomio, Ecclesiæ Christi calumniam struis, nec tali societate terreris, ut eadem contra nos loquaris, quæ ille contra Ecclesiam loquitur (80).

Hæc liquida, hæc certa sunt; quis autem hos Patres, quis eis assentientes Gregorium Nazianzenum, Basilium Magnum, Augustinum, alios Ecclesiarum in Oriente juxta ac Occidente præsides, idololatras appellavit? Nempe Julianus impius, Eunapius sophista Græcus, Eunomius hæreticus, denique Manichæus. Nova ergo idololatria, quam nunc Joanni affingunt, prorsus ignota sanctis, et a solis atheis, sive idololatris, ac hæreticis est agnita.

Hæc non curat vir doctissimus Verenfelsius: hos cultus novos et novæ Ecclesiæ instituta vocat; nec mirum, qui ultro fateatur, nec semel (81), *se in sacrorum studiorum rudimentis positum, parce admodum Patres hactenus attigisse*, et in horum scriptis esse hospitem. Legat ergo saltem locos a nobis laudatos controversarium magister: legat saltem ut historicos, ut ipse profitetur; res gestas et illa illustria facta perdiscat: facile animadvertet hos sanctorum cultus priscæ Ecclesiæ agnitos et familiares, ab idololatria quam Joannes tam sæpe reprehendit abhorrere.

Vide autem quid inde consequatur: nova idololatria sanctorum ex protestantium decretis Antichristi regni certissima nota est. Hæc autem idololatria quarto quintoque sæculo viguit. Ergo jam inde antichristianum illum regnum e tenebris emerserat; meliusque Jurius, aut si eum aspernantur, melius Josephus Medus, Anglus, qui sæculis tanta doctrina ac pietate conspicuis, antichristiani regni impietatem attribuit, quam vir doctissimus nihil tale ausus, atque ad posteriora sæcula suum Antichristum collocans, ut jam videbimus.

Nec equidem ignoro Antichristi ætates ab eodem auctore distinctas: verum utcunque sit, si sanctorum cultus antichristianæ Ecclesiæ potissima nota est, cum hic cultus per hæc sæcula florentissimus fuerit, sane Antichristum plus quam adultum, imo virum omnino ac valentem viribus fuisse necesse est: quod frustra dixeris, cum ab eo tempore ad nostram ætatem, plus quam duodecim sæcula, hoc est ex protestantium mente, omnia jam antichristiani regni spatia effluxerint, intacta adhuc Roma tantis licet adversariorum minis atque odiis impetita.

Mitto imagines nostras non præsentia aut virtute inciti numinis, sed memoriæ causa positas, quas tamen una cum sanctorum reliquiis putavit vir doctus, nec probandum suscepit divinis honoribus a nobis coli; cum a primis sæculis obtinuerit Athanasianum istud: « Nos fidèles minime adoramus imagines tanquam deos, ut gentiles: absit! sed tantummodo affectum et amorem animæ nostræ erga imaginis formam significamus (82). »

Mitto ipsam Eucharistiam corporis et sanguinis Christi præsentia vel maxime adorandam; ne etiam respondere cogar illis qui collata in Christum ac Spiritum sanctum supremi cultus officia et obsequia, Antichristo tribuere non verentur.

Nunc protestantium sententiam, sive, ut aiunt, systema efformare licet in hunc modum. Est gens in terris unum Deum rerum omnium ex nihilo conditorem agnoscens, quæ sanctos ejus colat in ejus gloriam, eorum ambiat suffragia per Christum apud Deum, eorum merita concelebret quæ sint dona Dei et Christi; hi licet astipulatores habeant, protestantium quoque opinione, sanctissimos priscorum sæculorum doctores ac Patres, sunt tamen illi ipsi cultores idolorum, ac blasphemi in Deum et sanctos ejus, in cœlum et inhabitantes in eo, quos Joannes toties detestatur. Procul absint a nobis quæ Christianam religionem dedecorant! Sanctum prophetam nihil quidquam

(79) THEODOR., serm. 8, *de martyribus.*
(80) HIER., *Advers. Vigilantium.*
(81) § 14, cap. 3, § 27.
(82) ATHANAS., t. II *Quæst. ad Ant.*, quæst. 39, *in respons.*, p. 277.

de tam novo idololatriæ ac blasphemiæ genere cogitantem et indicantem, quocunque libuerit, ad impia etiam et delira, velut obtorto collo trahunt.

Summa sit : In *Apocalypsi Joannis* et idololatria ibi reprehensa nulla Christianæ religionis vestigia aut indicia deprehendi potuisse : antiquæ idololatriæ quæ notos deos coleret, omnes notas, characteresque, omnia tempora atque etiam rerum seriem convenire : quod erat probandum.

Appendix altera. — Quod sanctus Joannes eos tantum canat martyres qui sub imperio Romano cum ipso Joanne passi sint, et adversus vetera ac noto idola decertarint.

Ex dictis consequens est eos quos Joannes vidit venientes de tribulatione magna, palma in manibus portata nobiles, aliosque qui characterem bestiæ, nempe idololatriæ in vetere urbe Roma imperantis et sævientis, non gesserint; non alios esse quam martyres sub imperio Romano, una cum Joanne tanta perpessos, quamobrem sic orsus est : *Ego Joannes frater vester, particeps in tribulatione et regno.* (*Apoc.* I, 9.) Quo se fratrem et socium professus est eorum qui tunc sub imperio Romano adversus ejus idola pugnarent. Unde, et bestia cæsa, martyres vidit ab ipsa decollatos πεπελεκισμένους sive securi percussos, clara allusione ad supplicium sub imperio Romano usitatum, ut Grotius et alii eruditi annotarunt; non quod alii quoque martyres ubique terrarum ad eum chorum non pertineant, sed quod Joannes sub imperio Romano passos, in *Apocalypsi* sua, ipso supplicii genere vel maxime designatos esse voluerit. Quod autem protestantes his substituant Albigenses, Valdenses, Wiclefitas, Hussitas, ac tandem semetipsos, pessime factum; vel hac una causa quod Albigenses quibus se dant socios, Manicheismi deprehensi a nobis fuerint, quod nuperrime Limbrokius ex protestantium grege, editis etiam actis, luculentissime demonstravit. Nec melior conditio Valdensium ex iisdem actis. Wiclefum, cujus nullus se admiratorem ac discipulum profitetur, nemo, qui ejus Trialogum legerit, ex impiorum aula exemerit; quippe qui sublato omni libero arbitrio, Deum ipsum, ut cætera omittamus, ad scelera quoque, ferrea necessitate constrictum induxerit, ut alibi ejus verbis recitatis ostendimus.

Appendix tertia. — Quod primatus Papæ atque Ecclesiæ Romanæ, nec sit, nec esse possit bestiarum sancti Joannis, aut Babylonis, aut etiam Antichristi character.

Vir doctus hæc scribit, ac probandum suscipit : « Quod Antichristi nomen Romano pontifici convenire, theologi nostri, tam reformati, quam qui Lutherani vocantur, judicaverint hactenus (83). » Cujus appellationis causam, et ipse et protestantes in primatum Papæ passim rejiciunt : et ipse vir doctus affirmat « in Bonifacio III, plenius se exeruisse Antichristum, eo quod a Phoca imperatore delatum titulum œcumenici seu universalis episcopi ac capitis omnium Ecclesiarum avide arripuerit. » Recte omnino si dictis aliquid probationis addiderit. Certum est autem de œcumenici titulo inter Bonifacium III, et Phocam gestum dictumve nihil esse. De capite Ecclesiarum, nimis profecto *hospes est* in PP. lectione vir doctus, si nesciat et rem et vocem ab ipsa christianitatis origine celebratam. Vel synodum Chalcedonensem audiat scribentem Leoni Papæ, ipsum ut membris caput præsedisse ; nec immerito ab eodem Leone tanta fiducia toto orbe laudante et approbante dictum ; Romam per beati Petri sedem caput orbis effectam. Audiat et antea Ephesinam synodum, in damnato per Cœlestinum Papam Nestorio eadem prædicantem : audiat antea quoque Pelagianam hæresim ab Innocentio et Zozimo Romanis Pontificibus esse damnatam, confirmatis a Petri sede synodis Africanis. Unde Prosper cecinerit illud heroicum :

> Sedes Roma Petri, quæ pastoralis honoris
> Facta caput mundo, quidquid non obtinet armis
> Relligione tenet.

Audiat ab ipso Cypriano agnitam et commendatam Petri cathedram et Ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotii exorta sit. Erat ergo a primis usque temporibus in Petro stabilita Ecclesiarum princeps, qua præside vigeret consensio et communio omnium Domini sacerdotum. Hæc certa et vulgata, nec a viris probis neganda, ex innumeris delibavimus, ut vir doctus, qua est modestia et animi sinceritate, fateatur in Petri cathedra caput exterioris ministerii semper esse agnitum ; Christo reservatum spiritus interioris ac vitalis influxum. Quæ si ad Antichristi regnum pertinent, jam pridem de Ecclesia conclamatum est.

Quid quod nec illud verum est quod ab ipso retulimus : Lutheranos atque reformatos, in eamdem de Papa Antichristo convenire sententiam.

Anno 1530, in ipsa præfatione *Confessionis Augustanæ*, principes ac civitates Carolo V supplicant ut de convocando quamprimum generali concilio cum Romano pontifice tractet, ad quod concilium et ipsi appellaverint et appellationi hæreant. Altera pars protestantium quæ se a *Confessione Augustana* separabat, eadem in *Argentinensis Confessionis* peroratione professa est. Non autem ad concilium Antichristi provocabant. Ergo neutra pars protestantium de Papa Antichristo convenerat.

Anno 1537, in conventu Smalcaldensi, Martinus Lutherus multa atrociter in Romanum Pontificem invectus, quem etiam Antichristum appellat, « edidit articulos exhibendos concilio per Paulum III Mantuæ indicto et quocunque loco ac tempore congregando : cum, inquit (84), nobis quoque sperandum esset, ut ad concilium etiam vocaremur ; vel metuendum, ne non vocati

(83) Cap. I, § I.

(84) *Præf. ad art. Smalc.*

damnaremur. » Sic ergo laborabant, auctore Luthero, ut coram Antichristo ejusque concilio ubicunque et quandocunque convocando causam dicerent, ab eo condemnari vererentur.

In eodem conventu Philippus Melanchthon, unus Lutheranorum modestissimus juxta et doctissimus, sua quoque subscriptione testatus est *posse Romano pontifici permitti in episcopos superioritatem, quam alioqui jure humano haberet.* Sic in Antichristo humanam quidem, sed tamen legitimam super episcopis potestatem agnoscebat, eamque firmandam asserebat, nedum ab ea ut antichristiana abhorreret.

Qui autem eam eo humano jure stabilitam admittunt, ii sane si divina reperiatur esse tantum bonum ab ipsis agnitum., firmiori auctoritate niti, non debent invidere rebus humanis.

At enim conditionem addebat *si Evangelium admitteret.* Recte : bene enim de Antichristo sperabat, quidquid Paulus apostolus de illius perditione certa edixisset.

Idem Philippus Melanchthon, datis ad Joannem Bellaium litteris, monarchiam ecclesiasticam, si non esset, stabiliri oportere admonebat, conjungendis animis et sanciendæ Christi paci : atque ea accessione Antichristi, si Deo placet, augebat imperium, et ad Christi regnum, quod pax est et charitas, aptum judicabat.

Ex parte eorum quos reformatos vocant, Hieronymus Zanchius, quo nullus erat doctior, hæc edidit in præfatione, *Confessionis fidei* anno 1585, apud Grot., *Op. theol.*, III, p. 636 : « Singulari Dei beneficio hoc adhuc boni in Ecclesia Romana servari nemo non videt, nisi qui videre non vult; quod nimirum sicut semper, sit nunc etiam constans et firma in vera de Deo, deque Christi persona doctrinæ professione..... Christum agnoscit et prædicat pro unico mundi redemptore. » En idololatras et antichristos novos tam bene de Deo et Christo sentientes et quidem semper et vere invariata fide; « quæ causa est, inquit, cur Ecclesiam hanc pro Ecclesia Christi agnoscam (85). » Addit esse Ecclesiam, « quæ fundamentum fidei servet, quod est Christus verus Deus et verus homo, verus et perfectus servator; ita ut in summam doctrinæ apostolicæ quæ in symbolo traditur, consentiatur. »

Neque dissimulabo interim a Zanchio Romam ita agnosci Ecclesiam, *qualis ab Oseo et aliis prophetis Ecclesia Israelis sub Jeroboamo et cæteris fuisse describitur*; quo nihil est iniquius comparatum, cum Ecclesia Israelis nec Deum patrum suorum, nec Moysen ejus interpretem, nec ipsum adeo legis antiquæ fundamentum agnoverit.

Pergit porro Zanchius (86) : « Si Roma correcta ad primam formam redeat, nos quoque ad illam revertamur, et communionem cum ea in suis porro cœtibus habeamus (quod ut fiat orat) ; ac tandem sic subscribit : ego Hieronymus Zanchius septuagenarius cum tota mea familia testatum hoc volo toti Ecclesiæ Christi in omnem æternitatem. » Quæ de Antichristo vovere et dicere nulla ratio sinit : in hique persuasum omnino est, si qui sunt inter adversarios paulo graviores, cæcis licet præjudiciis acti, tamen Ecclesiam Romanam fidei fundamenta custodientem ut Christianam agnoscere, et ex quibusdam antiquæ fidei reliquiis occulte rejicere, imo despicere eos qui de Roma antichristiana per Joannem designata fanda atque infanda deblaterant.

Nec mirum cum doctissimus Verensfelsius ne unum quidem verbum ex Apocalypsi produxerit, quod adversus Ecclesiæ Romanæ primatum contorqueri queat.

Appendix quarta et ultima. — Quod bestia ac meretrix et Babylon Joannis nequidem ad Antichristum pertineant aut pertinere possint.

Id autem damus luce clarius hac una probatione : Antichristi persecutio postrema futura est in consummatione sæculi ; sed bestiæ, meretricisve, sive Babylonis persecutio postrema futura non est in consummatione sæculi : non ergo est persecutio Antichristi.

Major clara est duabus de causis : primum, quod persecutio Antichristi ea erit in qua Satanas ad perdendos homines, omnes vires, omnes fallendi artes expromet et effundet. Si enim ille draco exaggerat iras, quia *modicum tempus habet* (*Apoc.* XII, 12), ut suo loco exponemus; quanto magis cum nullum jam tempus habebit, et instabit supremi judicii dies!

Altera causa est; quod ea persecutio postrema futura sit, cujus auctor Antichristus, totis effusis viribus, adventu Domini subito opprimetur, dicente Paulo : *Et tunc revelabitur ille impius quem Dominus Jesus interficiet spiritu oris sui, et destruet illustratione adventus sui* (*II Thess.* II, 8), sive illustri adventu suo, in gloria et majestate. At illa persecutio postrema futura est, quippe quam adventus Christi ultimus consequetur. Ergo Antichristi persecutio postrema futura est : major ergo certa et a nemine perneganda.

Jam minor, quod bestiæ et meretricis persecutio postrema, futura non esset haud minus perspicue conficitur. Ea enim persecutio postrema futura non est, quam mille anni, qualescunque sint, et post illos mille annos solutus Satanas consequetur : sed persecutionem bestiæ sive Babylonis mille anni, qualescunque sint, et post illos mille annos solutus Satanas consequetur, attestante Joanne his perspicuis verbis : *Et apprehendit draconem, serpentem antiquum, qui est diabolus et Satanas, et ligavit eum per annos mille, et misit illum in abyssum, et clausit, et signavit super illum, ut non seducat amplius gentes, donec consummentur mille anni.* (*Apoc.* XX, 2, 3.)

Quod autem illi mille anni post bestiæ

(85) *Præf.*, art. 8.

(86) *Ibid.*, art. 19.

persecutionem eventuri sint, idem Joannes ostendit his verbis : *Et vidi sedes, et sederunt super eas, et judicium datum est illis et animas decollatorum propter testimonium Jesu et propter verbum Dei, et qui non adoraverunt bestiam, neque imaginem ejus, non acceperunt characterem ejus in frontibus aut in manibus suis, et vixerunt et regnaverunt cum Christo mille annis... et cum consummati fuerint mille anni, solvetur Satanas de carcere suo, et exibit, et seducet gentes.* (*Apoc.*, XX, 4, 7.) Atqui illa adoratio bestiæ et imaginis ejus, ille character in frontibus et in manibus, ad persecutionem bestiæ spectant: ergo persecutionem illam mille anni et post mille annos solutus Satanas consequetur; non ergo persecutio bestiæ est ultima, non ergo Antichristi est, nisi eo sensu quo omne superbum, omne impium atque truculentum Antichristus est, late sumpto nomine, et quod illa omnia in figuram Antichristi illius magni et ultimi gesta scriptaque sint : quem in sensum intelligendi Patres ac theologi; aut, quod absit! Scriptura solvitur, nec Joannis vaticinia sibi constant.

Jam quæ futura sit ultima persecutio quam Antichristi esse, luce meridiana est clarius, pro nostris viribus suo dicemus loco; hic sufficit demonstrasse persecutionem bestiæ, nec ad Antichristum pertinere aut pertinere potuisse : quod erat demonstrandum.

Rem licet aliter expedire paucis. Illa est persecutio ultima et Antichristi, quæ, soluto post mille annos Satana, eventura est; sed illa non est bestiæ, cum post mille annos a devicta bestia consequatur : ergo bestiæ persecutio non est ultima. Addimus de secunda bestia cui protestantes vel maxime Antichristi sui Romani personam imponunt : Antichristus is futurus est, teste apostolo Paulo, *qui se efferat et extollat super omne quod dicitur Deus aut quod colitur* (*II Thess.* II, 4) : atqui bestia secunda, nedum se efferat super omne quod dicitur Deus, non se, sed primam bestiam adorare fecit (*Apoc.* XIII, 12), quæ prima bestia et ipsa draconem adoraret. Non ergo Antichristus quæ se tertio gradu post draconem et bestiam collocat; tantum abest ab eo, ut super omne quod colitur extolleret.

Viderit ergo vir doctus, viderint cæteri quos sequitur protestantes, quam a vero aberraverint, qui ad Antichristum suum Romanum Pontificem, bestias illas ac maxime secundam referendam putarint : cum has bestias, qualescunque sint, nequidem ad Antichristum pertinere aut pertinere potuisse, luce clarius demonstratum fuerit, atque omnes vaticinii apostolici characteres, protestantium systemate ita esse deletos, ut nihil integri, nihil sani remanserit.

---

## PRÆMONENDA QUÆDAM AD SECUNDAM ET TERTIAM DEMONSTRATIONEM.

PRIMA ADMONITIO. — De eo quod ad litteram Joannes prædixit brevi fieri oportere.
SECUNDA ADMONITIO. — De numeris Apocalypticis.
TERTIA ADMONITIO. — De Roma idolis inhærente sub piis quoque principibus.
QUARTA ADMONITIO. — Quale futurum esset urbis excidium, et quando combusta sit.

ADMONITIO PRIMA. — De eo quod ad litteram Joannes prædixit brevi fieri posse.

Vix quidquam est apud Joannem illustrius, quam quod non modo ventura, sed etiam addita temporis circumstantia, quod cito ventura cecinerit. Rem familiarem prophetis et prophetici eloquii majestate dignam, ut Deum instigatorem suum rerum ac temporum arbitrum testemque adduceret, quo factum est ut sic ordiretur : significata sibi, *quæ oportet fieri cito* (*Apoc.* I, 1): et paulo post : *Tempus enim prope est* (*Ibid.* 3) : et cætera ejusmodi in ipsa revelatione toties inculcata nec aliter unquam.

In promptu est commemorare res gestas quibus efficitur, ut, quæ Joannes Domitiano principe scripserat, in proximis regnis Trajani et Adriani fieri inciperent; totumque vaticinium de proximo in proximum usque ad cap. XX uno deinceps tenore decurreret : ut et in hujus opusculi præfatione diximus, et in *Apocalypsi* nostra pridem ostendimus. Sed enim protestantes non se ad hæc præcisa astringi patiuntur; quippe qui vaga omnia et confusa moliuntur; adeo ut Verensfelsius id scripserit (87) : *Quocunque tempore bacchari meretricem illam dixerimus, terminum a Joanne præfixum non transgrediemur.* Commodum sane protestantibus, ut inventis suis latissimum campum aperiant, et hariolari audeant quodcunque collibuerit, nec redargui unquam aut falsi deprehendi possint.

Nos autem severioribus obstricti regulis, tantam interpretandi licentiam, quæ sacro textui illudat, aversamur. Auctor ipse Joannes a nobis relatus (88) : *Ne*, inquit, *librum signaveris, tempus enim prope est* (*Apoc.* XXII, 10); contra ac Danieli dictum : *Tu ergo visionem signa, quia post multos dies erit.* (*Dan.* VIII, 26) Et iterum : *Claude sermonem usque ad tempus statutum* (*Dan.* XII, 4). Denique : *Vade, Daniel, quia clausi signatique sunt sermones usque ad præfinitum tempus.* (*Ibid.* 9.) Quibus liquet claudi signarique sermones qui ad longum tempus pertinerentur, contra autem non signari eos quibus statim eventura propalarentur. Hæc in *Apocalypsi* nostra me-

(87) Cap. 5, § 24.

(88) *Ad Apoc.*, I, 1, 3.

moravimus. Quid ad hæc vir doctus qui nostram interpretationem confutandam aggressus est? nihil quidquam, nec habuit quod hisceret.

Rursus idem Joannes ostendit ligatum draconem, *donec consummentur mille anni :* et *post hæc*, inquit (*Apoc.* xx, 3), *oportet illum solvi modico tempore.* Quæ si interpretemur protestantium in morem, ipsi mille anni sunt *modicum tempus*, nec eos modico tempori opponi oportuit. Ubi sunt qui huc afferunt illud (*II Petr.* III, 8) : *mille anni sicut dies unus :* quæ vera sunt, temporibus æternitati comparatis ; ad designandos vero, quos Joannes intendebat, singulares ac proprios temporum characteres non valent.

Hinc idem Joannes : *Quinque* (reges) *ceciderunt, alius nondum venit ; et cum venerit, oportet eum ad breve tempus manere* (*Apoc.* XVII, 10) : nullo prorsus inter utrosque discrimine ad sensum protestantium, quo omnia tempora æque longa, æque brevia effluunt. Ergo Joannes ad litteram se intelligi voluit.

Quid illud : *Væ unum abiit, et ecce veniunt duo væ post hæc* (*Apoc.* IX, 12). *Ecce*, inquit, jam instant, ac postea, *væ secundum abiit, et ecce væ tertium veniet cito.* (*Apoc.* XI, 14.) Quo profecto demonstrat tria illa *væ* quæ totam *Apocalypsim* ad caput usque XX partiuntur, ejusque omnes partes inter se vinctas teneri, ita esse, Spiritu sancto dictante, disposita ut alterum alterius vestigia continuo premat, nec nisi modica interruptione dividantur; ostendantque Joannem semper ex proximo in proximum processisse.

Quid illa draconis colligentis vires, seseque ad sæviendum in sanctos concitantis ira vehementior, eo quod victus a martyrum exercitu, adjutore Michaele et angelis ejus, cum sciat *quod* postea *modicum tempus habet* (*Apoc.* XII, 12) ad persequendos sanctos, pristina sævitia Romani imperii, auctore Constantino Magno, brevi in pacem desitura ? Quo loco protestantes, si voluerint, pro modico tempore immensam seriem sæculorum evolvent, ut nihil certi supersit, ac ne filum quidem ad superandas inextricabiles vias.

Adverte, erudite lector, a nobis ad litteralem sensum Joannis *Apocalypsim* astringi, non vanis argumentis, sed quæsitis in ipso textu circumstantiis. Denique observandum illud angeli per Deum viventem jurantis oraculum : *quia tempus non erit amplius* (*Apoc.* X, 6), nullo jam relicto spatio perfidæ Babyloni ad agendam pœnitentiam. Quæ omnia efficiunt, ut et universum vaticinium cito impleri necesse sit, et singulas ejus partes modico intervallo esse interfectas ; nec immerito a Joanne, jam inde ab initio pronuntiatum illud quod *oportet fieri cito ; et tempus breve est* (*Apoc.* I, 1, 3), eo quod quæ prædiceret jam jam imminerent, et ad exitum usque per brevia temporum interstitia procederent.

Quid autem protestantes? His nihil citum aut prope ; cum præcipuum eventum, nempe Antichristi romani ortum, Josephus quidem Medus eumque secutus Jurius post quadringentos annos, ipse vero Verensfelsius, et si qui paulo æquiores, ad Bonifacii III tempora post sexcentos annos collocandum putent : quod si minus congruat, ad Gregorium VII, post mille annos scilicet, tempora protrahentur. Quo certo limite? nempe inter Bonifacium III et Gregorium VII Verensfelsius fluctuat : adeo post eventum quoque, quo nullus est clarior propheticorum dictorum interpres, ita obscuri et incerti characteres, ut nec ipsi ullis notis suum Antichristum agnoscant, nihilque fixum ac certum a se afferri fateantur.

Jam si ad ipsa initia, hoc est ad Domini dicta veniamus, recolendum istud a nobis jam in præfatione delibatum : *Nunc judicium est mundi, nunc princeps hujus mundi ejicietur foras.* (*Joan.* XII, 31.) *Nunc, nunc*, inquit : non post longam temporum seriem, sed statim post Christi crucifixi tempus : unde prosequitur : *Et ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum.* (*Ibid.*, 32.) Quo perspicue declarat post conscensam crucem, conversionem orbis idola respuentis, et credentis in Christum continuo incœpturam ; eoque pertinebat etiam illud : *Venit hora ut clarificetur Filius hominis.* (*Ibid.*, 23.)

His vero congruunt sancti Joannis vaticinia. Quis enim ille mundi princeps, nisi *draco* apud Joannem, *rufus* et sanguinarius, *habens in* (septem) *capitibus diademata septem* (*Apoc.* XII, 3), hoc est in quocunque capite insigne regium? Cur autem mundi princeps, nisi quia mundum universum opplevit idolis, in quibus seque et dæmonia suasque maleficas potestates adorari fecit, et introducto peccato, humanam gentem victam et captam sibi servam addixit ? (*Joan.* VIII, 34 ; *II Petr.* II, 19.) Quando autem ejectus est foras, nisi eo tempore quo a Michaele ipse devictus cum angelis suis (*Apoc.* XII, 8), et a cœlo quod affectabat, in quo ab impiis ponebatur, atque a sua sede, summaque imperii arce dejectus est ? Quando denique Christus omnia traxit ad seipsum, nisi cum projecto dæmone et orbe converso acclamatum est : *Nunc facta est salus, et virtus, et regnum Dei nostri, et potestas Christi ejus ?* (*Ibid.*, 10 et passim.) Sic ergo Joannes Christi oraculum quod in suo Evangelio retulit, in *Apocalypsi* exsequendum præbens, illud Christi *Nunc, nunc*, per illud suum *cito* et *prope* impleri docuit : utroque perinde ad litteram sumpto.

Suppetunt alia Evangelii verba prophetica, quibus lux *Apocalypsi* concilietur, quale illud toties iteratum : *Pœnitentiam agite, appropinquavit enim regnum cœlorum* (*Matth.* III, 2) ; quo veram et imminentem propinquitatem designabat. Nec minus clarum illud : *Venit hora, et tempus meum prope est* (*Joan.* XVI, 32) : et illud : *Cum videritis circumdari ab exercitu Jerusalem, tunc scitote quia appropinquavit desolatio* (*Luc.* XXI, 20). Et rursus : *His fieri incipientibus, levate capita vestra, quoniam appropinquat redemptio*

vestra (*Ibid.* 28); sicut : *Prope est æstas, cum arbores producunt jam fructum* (*Ibid.* 30); quo loco designatur, non quod absolute futurum est cito, sed quod futurum est cito, postquam illa signa præcesserint : quod etiam in *Apocalypsi* vidimus.

Quod ergo Verensfelsius objicit, frustra a nobis urgeri breve tempus, *cum*, inquit (89), *ad Alaricum usque, quo rem protraximus, plus trecentis annis effluxerit.* Vellem dicta nostra accuratius perpendisset. Non enim omnia cito eventura fuisse diximus, sed statim incœptura quæ continuo tenore inter se apta consertaque hærerentur, brevibus intervallis distincte notatis et inter se connexis : quo fit ut et totum ipsum statim immineat, et singulæ partes aliæ ex aliis ductæ brevi futuræ memorentur; quale profecto est illud : *Væ secundum abiit, et ecce væ tertium cito* (*Apoc.* XI, 14); post *væ secundum* scilicet : quæ omnia dant locum locutioni *cito*, ut et mox diximus et infra suis locis in secunda scilicet et tertia demonstratione nostra, data occasione, expeditius et luculentius exponemus.

Nec incassum litigavero, si quis præfracte contenderit non deesse Scripturæ locos, quibus ipsum *prope* non ita stricte sumatur; nec si quid alicubi figurate sit dictum, ideo eludenda omnia quæ ad litteram millies et consueto sermone prolata referantur : qua regula ad nudos et inanes sonos Scriptura redigatur nullo certo sensu. Hæc ergo omittamus utcunque se habent; certis ac liquidis hæreamus : et quandoquidem de *Apocalypsi* quærimus, si quid proficere volunt, oportet ut ostendant in illo vaticinio *prope* illud et *modicum* et *cito*, vel semel aliter quam ad litteram scriptum.

Nam quod Verensfelsius memorat (90), illud, *Ecce venio velociter; Ecce venio cito* (*Apoc.* XXII, 7, 12), quod ad supremam judicii diem protrahatur, non sane consideravit de ipso judicii die specialem ac propriam rationem. Quis enim affirmare ausit non suo ævo venturum : Deo sæculum coar tante ad extremas angustias, et ad repentinam perditionem, interim nubentibus, ementibus, vendentibus nobis? (*Luc.* XVII, 26-30). Quare non licet nobis rem in longum trahere; imo quasi proximam cogitare necesse est, cum præsertim certum sit suum unicuique nostrum judicium imminere : *Statutum enim est hominibus semel mori, post hoc autem judicium.* (*Hebr.* IX, 27.) Quo judicio nobis confecta sunt omnia. Omnino enim quisque cum sua causa resurrecturus est, et quæ in corpore gessit relaturus : cujus immutabilis judicii propalatio ad quantacunque sæcula trahatur, quid ad nos, qui revera et ad litteram jamjam judicandi simus? Unde illud, *horrende et cito apparebit vobis* (*Sap.* VI, 6); impendet omnibus, interposito tantum brevis vitæ spatio : nec vacat illud Apostoli, *Dominus prope est* (*Philip.* IV, 5); et illud : *Hora est jam nos de somno surgere; nunc enim propior est nostra salus quam cum credidimus* (*Rom.* XIII, 11) : tanquam diceret : Orbem terrarum sua fata urgent, nec liquet an ipsi mundo triginta circiter anni relicti sint; et nos interim velut consopiti diuturnæ vitæ spatia somniamus, nec nobis paucitatem dierum nostrorum nuntiari patimur. Valet ergo illud apud Joannem : *Ecce venio cito*, et alia in hanc sententiam dicta. *Venio, venio,* tibi scilicet, vobisque, omnibus et singulis quibus qua hora non putatis Filius hominis veniet, nec ulla spes subest retractandæ litis.

Quare id primum liquet : frustra in *Apocalypsi* quæri textus in quibus illud, *Venio cito*, non sumatur ad litteram : hoc primum; neque tamen his contenti, sed textus ipsos singulares diligenter scrutati sumus, et quod caput est, ex subjecta materia et ex singulis verbis aptam et litteralem significationem expressimus. Hæc pridem diximus : ad hæc vir doctissimus obmutuit; neque major cura eorum quæ ex Evangelio his congrua et connexa protulimus.

Summa sit : ad intelligentiam prophetarum, diligenter observanda, de longinquo et quæ de proximo nuntientur. Danieli dictum : *Signa visionem* (*Dan.* VIII, 26), eo quod sit in mult s ac longinquos dies; Joanni autem e contra : *Ne signaveris librum, quia prope est tempus* (*Apoc.* XXII, 10). Quidam olim dixit : *Videbo eum, sed non modo; intuebor eum, sed non prope* (*Num.* XXIX, 17) : Joanni datum, ut potissima prophetiæ parte ad proxima et instantia confestim raperetur. Atque ille quidem Romani imperii cladem ut a suis temporibus remotissimam prædixit his verbis : *Heu! quis victurus est quando ista faciet Deus? venient in triremibus de Italia.* (*Ibid.*, 23, 24). Triremibus per mare exercitus transportabunt, *superabuntque Assyrios* et vastas Orientis plagas, *vastabuntque Hebræos, et ad extremum etiam ipsi peribunt* (*Ibid.*). At Joannes ejusdem imperii exitium, causasque ruinarum alias ex aliis de proximo vidit. Is Joannis character est. Hanc lectori clavim velut in manus tradimus, ostium reseramus, protestantium inventis sine lege modoque fictis viam claudimus

ADMONITIO SECUNDA. — De numeris Apocalypticis.

Volumus hic intelligant numeros illos rotundos ac præcisos passim in *Apocalypsi* sparsos, mysticum aliquid continere, nec superstitiose esse sumendos, quod omnes confitentur; non tamen omnes æque capiunt.

Sint exemplo isti toties memorati : *Ex omni tribu filiorum Israel duodecim millia signati.* (*Apoc.* VII, 5-8.) Nemo ita absurdus est, ut in quacunque duodecim tribuum electorum reperiantur duodena millia, nec plus nec minus; sed quod duodenarius numerus quamdam perfectionem indicet, propter duodecim patriarchas et duodecim apostolos. Unde etiam supernæ civitatis

(89) Cap. 3, § 24.

(90) *Ibid.*

fundamenta duodecim, æque ac duodecim portæ, quæ ad omnes civitatis partes paleant, inscriptis nominibus *duodecim tribuum... et duodecim apostolorum Agni.* (*Apoc.* XXI, 12, 13, 14.) Quo etiam pertineant illa *duodecim millia stadiorum* (*Ibid.*, 16) in omnem mensuram sanctæ civitatis. Quæ profecto sufficiunt, ut cum duodenario numero perfectio designetur, duodecies duodena millia in sua quadam quadratura aliquid indicent perfectum et firmum, unde etiam ex duodecies duodenis cubitis muri latitudo compacta memoretur. (*Ibid.* 16)

Hoc igitur jam posito, in numeris præsertim Apocalypticis quoddam inisse mysterium, omnia expedita erunt. Nam viginti quatuor seniores, tam sæpe memorati, duplicato duodenario numero, ex utriusque Testamenti consonis cantibus et laudibus perfectionem inferunt.

Septenarius quoque numerus more linguæ sacræ quamdam universitatem inducit, propter finitam hebdomadam, et in ejus septimo die constitutum finem : unde in *Apocalypsi* septenus numerus, et in bonam et in malam partem quamdam notat.... ; ut ostendunt septem spiritus missi in omnem terram, sigilla septem, septem lampades, septem angeli, etc. ; et in contrariam partem septem plagæ, septem hominum millia cæsa (*Apoc.* XI, 13), et sæpe in Evangelio, dæmonia septem ac septem spiritus nequam (*Luc.* VIII, 2; XI, 26), ad significandam vim omnem inferorum ac dæmoniorum. Sic se habent mystici illi numeri in Scripturis passim ac præsertim in *Apocalypsi* usitati, eo fine, ut ostenso mysterio lectorem attentiorem reddant et paratiorem ad investiganda sacri vaticinii mysteria.

Eodem pertinent alii mystici numeri qui dimidium hebdomadis faciunt. Hinc illud, triennium cum dimidio anno, *per tempus et tempora, et dimidium temporis* (*Apoc.* XII, 14) designato, quod est a Daniele sumptum. (*Dan.* VII, 25) Septem enim tempora Danieli (*Dan.* IV, 13, 22), septem annos esse neminem fugit ; nec minus omnibus notum, triennium istud cum dimidio anno, per menses et dies fuisse numeratum, cum quadraginta duo menses, et mille ducenti dies (*Apoc.* XI, 2 ; XII, 6, ; XIII, 5), eamdem triennii cum dimidio anno summam efficiant.

Diligenter autem consideranti patebit illud triennium cum dimidiato anno, ad diversos eventus pertinere ; quos cum absurdum sit revocare semper ad illud litterale triennium, his profecto admonemur ut mysterium caute requiramus.

Nec quærentem latebit, si ad Danielem recurrat unde hæc sumpta sint ; apud quem scriptum sit, *tradendos* Judæos *in manu ejus* Antiochi illustris maximi persecutoris et persecutorum typi, *usque ad tempus, et tempora, et dimidium temporis.* (*Dan.* VII, 25.)

Neque obscurum est quo sensu accipienda hæc sint, cum Josephus diserte scribat (91) Antiochum illustrem Judæam tenuisse annis tribus mensibusque sex ; quod cum Machabæorum historia convenire facile demonstraverim, si nunc tanti esset.

Cum ergo Antiochus persecutorum typus, ac sub eo persecutio omnium persecutionum figura habeatur, haud immerito Joannes, hoc annorum numero toties repetito, id inculcare voluit, in quibusvis persecutionibus Christianos eo statu futuros, quo erant sub Antiocho prisci fideles per triennii illius spatium cum sex mensibus : quo etiam intelligerent non permissurum Deum ut tyranni sine more modoque sæviant, sed profecto futurum ut intra breve tempus eorum furor coerceatur.

Huc accedit quod, quemadmodum Antiochi prompta punitione, persecutioni finis impositus, additaque populo Judæorum gloria : ita Ecclesiæ Christi plerumque contigit, ut persecutio, tyrannis quidem supplicio, ipsi vero Ecclesiæ gloriæ atque utilitati verterit. Sic completum illud Dominicum, *propter electos breviabuntur dies* (*Matth.* XXIV, 22) ; ut profecto patet non ad libitum furere persecutores quantumvis impios et truculentos, sed eorum impetus ad breve, ac definitum a Deo spatium concludendos.

Hæc igitur in *Apocalypsi* nostra fuse exposuimus (92), hæc non improbata, sed omnino intacta atque adeo firma Verensfelsius reliquit : hæc quoque affirmavimus adducto Origenis loco in Celsum, quo liquet, definito consilio Dei, prohibitos principes, ne ultra certum tempus odia exercerent.

Sit ergo is character, monstrante Joanne, persecutionum Ecclesiæ, ut nostri tyranni in morem Antiochi efferati apparuerint, in morem quoque Antiochi brevi cohibeantur, eorumque supplicio cædes finiantur, ac populo Dei magno incremento ac splendori vertant.

Sic intelligendis numeris, non ipsis numeris hærere nos decet, sed excelsiore animo res ipsas per numeros designatas intueri ; quanquam id quoque Deus præstitit ut nec a nobis numeri omnino desiderari possint, ut nostras interpretationes legenti patebit.

Denique nec illud prætermisimus, tres annos cum sex mensibus esse dimidiam annorum hebdomadem, ac imperfectum aliquid designare, quo nempe doceamur persecutores nostros non secundum optata genus nostrum exstincturos, nec opus propositum, aut suam, ut ita dicam, hebdomadem impleturos.

Sunt loci in quibus, ut fit, numerus certus pro incerto ponatur, nullo forsitan occultiore mysterio, quam ut designetur pro ratione numeri multitudo conveniens : quale est : *Numerus equestris exercitus vicies millies dena millia ; et audivi numerum eorum* (*Apoc.* IX, 16), ut intelligatur quanta equitum multitudine sese ab Euphrate Oriens effusurus erat : nisi et illud aposto-

(91) *De bello Jud.*, in *Prolog.*

(92) *Comm. sur l'Apoc.*, ch. 10, n. 4.

lus indicare voluit, innumerabiles licet exercitus, ita coram Deo recensitos, ut ne unus quidem eques sine divino nomine addi possit; quemadmodum nec staturæ unus cubitus, nec capiti crinis unus, numeratis capillis nec sine Patre nostro de capite cadentibus.

Nec aliter intelligenda illa stadia mille sexcenta (*Apoc.* XIV, 20) : vana observatione, si ad præcisum numerum rem exigas, cæterum solida gravique, si cogitaveris numeros divina scientia præstitutos; neque quemquam omnino, sit licet Attila, seu quid truculentius aut validius, vel unum stadium, imo ne unum quidem pedem ulterius processurum, ac ex libro divinorumque decretorum auctoritatibus definitum præscriptumque sit.

Eadem fere ratione numerantur decem reges, hoc est decem circiter, septicollem urbem populaturi, in quibus designandis quantum vis prophetica eluxerit non est hic demonstrandi locus.

His igitur regulis ad mysticorum numerorum arcana aperienda utimur, nisi historice sumendos sacer textus ostendat; quod factum de septem regibus cap. XVII, ut ad locum illum duximus, et infra tertia demonstratione repetemus.

Protestantes vero plerique magnum aliquid se præstitisse arbitrantur, si diem quemlibet pro anno computent, ac mille ducentos sexaginta annos pro totidem diebus sumant. Sed id primum nullo fundamento nititur, et alienum est a consuetudine prophetarum, ut alibi demonstravimus. Deinde inauditum omnibus sæculis ut persecutiones ultra paucos annos durent, nedum duodena sæcula, et insuper sexaginta annos præsertim postrema persecutio, de qua diserte scriptum : *Breviabuntur dies illi propter electos.* Tum admitti non potest Antichristum, quem tam cito puniendum apostolus docet, tot sæcula oppleturum blasphemiis ac cædibus, securum imperii sui et ab exitio tutum : postea nec omnes loci huic interpretationi conveniunt, nec tres dies cum dimidio, cap. XI, 9, pro triennio ac dimidio anno valent. Nam Scripturæ solent ab assuetis figuras dicendi ducere; nunquam autem contigit ut cadavera mortuorum toto triennio et sex insuper mensibus insepulta jaceant in plateis civitatum (*Ibid.*, 7, 11 :) denique quærimus cur tot absurda congesserint aut quo operæ pretio... Quandoquidem nec sic proficiant quidquam, nec Antichristum suum ejusque characteres magis norint, melius ab eo cavere possint, nec omnino sciant, neque unde incipiat, neque quo fine desinat : quæ ita confusa ac perturbata sunt, ut ipse Verensfelsius non habeat ubi figat pedem. « Nam inquit (93), ego quidem a computationibus calculisque propheticis semper abhorrui, et ad eos etiam caligare me fateor. » Ne mirum cum nihil habeant, quod præligant; ut alio quoque loco confitetur. Quid autem in *Apocalypsi* se videre putet, qui ad hæc ubique diffusa cæcutire se fatetur? Et tamen audenter affirmet (94), « facillime posse in Romanis Pontificibus agnosci Antichristum. » Nec si alii confidentiores, ideo doctiores. Omnes enim ad novas res semper commoventur, et quoscunque magnos duces fortuito exortos tanquam e cœlo lapsos contra Antichristum ominantur: si qui cautiores, rem suaque inventa aptant temporibus, ac extrahunt in longum, ne scilicet fatidicas conjecturas eventa corrigant, ut profecto præstiterit cum illo conjectore semel dicere : quidquid dicam aut erit, aut non.

(93) Cap. 4, § 14.
(94) Cap. 1, § 17, 25.

Admonitio tertia. — De Roma idolis inhærente sub piis quoque principibus.

Quo hæc admonitio pertineat cuique obvium est. Nempe Verensfelsius aliique quibus haud credibile capita Joannis XVII, XVIII, XIX, ad eversam sub Alarico eumque secutis regibus Romam pertinere, eo vel maxime nituntur, quod ea tunc Christiana fuerit, ac sub piis et Christianis imperatoribus vixerit, adeoque nec potuerit idololatriæ causa pœnas dare. Ita Verensfelsius (95), nos autem vel tum maxime hæsisse idololatriæ virus rebus addiximus necessariis: primum enim, post abolita sacra nefaria per quinquaginta fere annos, Constantino Magno et Constantio principibus, statim atque Julianus Augustus licentiam reddidit, rursus erupit insanus error, ut se compressum, non autem stipitus evulsum ostenderet; quod nec Verensfelsius negare potuit, quantumvis Juliani gesta extenuare conetur, ut alio loco, data occasione, aptius exponemus.

Deinde secutis temporibus, cum optimi principes qui Juliano successerunt, rursus idolorum templa occluserint, tantum abfuit ut tunc idololatria exstincta sit, ut e contra senatus, pars illa nobilissima Romanæ civitatis, misso ad imperatorem Valentinianum juniorem Symmacho præfecto Urbis, pro idolorum cultu, ac maxime pro restituenda ara Victoriæ in curia, ac pro vestalium immunitate ac præmiis supplicarit. Quo cum nihil sit clarius et nullum relictum sit effugium, idem Verensfelsius tacere omnino quam respondere maluit.

Idem ubique silentium, cum et illud taceat per eadem tempora, si qui ab exercitibus tyranni levarentur, non alia majori spe demulsisse populos, quam veterum deorum restitutione promissa; tanta insania erat. Tacet et hoc, paucis annis ante captam Urbem, ludos sæculares, non sine paganicis superstitionibus, esse transactos (96).

Omissum etiam illud quod, Zozimo docente, retulimus, tot inter calamitates, imminente Alarico, a præfecto Urbi propositum ex prisca Tuscorum disciplina, senatu in Capitolium ascendente, propitiandos

(95) Cap. 3, § 9, 10, 20.
(96) Zoz., II.

deos (97). Adeo omnia et ipse quoque amplissimus ordo, si licuisset, in paganismi cæremonias et sacra inclinabant.

Scripsit his affinia Sozomenus (98); his tribuit illud immissum a Deo in mentem Alarici de perdenda Urbe decretum suo loco clarius memorandum.

His igitur prætermissis videtur evigilare Verensfelsius ad Attali et Tertulli consulis nomen, meque reprehendit: « Ac miror, inquit (99), summum virum ad hæc non fuisse attentiorem; » suaviter plane: videamus tamen qua in re nostra diligentia desideretur. De Attalo falso Augusto Romæ imposito dixi, eum fuisse « affectu paganum qui etiam spem faceret restituendi paganismi (100). » Ubi hic indiligentia nostra? cum testem adhibeam Sozomenum hæc dicentem (101): « Prorsus pagani existimabant illum palam paganismum amplexurum, et ipsis restituturum templa patria et feriis cum victimis. » Sat clare, ni fallor, nec ego indiligens, qui eum non aperta professione, sed *affectu paganum* renuntiavi. An non affectu paganus qui Tertullum consulem designavit, cujus hæc magistratum ineuntis in senatu fuit oratio: « Loquor vobis, patres conscripti, consul et pontifex, quorum alterum teneo, alterum spero (102); » quo se antiquorum deorum pontificem futurum non statim jactaret, nisi crederet rem sibi honorificam et senatui gratam?

At enim quærit Verensfelsius (103), an Romanis crimini imputandum fuit quod habuerint Attalum ab Alarico impositum falsum imperatorem, Tertullum ab Attalo falsum consulem. Quo loco meam dolet indiligentiam; nec attendit, ipse quid Zozimus scripserit (104), sic nempe: « Enimvero cives Romani magna lætitia fruebantur, qui et alios magistratus reipublicæ peritos nacti fuissent (ab Attalo datos), et insignem ex Tertulli consulis honore voluptatem caperent. » Sic Romanis non Attalus imperator, non Tertullus consul invitis obtrusi sunt, quorum honoribus et potentia communi omnium sensu ita delectarentur, ut diserte Zozimus solam « Aniciorum familiam memoret (105), qui morderent ea quæ universis conducere videbantur, ac felicitatem publicam permoleste ferrent. » Ergo universim se natus populusque Romanus, Attalo imperatore favente paganis, Tertullo consule vetera sacra révocaturo, lætabantur.

Addit Verensfelsius (106), Arianos de « Attalo potiora sperasse, » teste Sozomeno, qui non obscure « indicat fuisse Arianum. » Quid nostra? quasi homo vanus et cæca ambitione corruptus non simul potuerit et paganis et Arianis se fautorem polliceri, cum utrumque Sozomenus diserte dixerit?

At enim, inquit (107), nec Procopius nec Zozimus Attalum paganum fuisse significant. Iterum rogo: Quid nostra? quid id tantum ediximus *affectu* et favore fuisse paganum, et paganum hominem Tertullum consulem designasse?

Addit (108) Zozimus Attalum sana omnia consilia respuisse, « spes eas amplexum quas vates facerent; » quales autem vates, nisi eos quos plebs audiebat, more paganico futura conjectantes?

Pergit Verensfelsius (109): « eadem amentia plurimos Christianos habuit qui propterea a fide non desciverunt: » vanissime omnino, cum ex subjecta materia intelligendi veniant vates illi; quibus tum delectatos fuisse ethnicos, omnes historici et ipse quoque Zozimus attestetur, ut diximus.

Quid autem virum doctum juvat, quod tum deum templa clausa fuerint, imperatorum jussu scilicet? Sed quo Romanorum emolumento? cum et ea animo retinerent et iis mox, ut quidem sperabant, recludendis inhiarent, et impia sacra quæ possent, frequentarent, et hoc rerum statu effusissimo gaudio lætarentur, et sub ipso ictu, quantum in ipsis erat, paganismo imperium reddidissent: quo certum omnino fiat plus satis causarum fuisse cur de urbe Roma, pro idolorum cultu impie revocato, supplicium sumeretur.

Inter cæteras probationes nostras vel hæc eminebat, ex sancto Augustino *De civitate Dei*, l. v, c. 3, et ab eo qui Augustini ductu jussuque suam conscripsit historiam, Paulo Orosio (110), repetita; urgebat Romam ultio divina; Gothi exsecutores. Rhadagaisus Gothus, cum ducentis hominum millibus in vicinio constitutus, Romanorum cervicibus imminebat; Alaricus item Gothus tardiore gradu et inferior viribus propinquabat. Ille sacrificabat diis; hic Christianus, Arianus licet, a nefariis sacris abhorrebat: « Fervent tota urbe blasphemiæ; vulgo Christi nomen, tanquam lues aliqua præsentium temporum probris ingravatur (111). » Clamitabant *vinci omnino non posse*, qui deorum præsidio niteretur (Aug.); « ejus sacrificia se magis pertimescere quam arma tingebant (Oros.); et tamen conterritum divinitus, nec disposita acie fudere auxiliares copiæ Romanorum (Oros.) uno die tanta celeritate, ut, ne uno quidem non dicam exstincto, sed nec vulnerato Romanorum, tantus ejus prosterneretur exercitus, atque ipse cum filiis necaretur. (Aug.) Sic ingrata Roma (Oros.) mitiori hosti Alarico traditur; ne gloria daretur, dæmo•

(97) Zoz., v.
(98) Soz., ix, 6.
(99) Cap. 3, § 10.
(100) *In Apoc.*, 82, 83.
(101) Soz., ix, 9.
(102) Paul. Oros., vii, 42.
(103) Cap. 3, § 10.
(104) Zoz., l. vi, p. 113.

(105) *Ibid.*
(106) Cap. 3, § 10.
(107) *Ibid.*
(108) *Ibid.*
(109) *Ibid.*
(110) Lib. vii, 37.
(111) Paul. Oros.

nibus, quibus illum supplicare constabat (AUG.). »

Non abs re his addidero verba Augustini (112) de Rhadagaiso et Alarico regibus Gothis disserentis : « Rhadagaisus rex Gothorum cum ingenti exercitu multo numerosiore quam Alarici fuit. Paganus homo erat Rhadagaisus ; Jovi sacrificabat quotidie..... Tunc omnes isti (Romani scilicet maximam partem) : Ecce nos non sacrificamus, ille sacrificat ; vinci habemus a sacrificante quibus non licet sacrificare. Victus est Rhadagaisus, aspirante Domino miro modo. Postea venerunt Gothi, Alarico duce, non sacrificantes, et si fide Christiana, non catholici, tamen idolis inimici, et ipsi ceperunt (Romam), vicerunt Romanos de idolis præsumentes, et perdita idola adhuc quærentes, et perditis adhuc sacrificantes. » En erga idola quam insano studio tenerentur.

Hæc a nobis exposita (113) tantis auctoribus ; quibus profecto constat, quo affectu in idola illa *ingrata Roma* ferretur. Tacere oportebat eum qui se nostris respondere prædicat? Suppetunt nunc et alia quæ a nobis prætermissa sunt probationum copia laborantibus. Legatur B. Gelasii Papæ libellus *adversus Andronicum senatorem*, præcipuum scilicet Urbis magistratum, cæterosque Romanos qui *Lupercalia* restituenda curabant, eorumque intermissioni omnes imperii calamitates imputabant. Contra quos Gelasius : « Quando Anthemius imperator Romam venit (ante paucos annos scilicet), Lupercalia utique gerebantur...... » Postea : « Nunquid Lupercalia deerant, quando urbem Alaricus evertit (114)? » Tanta vi sese idolorum cultus ingerebat Romam, ut ab Alarici tempore per sexaginta fere annos usque ad Gelasium perduraret.

Addam et illud Salviani in *Apocalypsi* nostra notatum (115), non tamen ita expressum ac par erat : nempe is magnis clamoribus ubique conqueritur toto orbe Romano postulatos ac celebratos circenses aliosque ludos idolis consecratos : « Colitur namque et honoratur Minerva in gymnasiis ; Venus in theatris ; deus Neptunus in circis ; Mars in arenis ; Mercurius in palæstris. » Sic ethnica sacrilegia toto orbe Romano Dei vindictam provocabant, ut profecto ea causa Roma non immerito Barbaris spolianda traderetur, mulctaretur imperio, caput provinciarum redigeretur in provinciam, et a Gothis quoque regibus teneretur.

De his excidii Romani causis Verensfelsius conticescit (116); sane confitetur *murmurasse* Romanos ac plebem superstitiosam: quasi a nobis commemorata sint *murmura*, non aperta sacrilegia, nec plebis querulæ voces, sed senatus decreta, aliaque tot ac tanta, quæ divinam ultionem accenderent.

Neque, quod nunc fingunt, Christiani principes exitium avertebant, imo potius accersebant, quod Roma ethnicis addicta religionibus, nec piorum imperatorum Constantini Magni, Gratiani, Theodosii aliorumque exemplis et legibus instituta, nec a duris magistris Alarico, Attila, Genserico, Odoacre emendata, ad sanitatem redire vellet.

ADMONITIO QUARTA ET ULTIMA. — Quale futurum esset excidium urbis, et quando combusta sit.

Duo hic a nobis in primis perpendenda sunt : primum sub Alarico gesta qui fons malorum fuit, quantoque ictu tunc Roma percussa sit ; deinde ex illo ictu sub aliis ducibus consecuta. Neque enim nos, ut fingit Verensfelsius, Romanum excidium uni Alarico imputamus (117), quanquam ipsi vel maxime, sed diserte annotavimus quomodo ex illo omnia in pejus jam ruere cœperint, *deterso semel Romani nominis metu* (118), et accepto tam grandi vulnere, ex quo nunquam res Romana convaluit.

Rem autem non aliter gestam esse quam diximus (119), satis ex eventu claruit. Statim namque Alaricum crudelior et avarior Ataulphus excepit, Romam expilavit, ac de abolendo Romano nomine cogitavit. Neque ita multo post sub Attila Hunno, sancto Pontifici suo salutem Roma debuit, conversis tamen in provincias armis. Sub eodem Leone adest Gensericus Hunno crudelior. Paucis abhinc annis Augustulus postremus in Occidente Romanorum imperator, sedem imperii Romani, Odoacri Herulo, Theodorico Gotho, cæteris deinde tyrannis vacuam reliquit. Hinc alternis vicibus Romani et Gothi inter se ventilatam ut pilam habuere, donec Totila Gothus inchoatum jam inde ab Alarico urbis Romæ perfecit incendium.

Sic ceciderat Babylon cujus figuram Roma in Occidente gessit ; sic, inquam, ceciderat prisca illa Babylon, quam ideo propheta vili scorto comparavit, quod, Hieronymo interprete, *in morem scorti victorum libidini pareat* (120), sic Roma quodam veluti pudore prostrata, cujuscunque obvii ducis cupiditatibus serviebat.

Nemo ergo dixerit eam postea fuisse superstitem ; perierat plane Babylonis instar, quæ trecentis annis post Cyri victoriam sub Alexandro quoque Magno et aliquot secutis Asiæ regibus floruit. Nec minus sub Cyro cecidisse a Jeremia cæterisque prophetis memoratur, quod capta, vastata, diruta, quantumvis utcunque instaurata, sempiterno exitio amisit imperium, nec unquam pristino splendori restituta est, ut in *Apocalypseos* nostræ præfatione monuimus (121).

Nec id negat Verensfelsius, cujus hæc verba sunt (122) : « At Romanum imperium eo ipso tempore misere discerptum est. »

(112) Serm. 105, olim *De verbis Domini*, n. 29.
(113) *In Apoc*, c. 4, n. 14.
(114) SALV., *De gubern.*, l. VI.
(115) *Ibid.*
(116) Cap. 3, § 10.
(117) *Hist. abrégée*, n. 16 et seq.
(118) Paul. OROS., VII, 38.
(119) *Comm. in Apoc.*
(120) *Ezech.* XLVII, 1 et in eum locum Hier.
(121) Num. 7.
(122) Cap. 3, § 12.

Addit : « Totilam ferro flammaque paulo crudelius ac cæteri grassatum fuisse. » Nec tamen perisse vult (123), quæ toties capta, recepta, spoliata, prædæ ac ludibrio habita, nec amissum imperium, nec pristinum splendorem recuperare potuerit.

Sed quandoquidem idem Verensfelsius hunc antiquæ Romæ sub Alarico casum extenuare nititur, nec ad rem pertinere, aut ad horrendam istam Joannis descriptionem nihil facere putat ; ad ea initia recurrimus, ac testes adducimus auctores illius ævi probatissimos ; nec abnuet Verensfelsius, qui Patrum, ut lectione parca, ita reverentia tenui, tamen eos saltem ut historicos auditurum se spondeat.

*Primus testis :* SANCTUS AUGUSTINUS.

In commentario nostro Augustinum testem ejus ævi adduximus sermone *De urbis excidio* (124). En urbis excidium, ipso jam titulo comprobatum. Quid postea? Id agit, quod sæpe Augustinus : « Pepercisse Deum Romanæ civitati quæ ante hostile incendium, in multis ex multa jam parte migraverat. » En disertissime *hostile incendium*. Quid hic Verensfelsius ? « Eruditi, » inquit (125), « pridem judicarunt, id scriptum Augustini non esse. » Qui autem eruditi ? Neminem affert. Imo eruditi annotarunt id scriptum ante nongentos annos citatum a Beda in illo commentario ad Paulum, quem ex verbis Augustini totum contexuit. Verba Augustini ex hoc sermone decerpit in *I Cor.* c. x, quod omnes pro certissimo Augustiniani sermonis argumento sumunt. Et tamen vir doctus nescio *quos eruditos* laudat probatione nulla ; pene dixerim, pudet viri jactantis in aera quidquid in mentem venerit. Sic quos solvere non potuit, amputavit nodos. Hoc primum. Postea fac, id quod est absurdissimum, non esse Augustini : est certe, quod nec ipse Verensfelsius inficiaturus sit, viri docti, pii, denique Augustino simillimi, verbis et exemplis sanctarum Scripturarum compescentis per ea tempora de Urbis excidio murmurantes. Quare, utcunque est, solvendus ille locus ; ergo Verensfelsius sic solvit : « Scriptor ille quæ de incendio dicit, videtur potius propter illam quam instituit Sodomæ comparationem dicere, quam quod res ista se habuerit. » Recte : Ideo *hostile incendium* agnovit, quod Romam Sodomis comparavit : an quod est rectius, Sodomæ comparavit, quod ibi *hostile incendium* comparavit? Præterea hoc addit : « Certe, si serio ita loquitur, incendium illud extra verum exaggerat. » Quid autem exaggerat qui simpliciter appellat *hostile incendium ?* Denique provocat ad « constantem cæterorum consensum in re, » inquit, « omnium oculos incurrente. » Placet consilium. Quem autem nunc maxime consulamus auctorem præter ipsum Augustinum paganis insultantibus respondentem : « Jam video quid dicas in corde tuo : Temporibus Christianis Roma afflicta est et incensa ? » Respondet : « Sicut habet historia eorum incendium hoc Romanæ urbis tertium est..... Quomodo semel arsit inter sacrificia Christianorum, jam bis arserat inter sacrificia paganorum. Semel a Gallis incensa est... postea a Nerone, secundo igne Roma flagravit (126). » En postremum incendium quantis ignibus compararit !

*Secundus testis :* SANCTUS HIERONYMUS.

Libet primum videre quæ in prophetarum Commentariis ad totam Ecclesiam, deinde quæ ad privatos ea de re scripserit. Sub ipso vero ictu positus, Romanæ urbis obsidione subito nuntiata, hæc habet (127) : « Consternatus, » inquit, « obstupui, ut nihil aliud quam de salute omnium cogitarem, meque in captivitate sanctorum putarem esse captivum. » Pergit : « Postquam vero clarissimum terrarum omnium lumen exstinctum est, imo Romani imperii truncatum caput, et verius dicam, in una urbe totus orbis interiit, » etc. Proœmio vero ad librum III : « Quis crederet ut totius orbis exstructa victoriis Roma corrueret, ut ipsa suis populis et mater fieret et sepulcrum ; ut tota Orientis, Ægypti, Africæ littora olim dominatricis Urbis servorum et ancillarum numero complerentur : ut quotidie sancta Bethlehem nobiles quondam utriusque sexus atque omnibus divitiis affluentes susciperet mendicantes ? »

Hinc conversis ad provocandam pœnitentiam animis, proœmio in lib. VIII, hos edit gemitus : « Cadit mundus, et cervix erecta non flectitur ; pereunt divitiæ, et nequaquam cessat avaritia ; congregare festinant quæ rursus ab aliis occupentur : aruerunt lacrymæ, pietas omnis ablata est. » Recte, et ex more prophetarum, ne mundi calamitates deplorare tantum, neglecta adhortatione ad pœnitentiam, videretur.

Has autem ruentis imperii miserias pridem præsagire visus (128), cum sub Babylonis nomine indicaret eam « quæ sedet in septem collibus purpurata cujus supplicium in *Apocalypsi* Joannis legimus. » Ac paulo post : « Tunc domus quorum sunt aurata laquearia et parietes vestiuntur crustis, remanebunt vacuæ. » Rursus commemorat quosdam (129) « qui non ipsam Babylonem sed Romanam urbem interpretentur, quæ in *Apocalypsi Joannis* et in *Epistola* Petri, Babylon specialiter appellatur, et cuncta quæ nunc ad Babylonem dicuntur, illius ruinæ convenire testentur. »

Ad privatos in eumdem sensum scripsit, epist. 8, *ad Demetriadem :* « Nescis, misera, cui virginitatem tuam debeas : dudum inter barbaras tremuisti manus... horruisti

(123) Cap. 3, § 20.
(124) Tom. VI, c. 5, n. 8.
(125) Cap. 3, § 6.
(126) Serm. 296, cap. 6, n. 7; olim. *De div.*, n. 106.
(127) Proœm. ad lib. I *in Ezech.*
(128) *In Isa.*, l. III, ad cap. XXIV.
(129) *Ibid.*, l. XIII, ad cap. XLVII.

truces hostium vultus; raptas virgines Dei gemitu tacito conspexisti; urbs tua quondam orbis caput, Romani populi sepulcrum est; et tu in Libyco littore exsulem virum, exsul ipsa ac ipies, » semper a calamitatibus ad pietatem sermone converso.

Epist. 11, *ad Ageruchiam*, postquam ostendit pejus periisse Romam quam olim sub Brenno et Annibale, exclamat : « Quid salvum est si Roma perit? » et ad tantas ærumnas sentit verba deficere.

Epist. 12, *ad Gaudentium* : « Proh nefas! orbis terrarum ruit, in nobis peccata non ruunt; urbs inclyta et Romani imperii caput uno hausta est incendio. Nulla est regio quæ non cives Romanos habeat. In cineres ac favillas sacræ quondam ecclesiæ conciderunt. Et tamen studemus avaritiæ... Auro parietes, auro laquearia, auro fulgent capita columnarum, » etc. Sic semper in calamitatibus describendis eloquentem se præbet, ut adversus avaritiam, luxum ac reliquas cupiditates vehementior insurgat et copiosior.

Nec ab eo unquam proposito destitit, sive Romani imperii præsagiret excidium, sive jam deploraret. « Horret animus temporum nostrorum ruinas persequi. Viginti et eo amplius anni sunt, quod inter Constantinopolim et Alpes Julias quotidie sanguis Romanus effunditur. » Exinde vastatas provincias narrat, necdum de Urbe quidquam : ac postea « Romanus orbis ruit, et tamen cervix nostra erecta non flectitur, » etc. Ac postea (130) : « Romanus exercitus victor orbis et dominus, ab his (Barbaris) vincitur, hos pavet, horum terretur aspectu.... Et non intelligimus prophetarum voces : *Fugient mille, uno persequente*, nec amputamus causas morbi, ut morbus pariter auferatur. » Quanto magis post captam et expilatam Urbem, et *truncatum*, ut ait (131), Romani imperii caput, ruitura omnia auguratur.

Nec urbi regnatrici parcit (132) : « Maledictionem quam tibi Salvator in *Apocalypsi* comminatus est, potes effugere per pœnitentiam. »

Cætera ejus generis prætermittimus. Neque hæc de imperio Romano temere jactat, sed ex conjunctis causis argumento ducto : quod Barbari undique irruerint, quod ad eorum nomen Romanus exercitus pavitaret, ac vincere dedisceret, quod jam non in hostico, sed in solo suo, « nec pro gloria, sed pro salute, Roma pugnaret, imo ne pugnaret quidem (133), » quod cædes, conflagrationes, exitia toto orbe Romano, per urbes, per ecclesias, pervagata esse cerneret.

Ad hæc Verensfelsius nihil aliud quam *esse aliquos amplificandi modos* (134), hoc est non res gestas, sed splendida et inflata mendacia, quibus Hieronymus universo orbi spectanti et sentienti ridendum se præberet. Itaque, si Deo placet, Patrum eruditissimum, ejusque tam clara testimonia statim una litura deleta a se putat. In una epistola 8, *ad Demetriadem virginem*, legimus et ab ipso defletos *Romæ cineres* et a Proba navigatura visam *fumantem patriam* et procerum Romanorum *direptas incensasque domos*. Quid ergo? Non puduisse Hieronymum tot illustribus personis illudere? Esto simpliciter arsisse dixerit, magna et insigni ex parte combustam : quis nescit hanc vehementiam nec dedecere prophetas; præsertim cum eo deventum est ut vincatur sermo rei magnitudine, *et minus sit omne quod dicitur* (135)?

Valeat ergo apud Verensfelsium hæc amplificatio non declamatoria vanitate, sed gravitate rerum, qui cum diligentius tot Hieronymi loca a nobis quidem citata et nunc ex parte repetita perlegerit, profecto intelliget unum Hieronymum alterum suo ævo Jeremiam, lamenta æquasse calamitatibus, et castigationibus pœnitentiam.

*Tertius et quartus testis* : SOCRATES et MARCELLINUS comes.

Hos attulit ipse Verensfelsius, c. 3, § 6 et 7, et studiose notat non esse a me allegatos. Socratis autem hæc verba sunt (136) : « Barbari, Alarico duce, Romam everterunt, admiranda opera quæ spectaculo essent incenderunt, opes diripuerunt, complures senatores variis cruciatibus addixerunt, imperii majestatem abolere tentarunt, » etc. Quo loco Verensfelsius : « Socratis auctoritas tanti ponderis non est; » quod Constantinopoli (procul Roma scilicet) vitam egisse, et in quibusdam circumstantiis hallucinatum esse prodat : tanquam ille rerum summam paucissimis verbis complexus, omnia caute et ordine exsequi debuerit; aut si eum forte quædam minuta, ipsum caput rerum, in casu per totum orbem pervulgato, et, ut ipse vir doctus annotavit, *omnium oculos incurrente*, ignorare potuerit.

Sequitur : « Marcellinus comes, qui in *Chronico* Urbis partem crematam esse » ait. Verum « et ille, ut qui Justiniani demum temporibus scripsit, præ iis qui ab Alarico Romam capi viderant, fidem non meretur. » Ita doctus Verensfelsius (137), quasi magis ipsi licuerit citasse Jornandem, qui sub eodem imperatore floruit. Nos autem non eum volumus anteponi prioribus, qui omnes nullo negotio conciliare possimus, ut statim patebit; nec contemni patimur exactum ac probatum chronographum, qui rem omnibus sæculis memorandam proximo sæculo scripsit. Quod autem hos duos auctores omisimus, non propterea factum, quod exigui pretii testes viderentur, sed quod clarissimos viros Hieronymum, Au-

(130) Epist. 35, *ad Heliod.*
(131) Epist. 16, *ad princ.*
(132) *Epist. adv. Jovin.*, in fine.
(133) Epist. 11, *ad Ageruch.*

(134) Cap. 3, § 6.
(135) Epist. 35, *ad Heliod.*, in fine.
(136) Lib. VII, 10.
(137) Cap. 3, § 7.

gustinum ac Paulum Orosium in re tam clara omnino sufficere putaremus.

*Quintus testis :* PAULUS OROSIUS,

Cui quidam alii subnectuntur, et res tota concluditur.

« Anno ab Urbe condita MCLXIV, irruptio Urbis per Alaricum facta est, cujus rei, quamvis recens memoria sit, tamen si quis P. R. et multitudinem videat, et vocem audiat, nihil factum, sicut etiam ipsi fatentur, arbitrabitur, nisi aliquantis adhuc exsistentibus ex incendio ruinis forte doceatur. » (Lib. VII, 40.) Ecce gravis auctor sex annis elapsis, rege Gothorum Vallia post Alaricum tertio, scribens Romæ, adhuc visi incendii reliquias refert. Quod autem « aliquantas tantum ex incendio ruinas » et factum aliquantarum ædium incendium memorat, lib. VII, 3, non id agit ut incendium exiguum videatur, sed non tantum quantum anno Urbis DCC « plurimam Urbis partem fortuitus ignis invasit (138), » quo nullum hactenus incendium tetrius fuerat, lib. VII, 14, aut certe non tantum sub Nerone et aliis quæ memorat incendiis (139), ubi tota civitas conflagravit.

Non ergo quis dixerit Orosium Augustino magistro cui suam dedicat historiam aut Hieronymo, cujus auctoritatem et admittit et laudat (140), esse contrarium, qui Urbem simpliciter arsisse memorarunt; sed comparatione instituta cum aliis incendiis significare voluisse non integram Urbem, nec etiam plurimam partem concrematam, imo vero *aliquantam* eamque fortasse non magnam, si ex ædificiorum quæ supererant numero incendium æstimetur.

Factum congruit cum Socrate, cujus hæc verba legimus : « Incensa in Urbe opera admiranda quæ spectaculo essent : » quo non omnia, sed insigniora quædam ædificia arsisse demonstrat.

Addit Orosius (141) eodem tempore clarissima Urbis loca fulminibus diruta, quæ inflammari ab hostibus nequiverunt, mole scilicet et structura operum; ut sciamus a Gothis quidem tentatum incendium, sed ipsa opera restitisse et cœlestis ignis ictibus quodammodo suppletam esse vindictam (142).

Quod autem et Orosius scripsit, et Verensfelsius memorat (143), « Romam opibus spoliatam, non regno, ac manere tamen et regnare incolumem, » nemo non videt ad ea tempora pertinere quibus Romanæ urbis sors adhuc dubia videretur, ut diximus; quo statu non mirum multos quorum numero accederet Orosius, Romani imperii diuturnitati favisse, ut erat pridem insitum Christianis, quamvis tot populatæ provinciæ, tot æquatæ solo urbes, tot ac tanti Barbarorum exercitus, longe lateque grassantes, tanta denique agrorum squalentium vastitas, vix aliquid spei relinquerent.

Nec negaverim quædam tunc dicta esse in gratiam Honorii incolumis, florentibus in Oriente Arcadii fratris, sive potius Theodosii ejus filii rebus; quod, eodem Orosio auctore (144), pii fratres, « commune imperium diversis tantum sedibus tenere cœpissent : » iisque superstitibus Romanum imperium exstinctum confiteri verentur.

Pudebat interdum Barbaros tantam urbem ornamentum orbis terrarum diruisse : quos proinde Cassiodorus excusans, « Alaricum laudat tanquam clementer usum victoria (145). » Quid autem ex his inferet Verensfelsius? Cum nemo negaverit Gothos esse laudandos quod constituto asylo in æde Sancti Petri a promiscuis cædibus abstinuerint; nec indecore senator sub Theodorico Gotho Romæ regnante scribens, eo saltem nomine Gothos commendavit.

Quod autem Jornandes scriptum reliquerit (146), « Alarico jubente Romam a Gothis quidem spoliatam, non autem, ut solent gentes, suppositos ignes, » prorsus intelligendi ignes quibus tota civitas quasi jure victoriæ deflagraret, ut is auctor conveniat cum antiquioribus; cum ipse Verensfelsius ultro fateatur « in tanto tumultu necessario factum (147), » ne a subjectis facibus penitus temperarent.

Sed jam de his plus satis : neque enim decet nos interpretaturos tam sublime vaticinium, levia ac minuta sectari, neque necesse ducimus ut omnes auctores aut viderint aut observaverint, aut scribere voluerint totum barbaricæ incursionis atque impressionis effectum; summam rerum intuemur. Sit nobis ante oculos Babylon, et Babylon antiqua et nova, orientalis et occidentalis, ut eam, ni fallor, Augustinus appellat. Addamus si libet utramque per eumdem temporum circulum, per mille scilicet ac centum et sexaginta annos, quatuor fere additis, regnatricem, ac postea obsessam, captam, spoliatam a præfecto quondam suo Arbace Babylonem; « a comite quondam suo Alarico » Romam, ut Orosius narrat (148); de regno sublato si non statim satis claruit, paulo post secula rerum eventa docuerunt, Romanumque nomen olim terris omnibus inclytum atque metuendum, nulla spe relicta, probro et odio fuisse barbaricis regibus ac gentibus : quod et certissimum est, et nostro instituto sufficit.

(138) Lib. VII, 14.
(139) *Ibid.*, 39.
(140) *Ibid.*, 43.
(141) *Ibid.*, 39.
(142) Lib. II, 3; VII, 29.
(143) Cap. 3, § 6.

(144) Lib. VII, 36
(145) *Ibid.*
(146) *De rebus Goth.*, p. 614.
(147) *Ibid.*
(148) Lib. II, 3.

# SECUNDA DEMONSTRATIO.

*Quod Babyloni Joannis clarus et certus sit inditus character Romanæ quidem urbis, sed vetustæ illius quæ Joannis ipsius tempore visebatur, gentibus imperantis, sævientis in sanctos, et falsis numinibus inhærentis; ideoque cum suo superbissimo et crudelissimo imperio excisæ.*

Juvat hic proponere protestantibus haud suspectos testes nec recentiores tantum, Hammondum, Grotium, cæteros; sed jam inde ab initio Henricum Bullingerum, auctori non ignotum, quippe et Zwinglianum, et apud Tigurenses Zwinglii successorem, quem suum etiam præceptorem appellat (149). Is autem in ipsa Præfatione (150), bestias Joannis interpretari aggressus, commemoratis *piis et Christianis Romanis imperatoribus Gratiano, Theodosio, Constantino, qui sub bestia diabolica minime supputantur*, hæc habet: « Dum interim vetus illa Roma serio nollet resipiscere (notentur hæc verba) et converti ad Christum, relictis diis suis et superstitionibus, lege talionis tandem damnata est a Christo. Nam qua mensura Romani mensi sunt aliis gentibus, eadem gentes aliæ remensæ sunt Romæ. Proinde irruerunt in imperium Romanum Persæ, Hunni, Franci, Alemanni, Visigothi, Vandali et Ostrogothi, ac totum frustillatim dilacerarunt imperium; ipsam vero Romam tandem obsederunt, irruperunt, occuparunt, diripuerunt, evacuarunt, et combusserunt, atque vastarunt. » Sic dirutum memorat imperium Romanum, neque profuisse, tot pios et Christianos habere principes, quod sub iis Romani resipiscere noluissent : quæ est propositio demonstranda nobis, quamque ante nos Bullingerus demonstrandam suscepit.

Hæc ad explicationem cap. 13 et 18 spectantia, ad eadem capita exponit longe copiosius ad hunc modum.

Demonstrat in primis in bestia vetustum imperium Romanum quale Joannis tempore visebatur, in eoque regno, inquit (151), « super capita ejus nomen blasphemiæ, id est, quidquid excogitari potest blasphemiarum, id totum, et in capitibus maxime invenietur conspicuum. Si enim inspexeris colles Romanos, in primis montem Capitolinum (caput Urbis scilicet) invenies a Cicerone appellatum deorum domicilium; in collibus etiam illis visebantur templa Jovis Statoris, Tonantis, Pistoris; ac templa Saturni, Junonis, Herculis, Jani, Veneris, Apollinis, etc. Addit invaluisse blasphemias, eo maxime tempore quo Vespasianus et Titus de Judæis eorumque Deo, qui verus et solus est, triumphasse sibi videbantur, ductis in triumphum sacris templi vasis, tanquam ipse Judæorum Deus victus vinctusque traheretur. Quod autem Deus permiserit bestiæ ut persequeretur sanctos, in decem illas notissimas imperii Romani usque ad Constantinum persecutiones, refert, quo tempore blasphemarint contra *inhabitantes cœlum*, quos appellaverunt impios, seductores, turbatores pacis, ac piaculares homines, » etc. Hæc ad cap. 13, concion. 55, 56, pag. 166, 168, 169. En illud imperium cujus Joannes fata caneret, et excidium nuntiaret.

Id autem excidium ad caput 17 referri demonstrat conc. 73 et seq., ac decem reges Joannis agnoscit esse decem plus minusve regna, quæ Romam ac *vetustum Romanum imperium* everterint. Diserte autem commemorat Alaricum, Totilam, Gothos, ad hæc reges Herulos, Vandalos, alios qui Romam ceperint, devastarint, incenderint, quo tempore præclarum illud imperium collapsum sit *in cineres*.

Neque deterruit virum quod Roma tunc subesset Christianis principibus : « Eo quod impia Roma cum haberet pios imperatores, non tamen cervicem induratam Christo flecteret, sed pertinacissime semper aspiraret ad veterem et consuetam idololatriam quam et restitutam cupiebat (152). » Quod etiam in præfatione præmiserat, ut vidimus.

Nedum ergo pii principes Dei iram averterint, eam potius inflammabant : « Quod, cum Deus reliquisset spatium pœnitentiæ, dedissetque Romanis principes optimos, quorum diligenti opera et pietate ethnicos furores ac idolomaniam refrenavit; tamen et in Urbe, et in provinciis, aspirabant cupide ad restitutionem inveteratæ idololatriæ; » quod etiam illustrat exemplo Judæorum sub pio rege Josia (153), « cujus temporibus inveteratas error et abominanda idololatria exspectorari non potuit. »

Nos autem hæc omnia in *Apocalypsi* nostra tot probationibus ac testimoniis asseruimus, ut mirum profecto non sit, tam perspicuam veritatem etiam ab Henrico Bullingero, tam expressis verbis esse agnitam, licet infensissimo animo adversus Ecclesiam Romanam, quantum poterat, omnia detorqueret.

Sed profecto frustra fuit : omnino enim

(149) *Concion. in Apoc.*
(150) Præf., p. 6.
(151) *Ibid.*

(152) Conc. 61, p. 191.
(153) *Ibid.*, 75, p. 254.

recognoscit urbem illam septicollem mystice Babylonem, Romam ad litteram, cum suo imperio interiisse sub Gothis, aliisque regibus; illam, inquam, Romam quam Joannes, dum inter vivos ageret, viderat longe lateque imperantem, idolis servientem, et sitientem Christiani sanguinis, persequentem sanctos et persecuturam, atque ideo suo tempore perituram. Impleta sunt fata quæ Joannes ante quadringentos fere annos cecinit, ejusque vaticinia haud minus illustrem ac perspectum exitum habuerunt, quam illa Isaiæ, Jeremiæ, aliorumque prophetarum de excidio Babylonis æque dominantis, æque impiæ ac superbientis, nec minore odio sanctos opprimentis. Quo ergo pertinebat novum Romani papatus ruiturum imperium comminisci? Cum vetusta Roma, vetustum Romanum imperium, omnia oracula Joannis, ejusque revelationis exhauriant; neque ipse Bullingerus de novo illo, quod fingit, Romani papatus imperio quidquam certi ac liquidi, sed meras tantum conjecturas attulerit? Sic nempe ipse loquitur (154): « Ex eo quod cernamus veterem urbem Romam cecidisse, imperiumque maximum, et quod æternum prædicabatur futurum, redactum esse in nihilum, colligamus et novam Romam cum umbratili imperio certo certius ruituram. » En conjicit et colligit; in Joanne nihil certi legit. Rursus: « Historiæ testantur, inquit (155), (hæc quæ retulimus) ad verbum per Gothos in vetere Roma esse impleta. Ergo nihil dubitamus, iisdem calamitatibus fore ab hominibus et angelis Dei lacerandam et stirpitus evellendam, » etc. Sic ille de vetusta Roma excisa res gestas historiasque ad verbum refert, et Joanni ad litteram aptat : de nova exstinguenda argutationes seu consecutiones suas, suas conjecturas tantum nihil ad Joannis vaticinia pertinentes, sed ab ipso fictas. Nos vero ut historias certas recognoscere, ita sane conjecturas, atque, ut verius dicam, vana mentis auguria, aspernari decet, cum præsertim nec inter se cohæreant. Nam et decem illos reges qui suam potestatem Romano imperio traderent (*Apoc.* XVII, 12), de primo et antiquo imperio Romano *exponi non posse profitetur* (156). Subdit tamen postea vi veritatis victus (157), decem illa cornua, seu reges, « esse reges Gothorum, Germanorum, Francorum, Longobardorum, Hunnorum, Vandalorum, etc., qui quidem servierunt aliquando Romanis, ac stipendia meruerunt, faveruntque eis ac res eorum suo dispendio perfecerunt : at postea Romanum nomen ita persequi cœperunt, ut nulla ejus vestigia exstare voluerint. » Hæc vera, hæc explorata, hæc liquida protulit : quæ nos etiam in *Apocalypsi* nostra ostendimus. Hæc ad veram et solidam S. Joannis interpretationem, etiam ad litteram, ut gesta sunt valeant. Reliqua ut somnia, sibique invicem dissona, a seria et gravi interpretatione procul arceamus.

(154) Conc. 76, p. 236.
(155) *Ibid.*, 78, p. 244.

Hæc ergo ex Bullingero, quæ ad rem nostram facerent, promenda duximus. Cæterum innumera, longe firmiora et luculentiora in nostra *Apocalypsi* addidimus. Quod autem, omisso jam Bullingero, de his tribus capitibus ad quæ *Apocalypseos* summa collimat, apta et consentanea et certa elocuti simus, et verba Joannis cum nostra explicatione collata, quoque nihil est clarius, ipse exitus comprobabit.

Sic autem procedit nostra demonstratio.

Quam urbem S. Joannes cum suo imperio interituram prævidit, cujus fata cecinit, cui horrendum illud atque omnibus historiis pervulgatum portendit exitium, ea profecto urbs est, cujus et ipse et Christiani omnes vim atrociter sævientem sustinebant; ea autem urbs est Roma, tunc gentium domina, sub qua et ipse Joannes passus est, ac post alia supplicia pro testimonio Jesu ad Patmos insulam, ut idem ipse memorat deportatus. Ergo urbs ea cujus fata cecinit, cujus interitum nuntiavit, erat ipsa tum domina gentium Roma.

Omnia hic clara sunt : primum enim oportebat, ut quam urbem sancti crudeliter imperantem sentiebant, ejus immane et ineluctabile exitium, Deo ipso auctore, perdiscerent. Is enim omnino erat prophetarum usus : ac sicut Jeremias, Ezechiel, Daniel, florentibus vel maxime Babylonis rebus, cum et ipsi et universus Dei populus ejus gravissimo jugo tenerentur, ejus cum suo imperio excidium claro exitu prænuntiaverant; sic omnino Romæ, Romanoque imperio, omnia adversus sanctos nefarie molienti et exsequenti, ad Dei justitiam commendandam evenire necesse erat.

Cum igitur urbi Romæ ejusque imperio, licet potentissimo, simile judicium immineret, et apostolo Joanni Christi fidelibus significandum obtingeret, hinc ille Romam ipsam velut suo nomine appellandam duxit: dum urbem septem montibus insidentem sub oculis poneret. Huc accedunt cæteri notissimi characteres : *Ut esset super aquas multas* (*Apoc.* XVII, 1), hoc est, ipso Joanne interprete, *ut populi, et gentes, et linguæ* (*ibid.* 15) cernerentur ejus legibus subditæ, armisque devictæ.

Ut esset bestia : quo nomine magna imperia prophetico stylo designabantur. (*Dan.* VII.)

Ut esset *Babylon*, priscæ illi Babyloni simillima imperio, impietate, superbia, crudelitate, casu : quæ etiam æquali annorum numero imperavit, hoc est, observante Paulo Orosio, totis undecim, eoque amplius sæculis, ut supra diximus.

Ut esset *meretrix* fœdis idolorum amoribus percita, quæ se impio ritu, falsis omnibus, etiam victarum gentium, diis constuprandam daret; notissima apud Scripturas phrasi, quo etiam cultu se victricem prædicabat.

Ut esset *mater abominationum* quæ nefa-

(156) *Ibid.*, 75, p. 231.
(157) *Ibid.*, 76, p. 231.

ria sacra omnibus per orbem gentibus propinaret.

Ut *mysterium* in fronte præferret ac *blasphemiæ* nomen, quæ se æternam, quæ se deam, quæ se auspicato conditam, atque ab ipsa origine Marti, ac Jovi Tarpeio consecratam, fœdisque mysteriis tutam et invictam jactitabat.

Ut esset purpurata, *sive circumdata purpura et coccino* : sive soli imperatores purpuram induerint, sive aliis quoque magistratibus eam communicaverint; quod negat Verensfelsius (158). Quid nostra? cum sufficiat colorem apud Romanos indicem majestatis, tribui meretrici (Romæ) quæ pro regina se gerat. Reliqua hic persequi non est animus, cum et explorata sint, et in *Apocalypsi* nostra diligentissime enarrata.

His accedit ipse exitus rerum, quo nullus est certior et exploratior vaticiniorum interpres. Duas enim causas excisi Romani imperii commemoravimus a Joanne prædictas, alias remotiores, alias proximas. Remotiores quidem, vires Orientis effusas, cæso Valeriano, ac deinde Juliano, cum validissimis Romanis exercitibus : unde necesse fuerit converti, vel maxime adversus Orientem, imperii vires; ac patere locum Gothis aliisque barbaris gentibus in Romanas provincias irrupturis. Tunc enim primum; victo scilicet captoque Valeriano, ostensos Romæ Gothos ultores futuros et a Deo jam destinatos. Jam propiores causæ, ipsa Gothorum irruptio, Romaque capta et expilata, quo ictu concussum, imo vero in Occidente penitus exstinctum imperium Romaque ipsa semel capta, postea barbaris gentibus ac regibus prædæ ac ludibrio fuit, ut diximus.

Has igitur excidii causas luce clarius a Joanne designatas ostendimus; primum enim bis diserte expressus Euphrates qui Orientis regibus et exercitibus viam daret (*Apoc.* IX, 14; XVI, 12) : et quidem Romani, præsidiis ad Euphratem positis, reges Orientis coercebant, meritoque cecinerat Latinorum poetarum princeps, Augusto principe :

... .Euphrates ibat jam mollior undis.

Quo ergo compresso flumine, Romani Orientis vires a suis finibus amotas putabant, eodem transnavigato, Joannes ostendebat rursum effusum Orientem, ac penetratum Romanum imperium. Jam de barbaris gentibus, ac regibus Romam ipsam vastantibus, et Romanas provincias in Occidente præsertim inter se partitis, haud minus clarum est Joannis vaticinium, longe ante prævisis decem regibus, ac ipso eventu monstrante certissimam expediendæ prophetiæ viam. Omnino exstitere illi decem plus minusve reges, quos ad illum numerum superstitiose et anxie non esse redigendos, et nos præmonuimus, nec adversarii negant.

Dissipatum est illud Romanum imperium quo nullum unquam fuerat augustius aut amplius, eo plane modo quo Christus Joanni per angelum trecentos ante annos significaverat, neque unum iota aut unus apex ex ea revelatione præteriit. Hic observandi veniunt decem illi reges cum suis quatuor characteribus in nostro commentario annotatis (159).

Primum enim hi reges sine ulla regni sede per totum imperium Romanum vagabantur, et modo huc, modo illuc immensos sed desultorios agebant exercitus nullo antea hujus rei exemplo.

Sane magna imperia labefactari solent per magnum quemdam ducem, certa imperii sede profectum. Sic Nabuchodonosorus qui *regnabat in Ninive civitate magna obtinuit Arphaxadum Medorum regem, et cepit Ecbatanim* (*Judith* I, 5); e regibus Babyloneis Salmanasar Samariam, alter Nabuchodonosorus Jerosolymam evertit; sic Cyrus Babylonem, Susan Alexander, Scipio et Romani Carthaginem exciderunt. Non ita solutum est imperium Romanorum; sed nullo certo victore, decem plus minusve reges totidem regnorum conditores, nullo inter se juncti fœdere, prædonum instar Romanas provincias invaserunt, Romaque et Italia potiti sunt, ubi sedes erat imperii : unde ex provinciis, præsertim occidentalibus, nova regna, eaque amplissima et notissima, et ab omnibus historicis memorata, conflata sunt. Neque hoc latuit Joannem, cujus hæc verba sunt : *Hi reges nondum regnum acceperunt* (*Apoc.* XVII, 12), quo plane significat per id tempus necdum illa regna stabilita, ut Parthorum, aut Armeniorum, sed mundo prorsus incognita. In promptu est commemorare Visigothos, Ostrogothos, Vandalos, Hunnos, Herulos, Longobardos, Burgundiones, Francos, Suevos, Alanos, tempore Joannis, et longo postea tempore ignota nomina, nedum essent pro regibus et regnis, quasi repente suscitatos (*Ibid.*, 16), qui et Romam oderint, ejusque carnes comederint, id est opes et provincias occuparint, eamque desolatam fecerint, atque imperio exuerint. Quæ cum omnia impleta sint cum iis circumstantiis quas ante trecentos annos Joannes annotaverat, nihil est quod de priscæ urbis Romæ dominantis gentibus, sua idola inculcantis, ac sanctos persequentis casu litigemus.

Ad hunc regum decem locum Hieronymus alludebat (160), cum imperio occidentali Romano, jam ante expugnatam urbem imminentes, *Quados*, *Vandalos*, *Sarmatas*, *Alanos*, *Gepidos*, *Herulos*, *Saxones*, *Burgundos*, *Alemannos*, *Pannonios*, ad denarium numerum redigebat, ut numeranti patebit; Romanosque non jam pro imperio aut gloria, sed pro salute decertantes, et ad extrema deductos referebat.

Hæc autem a regibus Deo auctore et impulsore gesta esse, Joannes expressit his verbis : *Deus enim dedit in corda eorum, ut faciant quod placitum est illi.* (*Apoc.* XVII,

(158) Cap 4. § 24.
(159) Ad cap. XVII, 12.

(160) Epist. 7, *ad Princip.*

17.) Et ipse Alaricus sensit cum a quodam servo Dei in Italia admonitus ut tantæ urbi parceret, respondit : « Nequaquam, inquit, adesse enim intus qui continuo ediceret : Vade, age, destrue Romam ; nec dies aut noctes requiescere eum sineret ; quare Romæ nullam relictam esse spem, eamque omnino capi oportuisse (161). » Id autem in ultionem revocati deorum cultus evenisse ex eodem loco patet. Sic solent occulto agi numine qui divinæ ultionis decreta exsequuntur. Sic Titus gratulantibus Judaicam victoriam reponebat, non se vicisse Judæos, sed Deo eis irato manum accommodasse (162).

Hoc igitur quasi signo dato, a barbaris regibus tracta sunt omnia in ruinam. Primus Alaricus Gothus, deinde Ataulphus, item Gothus, Gensericus Vandalus, Attila Hunnus, Odoacer Herulus, Theodoricus Ostrogothus, Totila Baldonilla Gothus, Alboinus Longobardus, octo omnino reges Roma aut Italia potiti, quod sæpe dicendum est; quibus in ipsis exitii principiis duo falsi imperatores additi, Attalus Romæ, Constantinus in Africa, una cum Alarico adversus Honorium perduelles, decem omnino reges efficiunt, ut nec ille denarius numerus adamussim exactus omnino desiderari possit.

Secundum characterem agnoscimus in his Joannis verbis : *Virtutem et potestatem suam tradent bestiæ. (Ibid.*, 13.) Nullus est barbarorum regum Romæ Romanique imperii invasorum, qui non prius Romanis socia arma conjunxerint ; eisque ad sustentandum imperium, virtutem potestatemque suam, id est exercitus suos non tradiderint et contribuerint. Testes adduximus Zozimum, Orosium, Ambrosium, Jornandem, denique Procopium diserte asserentem (163) « puduisse Romanos, ea infirmitas erat, ascitis Barbarorum auxiliis, nec nisi eorum opibus sustentasse majestatem suam. » Socios ostendimus Vandalos, Suevos, Alanos, Hunnos, Herulos, Longobardos, Francos, Arbogaste duce, Gothos ipsos quorum omnium reges, Romanis honoribus aucti et stipendiis armati, Romanum imperium tutabantur. Ad Honorii tempora perducta res est. Adversus Rhadagaisum, « adsunt Uldin et Sarus Hunnorum et Gothorum duces præsidio Romanorum (164). » Ipse Alaricus *Honorii comes* (165), Roma capta, Romanum, quod antea tueretur, concussit imperium, quem Gothum Sarus Gothus mediis in conatibus lacessebat (166) : hæc commemoravimus (*Com. in Apoc.* xvii, 13) ; ad tot testimonia tacuit Verensfelsius (167), ubi tractat hunc locum de decem regibus : ac nihilo secius, tanquam munimentis omnibus disturbatis, fidenter asserit hæc omnia dici a nobis, invitissimo Joanne (℣ 14), cum nihil sit proclivius, quam ut illi dicantur vires suas potestatemque tradere, qui socios et stipendiarios exercitus contribuerint. Nihil ergo certius aut mirabilius, quam tot ante sæcula ostensum Joanni, id veluti fatale esse Romanis, ut ab iisdem Romanum dilaceraretur imperium, cujus majestatem antea sustentarent. Merito ergo Joannes : *Hi*, inquit (*Apoc.* xvii, 13), *unum consilium habent*. Non eo sane tempore quo, ut fingit Verensfelsius (168), inter se decertabant, se capta demum Roma, cum tot efferæ gentes nihil jam mutuo obstiterint, et quasi communicatis inter se consiliis, ac partito orbe terrarum, signo dato repente consenserint, Deo scilicet id agente et eorum consilia inspirante, ut in perdenda Roma, facerent *quod placitum est illi* (*Apoc.* xvii, 17), ut supra observavimus.

Tertius character longe magis singularis, his verbis continetur : *Hi pugnabunt cum Agno, sed Agnus vincet eos* (*Ibid.*, 14) : ad quem locum ostendimus has barbaras gentes eorumque reges idolis addictos, Christoque infensos, et Gothos nominatim, Christianorum inimicos et persecutores fuisse (*Comm. ad hunc locum*), nec minus perspicue demonstratum (*Ibid.*), historicorum omnium testimoniis (169), plerasque illas gentes Christo dedisse nomen. Nec moror arianos Gothos, cum et ipsos postea omnino subactos esse constet, atque etiam, dum illa hæresi laborabant, tamen pervicisse Christum, ut in Catholicorum ecclesiis asylo constituto, ita castigarent Romam, ut locum pœnitentiæ relinquerent.

Nihil eorum Verensfelsius inficiari ausus, ac tantum indicat Barbaros (170), « illa (Barbarorum) auxilia Romanis adversus Christianos petita, idque versu 14 manifeste dici (*Ibid.*) ; » cum nihil hic agatur de persequendis ab ipsa Roma Christianis : sed tantum prædicetur, mirum illud et singulare, ut tot barbaræ gentes prius Christo infensæ in ejus postea jura concesserint. Juvat hic quoque recitare pridem a nobis memoratum Orosii locum (171) (*Comm. Apoc.*) : « Quanquam si ob hoc solum Barbari Romanis finibus immissi forent, quod vulgo per Orientem et Occidentem Ecclesiæ Christi Hunnis, Suevis, Vandalis et Burgundionibus, diversisque et innumeris credentium populis replerentur, laudanda et attestanda Dei misericordia videretur. »

Quarto characteri de Roma capta et triumphata pridem a nobis memorato, cum recidere videatur in primum, hunc subsituimus : *Hi potestatem tanquam reges una hora accipient cum bestia* : μετὰ τοῦ θηρίου. (*Apoc.* xvii, 12.) Sic enim habet Græcus, quam sane lectionem cæteris in hoc textu occurrentibus facile antepono, sancti Irenæi au-

(161) Soz., ix, 6.
(162) Phil., *Vit. Apoll. Thyan.*
(163) Lib. i *De bello Goth.*, initio.
(164) Oros., vii, 37.
(165) Id., ii, 3.
(166) Soz., ix, 9.

(167) Cap. 4, § 15.
(168) Cap. 4.
(169) Aug., lib. xviii *De civit.*, c. 51 ; Oros., vii, 32.
(170) Cap. 4
(171) Paul. Oros., vii, 41

tiquissimi Patris, ac Primasii ante mille annos, aliorumque antiquorum qui ita legerunt, auctoritate fretus. Eamdem lectionem doctus auctor omni ope asserit, suisque rebus opportunissimam esse contendit (172). « Quis enim, » inquit, « tam historiarum rudis est, imo vero tam stupidus, ut non videat tot extera regna cum urbe Romana incrementa capere non potuisse, ac quo magis aut Romæ potentia aucta est, aut plus illis roboris accessit, eo magis aut illorum vires esse attritas aut Romanæ urbis... Quomodo una cum bestia incrementa capere potuerunt, qui non crevere, nisi per stragem bestiæ atque ruinam? unde concludit : Si a lectore impetravero ut hanc sententiam apud Joannem attente legat, vici profecto; quam vocem rei ipsius veritas mihi exprimit. » Nec advertit illos reges eo tum statu fuisse, ut Romanis honoribus augerentur, aut concessis ultro provinciis ditescerent. Sic Thracia provincia contributa Gothis, sic aliæ aliis tutelæ titulo, cujus emolumenti gratia et ipsos exercitus suos Romano imperio tradidisse vidimus. Qua sane tempestate una cum bestia regnabant, et jam in antecessum Romanas provincias degustabant. Sane Alarico, jamjam inimico, pacto fœdere, amplissimas provincias, Galliam et Hispaniam Honorius permittebat, quas eo jure tenuisset, nisi Romam ipsam fœderis contemptricem perdere maluisset (173) : hæc a nobis exposita. (*Comm. ad hunc locum.*) Hac igitur tempestate, una cum bestia, imo etiam a bestia, tanta potestatis incrementa capiebant : una quidem hora cum bestia, id est simul cum illa, aut ad unam horam brevique, donec adveniret hora qua per vim omnia rapere, quam pactis obtinere mallent. Ubi est ergo victoria tua? Profecto elapsa est e manibus, cum nec admonitus ea videris in historiis, quæ tot ante sæcula Joannes perspexerit.

Sic Verensfelsius hæc præcipua prætermittit, atque utinam ea saltem quæ tetigit, non imminuat aut torqueat! « Hoccine est, » inquit (174), « ad regnum pervenire, centum provincias perdere, unam ægre retinere? » Quasi Joannes dixerit, bestiam accepturam regnum, non vero barbaros reges cum illa, aliquando partitis aliquot provinciis, accepturos incrementa potestatis. Alterum falsum est, alterum profecto verissimum : denique certo est certius fuisse illud tempus quo tractim et minutatim collapsæ imperii vires, nec se sustentare possent, nisi parte potestatis permissa, quodque est gravius, tradita prædonibus; idque omnino esse quod Joannes simplicissimis juxta ac significantissimis verbis quæ manibus versamus prædixerat.

Fingit Verensfelsius, me animi ambiguum veluti fluctuasse, modo in hanc, modo in illam transisse sententiam. Frustra : non ego, si bona et integra fide variantes retuli lectiones, ideo hæsitasse ac variasse dicendus sum ; qui tantum ostendi quomodocunque ab antiquo legatur, meam firmam manere sententiam ; ecce enim si legeris μετὰ τοῦ θηρίου, *cum bestia*, quod mihi adversissimum esse putabatur, in tuto est. Lege cum Hieronymo et antiqua Vulgata, quam nemo doctus, nec inter protestantes, contempserit; lege, inquam, *post bestiam*, μετὰ τὸ θηρίον, una litterula paulisper inflexa, eo certior solutio ; quod ipse doctus auctor fatetur libentius, « reges in sua regna non venisse, nisi postquam imperium Romanum funditus deleverant. » Sane verum illud; Romanum imperium Barbaris traditum, neque ullam partem orbis ab iis possidendam, etiam ad modicum tempus, nisi qua Roma potita sit ; adeoque eos omnino non nisi post bestiam regnaturos. Jam si contentiosius negaveris posse constare illud *simul* et illud *post*, etiam per diversas temporum ac necessitudinum vices, id ego docto cuilibet solvendum relinquo.

Jam post absolutum caput decimum septimum, ac decem illos reges propriis nativisque coloribus expressos, sequuntur XVIII et XIX capita quorum circumstantiæ non minus insignes, nec perspicue minus a Joanne descriptæ.

Prima. *Exite de illa, populus meus* (*Apoc.* XVIII, 4) : vulgaris admonitio, ac velut edictum publicum de cœlo delatum, ut exeant confestim ab urbe peritura ; sed isto casu singulare quiddam primum multos viros bonos e proceribus, una cum beata Melania ex Urbe in Palæstinam concessisse occulto quodam instinctu ac mente præsaga calamitatum Urbis. Hinc etiam Hieronymus ex his verbis Marcellam hortabatur ut in Bethlehem commigraret, tanquam ex successu nutantis imperii proximum casum præsensissent.

Jam vero capta urbe nemo salvus Romæ : asylum in æde Petri extra urbem constitutum; ut profecto constaret nullam salutem relinqui nisi ex urbe excedentibus.

Nihil his obstitit doctus Verensfelsius. Quod autem protestantes fingunt Babylone exeundum, non ut ab urbe, sed ut ab Ecclesia, abrupta communione, nec ipsi ullo argumento approbant, nec Verensfelsius referre dignatus; et ipsa admonitio sero nimis ad ipsum excidii tempus reservata, cum ipsi discesserint stante ac florente Roma, nullo proximi casus indicio.

Secunda circumstantia. *Reddite illi, sicut et illa reddidit vobis* (*Ibid.*, 6), distinctius ad Gothos quam ad quoscunque alios spectat, qui et sub Claudio II ducenta millia hominum, et duo millia triremium amiserint (175); et recentissima clade, una cum Rhadagaiso rege ad internecionem usque deleti sint (176).

Sane, inquit Verensfelsius (177), « non obscure indicari a Joanne eos qui clades illatas ulcisci jubentur, injuste afflictos fuisse : » quod Gothis prædonibus non con-

(172) Cap 4, § 28.
(173) JORNAND., *De reb. Goth.*
(174) *Ibid.*

(175) TREBELL., in *Claudio.*
(176) OROS., VII, 37.
(177) Cap. 5, § 20.

venit; quasi necesse sit injusta esse passos quibus dicitur : *Væ qui prædaris, nonne et ipse prædaberis?* (*Isa.* XXXIII, 1.) Aut aliam a Deo accepisse jussionem quam ejus generis quo dicitur : *quod facis fac citius* (*Joan.* XIII, 27); et rursus : *præcepit ei Dominus, ut malediceret David* (*II Reg.* XVI, 10) : aut aliud Joannes indicare voluerit quam illos, quicunque futuri essent ultores generis humani, injustos licet atque prædones, tamen ad exercenda judicia Dei juste esse delectos.

Tertia circumstantia : ex exsultatione sanctorum. Quem ad locum Verensfelsius (178) : « Quomodo sancti tantopere de Urbis ab Alarico expugnatæ calamitate exsultare possunt (*Apoc.* XIX, passim), quibus nihil tristius atque acerbius potuisset accidere, Roma Christianissimis principibus erepta, Christianisque eo ipso tempore passim afflictissimis? » Sic Verensfelsius, præclare omnino, nisi omisisset illud : ***Exsulta super eam, cœlum, et sancti apostoli, et prophetæ; quoniam judicavit Deus judicium vestrum de illa.*** (*Apoc.* XVIII, 20.) En cui *cœlo* indicta sit illa exsultatio, *cœlo* utique in quod sancti apostoli ac prophetæ jam recepti erant, uno tum Joanne superstite in terris qui eorum gaudia celebraret. En in quo *cœlo* Joannes *audierit* exsultationem illam; illud *alleluia*, illud *amen* sempiternum. (*Apoc.* XIX, 1, 4.) Quod ergo Verensfelsius memorat (179), « Joanni et aliis in cœlo figurantur quæ terras hominesque manent, » rectum quidem est; sed non hujus loci, cum illud cœleste gaudium beatis animabus a Joanne annuntietur. Quod ergo sanctis hic de gentibus luctuosum, quod Hieronymo, Augustino, cæteris, tot lacrymis deploratum; id beatis animabus, in Dei potentias ingressis ejusque judicia in ipso fonte intuentibus, sempiternam indicat lætitiam.

Neque hæc nostro arbitrio retulimus, sed præeunte sancto Hippolyto, bono viro apud Verensfelsium (180), nobis venerando, tertii sæculi episcopo et martyri, tertio sæculo talia præcinente, quem locum integrum a nobis relatum (181) Verensfelsius ne attigit quidem. Sic et Joannis expressissimis verbis, et clarissima propioris ævi intelligentia, omnia nostra firmata gloriamur, sed in Domino; cum divinis oraculis, Patrum quoque auctoritate et traditione conjuncta.

Quarta circumstantia. In excidio urbis apud sanctum Joannem, memorata sane fuerunt quæ ad opulentæ civitatis exitium pertinerent, cap. XVIII, passim : nihil autem de idolis, cum illa Joannis fornicaria civitas propter idolorum cultum periisse efferatur; non hic dictum est, ut in antiquo Babylonis excidio, *confractus est Bel, contritus est Nabo* (*Isa.* XLVI, 1), et similia passim; quod factum oportebat, nisi aliquid mirabile obstitisset. Quid autem illud fuerit, a nobis declaratum. (*Comm. in hunc locum.*) Non enim jam Romæ idola remanserant : sublata illa erant et occlusa templa a Christianis principibus, et recentissime ab ipso Honorio, testis Hieronymus (182), testis Augustinus (183), et alii passim. Urbis idolis addicta turpissimam servitutem affectu tantum et studio retinebat. Hæc ergo providens Joannes, pretiosa omnia quæ tunc perderentur retulit; altissimo consilio, et aperte divino, idola quæ sola jam mente tenerentur omisit.

*Responsio ad objecta.*

Nunc ut nostra expositio supra omnem judiciorum humanorum aleam posita nitescat, objecta solvimus; imo, jam non modo ex dictis soluta, sed etiam in vim demonstrationis nostræ transisse ostendimus.

*Prima objectio.* — Roma non est excisa, quæ non solum splendidissime restaurata est, sed et ab ipso Romano Pontifice habitatur. (VERENSFELS., cap. 3, § 23.)

*Responsio.* — Imo excisa est Babylonis instar (*Apoc.* XVIII, 2) : ad ejus exemplum tradita habitanda dæmoniis *ac spiritibus et volucribus immundis* (*Isa.* XIII, 2), eo more quo desertæ domus urbesque, quo ipsa Babylon. Quid tunc si instaurata convaluisse visa est longe sui dispar? Quis negat ad hunc modum excisam Carthaginem et alias inclytas civitates ipsamque adeo Jerosolymam, licet ex sententia Domini (*Luc.* XIX, 44), prostratam ad terram et æquatam solo, nec unquam Judæis redditam? ita Romanæ urbi contigit, etsi utcunque erectæ et instauratæ, suis tamen adhuc ruderibus insidenti, antiqua Roma sub novæ ædificiis, inter suas reliquias sepulta et obruta. Nec male Bullingerus (184) : « Jacuit autem et jacet in ruinis Roma, neque reparabitur unquam ad splendorem antiquum. Ruinas autem exstare oportet in argumentum veritatis et vindictæ Christi Jesu, ut vel inde colligant omnes pii, in reliquis promissis Christi Deum futurum veracissimum. »

Addam et illud : Romam periisse imperio, et quidquid est jam debere Petro. Notum illud asylum in æde Petri, quo qui refugerunt, urbem instaurarunt (185), non jam regno nobilem, sed totam Ecclesiæ consecratam, ac sede Petri firmam, in cæteris immunitam incredibilem in modum, sive civium multitudinem, sive amplitudinem opum, atque operum spectaveris.

*IIª objectio.* — Quæcunque sub Alarico et cæteris contigerunt, nihil sunt, comparata ad horrendam illam Joannis descriptionem. (VERENSF., passim.)

*Responsio.* — Quid enim oportuit factum, ut horrendum illud excidium impleretur? Non sufficit fames, bellum atrox, direptio, tot civium cædes, fuga, captivitas, eversum imperium, amissi ignominia, ac tanta urbs orbis domina Barbarorum præda, ludibrium

(178) Cap. 3, § 22.
(179) *Ibid.*
(180) Cap. 4. § 28.
(181) *Préf. de l'Apoc.*, n. 13.
(182) Epist. 7.
(183) *De civ.*, XVIII, 53, 54.
(184) *Præf. in Apoc.*, p. 6.
(185) Soz., IX, 9.

gentium! Quæ ipse Verensfelsius fateri cogitur.

*IIIa objectio.*— Ubi duplum illud Romæ redditum a Gothis? (VERENSF., cap. 3, § 20.)

*Responsio.*— Imo aliquid duplo amplius detracto imperio et majestate calcata, quæ Gothis victoribus ac florentibus mansit integra, dum Roma concideret.

*IVa objectio.*— Roma combusta non fuit, ut Babylon Joannis.

*Responsio.*— Iniquissima res est tam audenter fidem detrahi tot et tantis viris quos testes adduximus. Quo fructu? Cum sufficiat Totilæ incendium extenuatum ab auctore, non tamen negatum. Sed omittamus, si velit; certo manebit illud : *Gothi Romanas provincias populati, omniaque ferro et flamma vastantes ut pestis aliqua generis humani* (186). En ingenium gentis nunquam sui dissimilis. Quare, si contenderis vix attigisse Urbem, quod est falsissimum, nihil juvat : cum satis superque sit tot bestiæ, sive imperii provincias ferro et igni deletas.

*Va objectio.*— Hæc non illi fornicariæ, sed Christianæ urbi evenerunt.

*Responsio.*— Imo eo turpius fornicariæ, quod idolorum cultum quantum poterat, et affectu, et opere revocaret, veram religionem, nec inculcatam ab optimis principibus ferre potuerit, aut ultionem senserit, gravi, licet lenta, manu illatam.

*VIa objectio.*— Sed fuit orbis post id tempus paulatim ad Christianam religionem conversus. Sic ego objeceram. Respondet Verensfelsius (187) : « Fuit omnino : sed, quæso, quantum momenti ad eam rem attulit Romanæ urbis expugnatio? »

*Responsio.*— En ergo quod dixeram factum : de re gesta constat; causam inquiris? Quasi nihil faceret ad conversionem excidium senatus et urbis, victoriam et regnum impiis religionibus imputantis, et eum quoque casum pridem a Joanne esse prædictum.

*VIIa objectio.*— Nihil hoc ad Ecclesiam. (Cap. 3, § 11, 12 et toto opere passim.)

*Responsio.*— Nihil ad Ecclesiam compressæ blasphemiæ, vindicatum Christi nomen, fides propagata, assertus honor Christi et apostolorum ejus Petri et Pauli, ad quorum basilicas, id est, ad quorum tumulos qui Christi trophæa essent, ethnici confugerunt, referente Sozomeno, laudante Verensfelsio. (*Ibid.*)

Quod autem interim Christiani quoque afflicti sint : pridem respondit Augustinus, ad sanctos exercendos factum, eminente interim Christi omnia ex cruce ad se trahentis victoria. Quare nihil est quod jam nos illa objectio sollicitet, cui resolvendæ in gloriam Christi idem Augustinus totum librum *De civitate Dei* impenderit, ut nunc alios omittamus. (*Ibid.*)

*VIIIa objectio.*— Ex Agni victoria super plerosque Barbaros etiam ante expugnatam Urbem.

*Responsio.*— Quid nostra? cum Joannes nihil præcise de temporibus dicat, sed indicet tantum illos reges per eadem fere tempora ab hostilibus castris ad Christi castra transituros : quod certum est.

*IXa objectio.*— Lætitia indicta sanctis, quibus luctus, exstincta patria, magis congruebat.

*Responsio.*—Indicta lætitia sanctis, fateor, sed cœlitibus, seu beatis animabus. An molestum Verensfelsio ex terris eos compellatos, auctore Joanne : *Exsulta, cœlum; exsultate, apostoli* (*Apoc.* XVIII, 20) ; nec frustra, cum tanta statim in cœlis lætitia consequatur (188); quo liquet piis animabus divina judicia revelari, ut argumentum laudum, imo etiam postulationum ac precum, quales sunt illæ : *Vindica sanguinem nostrum, Deus noster;* datoque responso, ut requiescerent modicum (*Apoc.* VI, 11), ut exposuimus, et suo loco forsitan clarius exponemus.

Vides quam expedite objecta solvamus sola rerum gestarum serie in memoriam reducta : tot undique concurrunt perspicui characteres; nullum est apud prophetas illustrius divinæ præscientiæ testimonium.

Sane Verensfelsius, cap. 3, § 27, et alibi passim, id nobis probro vertit quod professi sumus, nihil prohibere quo minus agnoscatur in *Apocalypsi*, sicut in aliis vaticiniis, geminus sensus, ita ut unus alteri præeat, et uterque sit verus (189) : ex quo doctus auctor infert me animi dubium, inter utramque sententiam fluctuasse; et sibi quoque inde in omnem eventum aliquid paratum esse præsidii, qua de re hæc duo dicimus (190) :

Primum, rem per se esse perspicuam. Quis enim nescit multa esse in Psalmis et prophetis, de Salomone, de Cyro, de Zorobabele prophetice dicta quæ simul ad Christum subliminiore sane, sed vero et litterali sensu pertineant? Multa quoque de Antiocho, apud Danielem et alios, dicta ad Romanam bestiam primum, deinde etiam ad Antichristum in fine venturum facile et historice deducuntur. Vaticinium illud : *Videbunt in quem transfixerunt* (*Joan.* XIX, 37), ipse Joannes et ad Christum crucifixum applicat; et idem Joannes ulteriore visu, ad diem judicii transfert in hunc modum : *Ecce apparebit, venit cum nubibus, et videbit eum omnis oculus, et qui eum pupugerunt.* (*Apoc.* I, 7.) Petrus quoque locum Joelis ad futurum judicium pertinentem ad tempora sua refert. (*Act.* II, 17 seq.) Verum quid necesse est anxie approbare quod utriusque partis theologi æque fatentur?

Quod ergo Verensfelsius inde concludit, versatilem meam, ac veluti pendulam, esse sententiam, aut ex ea suis quoque de Antichristo Romano conjecturis aliquid auxilii

(186) Cap. 3, § 22.
(187) *Ibid.*, § 15.
(188) Cap 19.

(189) *Préf.*, n. 15.
(190) *Ibid.*

comparatum, est profecto falsissimum; cum nulla afferat ex Joanne indicia quibus aut Ecclesia Romana, aut quævis Ecclesia Christiana, aut Pontifex Romanus, aut nova idololatria, novique quos fingit martyres, vel leviter et umbratice designentur; imo contraria omnia, nec inter se connexa vanasque allegorias, et ad arbitrium fictas.

Nobis autem ea præsto sunt ex rerum eventibus, quæ Joannis vaticiniis suam veritatem asserant; neque ea fuere per allegorias involuta, sed ad litteram expressa: omnino enim Euphrates ad litteram Euphrates est; reges Orientis effusi, ipsi expressissime reges Orientis, qui tot ingentes Romanos exercitus, una cum duobus Augustis Valeriano et Juliano ceciderunt; quo ictu contremuisse Romanum imperium, atque excitos Barbaros qui Roma et Italia et sede imperii potirentur.

Huc accedunt tot circumstantiæ ordine recensitæ, ac decem illi reges propriis characteribus et coloribus designati. Quæ quidem perspicue ostendunt interpretationem nostram de excisa Roma Romanoque imperio, et ex Joannis verbis esse contextam, et omnibus historiis notam, et ipso exitu comprobatam: quod erat demonstrandum.

Corollarium. — De tribus Væ Joannis: quibus demonstratur una et continua rerum series, a capitis IV initio, usque ad capitis XIX finem.

Ex hoc corollario universi vaticinii ratio pendet; nostraque firmantur, et omnes protestantium conjecturæ evanescunt. Quod nos ita conficimus.

Illa tria *væ* et inter se implicita connexaque sunt, et omnia Joannis vaticinia complectuntur usque ad XIX capitis finem. Clarum non conjecturis ac ratiociniis, sed ex ipso apostoli textu.

Igitur ad sigillum septimum septem tubæ prodeunt (*Apoc.* VIII, 1, 2), et ad quartam tubam: *Audivi vocem*, inquit (*Ibid.*, 13), *tanquam aquilæ volantis per medium cœli, dicentis voce magna: Væ, væ, væ, habitantibus in terra, de cæteris vocibus trium angelorum, qui erant tuba cani̇turi.* Igitur hæc *væ* consequuntur post aperta sigilla omnia, et quartam tubam insonantem, implicitæque sunt tres postremæ tubæ post tria *væ*, designatque apostolus ordinem rerum ac temporum, ac lectorem progressu quodam semper a tristibus ad tristiora propellit. Quare interpretaturo prophetiam diligenter cujusque *væ* tempora observanda sunt.

Pergit porro Joannes: et cap. IX, 12: *Væ unum abiit, ecce veniunt duo væ post hæc.* Vides ut servent ordinem suum, et alterum alterius, nullo intermisso spatio, premit vestigia.

Nunc ad *væ* secundum præcedat lectio, ad cap. XI, 14, invenimus istud: *Væ secundum abiit, et ecce væ tertium venit cito.*

Quod autem cito venturum erat, revera legimus, impulsa Babylone in ruinam, inter ista lamentatam, atrocis excidii: *Væ, væ, civitas illa magna Babylon, civitas illa fortis* (*Apoc* XVIII, 10). Iterum atque iterum dirum clangorem ingeminat: *Væ, væ, civitas illa magna quæ amicta erat purpura et bysso* (*ibid.* 16). Ac ne obsurdescant aures, tertio horrenda voce plangit: *Væ, væ, civitas illa magna* (*ibid.* 19), quo clamore desit, neque amplius de *væ* ulla est mentio, nec differtur ulterius quod cito imminebat; suntque illa tria *væ* conclusa et absoluta casu irrevocabili impiæ civitatis.

Quæ cum ita sint, liquet 1° omnes et singulas hujus prædictionis partes a capite IV ad XIX finem, inter se colligatas, sive aliquando obscurius, sive explicatius traditas et inculcatas, in uno Babylonis excidio terminari.

2° Cum ergo a nobis sit, ex ipso apostoli textu, demonstratum excidium a Joanne prædictum, in Romæ veteris excidio collocatum; simul constat totum illud vaticinium a tredecim eoque amplius sæculis impletum fuisse.

3° Fine completo, cætera quæ antecedunt et præparant, id est, totam prophetiam completam esse necesse est.

4° Protestantes autem fine delato et adhuc incognito, de antecedentibus æque fluctuant; et ea respuentes quæ de excisa vetere Roma jam impleta vidimus, in absurda omnia deducuntur; nec pudet post exhausta sexdecim eoque amplius sæcula, illius *væ* tertii, cui præ cæteris adscriptum est *cito* (*Apoc.* XI, 14), esse venturum, nullum hactenus, vel tenuissimum apparere initium, stante adhuc illa Roma, cujus excidium illo *væ* comprehendi certum.

5° Nos ergo faventem habemus eventum interpretem, quo nullus est clarior, unde certos ubique et fixos rerum et personarum characteres afferimus.

6° At protestantes talem quoque quærunt interpretem; Bullingerus (191) « vix explicari potest (vaticinium) nisi rebus impletis. » Ipse Verensfelsius: « Nemo dubitat, inquit (192), quin in istis tenebris optimæ quæque conjecturæ ex eventu fiant. » Nec dissentiunt cæteri protestantes. Sed eo præsidio destituti, nihil nisi aera verberant, allegorias, umbrasque sectati, ac fluxas velut in nubibus imagines.

7° Cæteros quoque interpretes, Grotium quoque, nihil de tali rerum serie cogitantes, nec tria illa *væ* tribus ultimis tubis implicita pensitantes, omisso filo quod ipse Joannes in manum tradidit, multum ab ejus scopo aberrare necesse est. Nos ergo, arrepto eo, in arcana ingressos, optimam viam, Deo adjuvante, inisse confidimus. Quod sequens demonstratio facile confirmabit.

(191) *Præf. in Apoc.*

(192) Cap. 5, § 27.

# TERTIA DEMONSTRATIO

*Quod nostra interpretatio apta sit et congrua textui rebusque gestis, atque ab auctoris objectionibus undecunque tuta.*

ARTICULUS PRIMUS. — De tempore scriptæ Apocalypseos.

Hic diligenter observandum tempus hujus divinæ scriptionis, ne cum viro doctissimo Hugone Grotio præscientias Joanni imputemus; quæ cum scribere aggressus est, peracta jam erant: quale erat bellum Judaicum sub Tito, et ab eo eversa Jerosolyma. Res autem obscura non erit legenti Irenæum lib. v, jam a nobis citatum. (*Comm. in cap.* I, ŷ 9.) Scribit autem Irenæus (193): « Neque enim dudum, sed nostra pene memoria sub exitum imperii Domitiani visa est revelatio. »

Hæc recentissima hominum memoria scripsit, is cui res Joannis apprime notæ, auditori Polycarpi, qui Joannem audiverat. Produximus eamdem in rem Clementem Alexandrinum ac Tertullianum scriptores antiquissimos, eosque secutum Eusebium, ac postea Hieronymum et alios quoscunque, sive antiquos, sive recentiores rerum chronologicarum auctores, ut profecto ea de re dubitare sit nefas.

Hæc igitur certissima et exploratissima temporum ratio, ut Joannes sub finem Domitiani *Apocalypsim* ediderit; ac post quatuor fere annos, peracto sub Nerva imperatore biennio, in ipsis Trajani initiis, secundo scilicet anno obierit, per hæc quoque tempora scripto Evangelio, ut omnibus notum est.

Quod autem Grotius unus unum sequatur Epiphanium, quarto demum labente sæculo, certissimis ab ipso initio scriptoribus repugnantem, atque assignantem *Apocalypsim* Claudii imperatoris temporibus, id causæ quod idem Grotius, cum multa in principiis hujus vaticinii legeret procul omni dubio ad Judæos spectantia, latissimum sibi campum aperire voluit, et bellum Judaicum sub Tito, res inter prædictas comprehendit, nulla necessitate factum; cum res gestæ adversus Judæos, paulo post Joannis exitum a Trajano et Adriano, clarissimi vaticinii fidem exsolvant: quod et nos diximus, et doctus Verensfelsius tacendo consensit.

ART. II. — Summa interpretationis nostræ, sive hoc ipsum vaticinium Joannis generatim cum rebus gestis compositum.

Nihil igitur necesse est hæc a nobis firmari probationibus, de quibus nemo nobis litem movet. Sed ea levi manu tantum attingenda nobis, ut pertexta rerum serie nostra interpretatio fiat illustrior.

Ac primum: scopus vaticiniorum Joannis is est, ut ostendat Christi regnum et victorias, afflictæ Ecclesiæ solatio et præsidio futuras, subactis inimicis, sicut scriptum est: *Dixit Dominus Domino meo: Sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum.* (*Psal.* CIX, 1.)

Præcipuus autem inimicus est ille serpens antiquus, de quo ipse Dominus: *Inimicus homo hoc fecit* (*Matth.* XIII, 28): et iterum: *Nunc judicium est mundi, nunc princeps hujus mundi ejicietur foras* (*Joan.* XII, 31). Ille autem duos nascenti Ecclesiæ concitavit inimicos, Judæos et gentiles, quorum Joannes fata præcinit.

Hæc prima prædictio est in duas secta partes: de Judæis agit a capite IV, de gentibus a IX, versu 15, ac deinceps usque ad decimi noni finem. Capite vero XX, victus Satanas iterum majore impetu exsurgit: et iterum debellatur. Quibus prædictionibus videmus persecutorem Satanam in se et in suis devictum, ligatum, ad breve tempus solutum, ultimo et horrendo judicio carcere æterno conclusum (*Apoc.* XX, 10, 12), a quo mors novissima inimica destruetur. (*I Cor.* XV, 26.)

ART. III. — De Judæis vindiciæ Dei ad cap. IV, V, VI, VII.

Persecutio gentium nota est, Judæorum occultior per calumnias, quibus Romanos tunc rerum potientes ac reges concitabant. Sic enim jam inde ab initio Christum, et deinde Paulum Romanis, Jacobum fratrem Domini, imo et Petrum Herodi tradiderunt. (*Act.* XII, 1 seq.) Neque excisi a Tito, mitiores fuerunt: testis ipse Joannes post illud excidium, scribens ad Angelum Smyrnæ: *Blasphemaris ab iis qui se dicunt Judæos esse et non sunt, sed sunt synagoga Satanæ.* (*Apoc.* II, 9.) Vides ergo calumnias Judæorum impulsore Satana. Quod etiam Polycarpo Smyrnensi episcopo contigisse hujus martyrii acta a nobis commemorata testantur (194).

Cum ergo Judæi a proposito persequendi Christianos non desisterent, idem Joannes vidit insecutam ultionem: *Ecce*, inquit (*Apoc.* III, 9), *faciam illos qui se dicunt Judæos esse, et non sunt, ut veniant et adorent ante pedes tuos;* victi scilicet et prostrati Romanorum armis: quod capite IV, ac deinceps copiosius exsequetur.

Mitto autem in iis capitibus ea quæ nihil habent difficultatis, nempe judicii appara-

(193) Apud Euseb., v, c. 8.

(194) *Comment.*

tum (IV, 2-11) ab Agno resignatum librum, quo divina decreta conscripta sunt (cap. V, 2, 3), tum (cap. VI, 1 et 2) ad quatuor prima sigilla, Christum equo albo vectum triumphatoris instar, arcu instructum, sequentibus satellitibus bello, fame et peste, tribus scilicet flagellis quocunque voluerit immittendis. (Vers. 4, 8, 9.) His ergo præmissis, quo hæc flagella pertineant Joannes demonstrabit.

Ad quintum sane sigillum audiuntur animæ sanctorum postulantium vindictam sanguinis sui, et dilata vindicta, *donec compleantur conservi eorum, et fratres eorum, qui interficiendi sunt sicut et illi.* (Vers. 9, 10, 11.) Illos autem fratres expectandos, ipsos esse ex Judæis electos mox luce erit clarius; et quia ad modicum dilata res, ad sextum sigillum incipit se vindicta commovere, contremiscitque orbis universus. (Vers. 12, ad finem usque capitis.) Cohibentur tamen angeli nocituri terræ et mari *quoadusque signemus*, inquit, *servos Dei nostri in frontibus eorum.* (Cap. VII, 3.) En illi exspectandi *ad modicum tempus* (Cap. VI, 11), et brevi adjungendi beatis animabus quæ sui sanguinis vindictam postulabant, piorum circiter quindecim episcoporum opera, qui ex Judæis orti, magnam suorum civium multitudinem Christo conciliaverant. Cur vero ad duodecies duodena millia redigantur, jam exposuimus : de Dan autem omisso, nescire me fateor. Nec interim me latet suspicatos quosdam ideo prætermissum, quod ex ea tribu Antichristus oriturus esset; mihi ea res pro sui magnitudine parum comperta est, nec est quod amplius inquiramus, cum sufficiat nobis, non jam hic suspendi animos ad exspectationem divini judicii, sed palam et sine ænigmate revelatum, hos in frontibus signandos, *ex omni tribu filiorum Israel* assumendos (ỳ. 4), ac deinde clara voce distincte ac sigillatim citatas duodecim tribus, quo res magis magisque animis atque oculis inculcetur. (Vers. 5 et seq.)

Jam hinc exsurgit argumentum. Quorum gratia et exspectatione vindicta suspenditur, ii sunt ex ea gente cui intentabantur minæ, recte et ordine, ne dissipentur et dispergantur gentes, anteaquam electi ex illis educendi colligantur. Atqui ii quorum gratia et exspectatione vindicta suspenditur, erant ex Judæis, expressissimis verbis apud Joannem, ut vidimus. Ergo ea gens cui ultionis intentabantur minæ, erat ipsa Judaica et ex duodecim tribubus Israel. Rursus alio modo: ii qui exspectandi, qui adjungendi, qui deinde signandi erant, sunt Israelitæ. Ergo etiam qui vindictam postulabant, qui fratres exspectare jubebantur, erant ex Judæis, totumque istud Judæos spectabat. Tertio consequenter ad ante dicta ỳ 9, legimus : *Post hæc vidi turbam magnam quam dinumerare nemo poterat, ex omnibus gentibus et tribubus, et populis et linguis.... et palmæ in manibus eorum*, ut victores decet. Vides sane venientes ex tribubus Israel, distingui ab iis qui ab universis orbis tribubus oriuntur, quippe numerabiles ab innumerabilibus, et unius gentis homines a toto humano genere. Revera enim ac per eadem tempora sub Trajano et Adriano gravis commota est persecutio adversus Christianos e gentilitate conversos; hic autem; ex eo quod illi ex omnibus gentibus, memorantur tantum ut aggregati Judæis, ut competit gentibus insertis in bonam olivam Judæorum. (*Rom.* XI, 24.) Omnia ergo congruunt : et postquam semel constitit ultionem hic notatam assignandam Judæis, perfecto constabit, quæ iis colligata sunt eodem pertinere, quippe montem illum ardentem, stellam illam decidentem et alia (cap. VIII), forte etiam suo modo capitis noni locustas. Quod etiam ex eo facile confirmatur, quod per illa capita a quarto ad medium nonum, nemo propter idola pœnæ dicatur addictus; sed id reservatur ejusdem capitis IX, versu 20, post plagas ab Euphrate et ab exercitibus Orientis in Romanos persecutores, inque Valerianum imperatorem immissas, ut statim declarabitur ad ejusdem IX capitis ỳ 14 et 20, quod claro argumento est, antecedentia vaticinia, a quarto ad octavi finem, non ad alicujus idolis addictæ gentis, sed ad Judæorum excidium destinari.

ART. IV. — De capite VIII, id est de tubis 1, 2, 3, 4, etc., de monte, de stella magna cadente, ac de cæteris ejusdem capitis visionibus.

Jam ergo collectis ex Judæorum gente qui superaverant notati ac præordinati in vitam æternam, nihil obstabat quominus gens perfida ultioni permissa per totum orbem dissiparetur, magna suorum strage. Itaque laxantur (VIII, 7) qui cohibiti erant (VII, 1), ventorum spiritus : simul admittuntur ad altare, quod est Christus, orationes sanctorum, sive sub altari clamantium (VI, 10), sive etiam eorum qui de terra pias voces adjungebant (VIII, 1, 2, 3, etc.); ac statim tubæ divinorum judiciorum, ac vindictæ mundi ultrices dirum increpuere, cœpitque exoriri ad primum clangorem per aera horrenda tempestas : quo turbine, stylo prophetico, magnas mutationes rerum, et cruenta bella portendere solent, atque more suo generatim Joannes nuntiat (ỳ 7), mox ad particularia deventurus, *Mons magnus* (ỳ 8), magna potentia; quo sensu Babylon, *mons magnus ac pestifer* (*Zachar.* IV, 7; *Jerem.* LI, 25), pestem ac perniciem inferens gentibus; ipsam quoque Christi potentiam ex parvulo lapide in montem magnum crevisse memoratur. *Magnus* ergo *mons ardens* magna potentia spirans iras in Judæos toties rebellantes : *immissus in mare*, in turbam tumultuantem, et apparuit mare multo mistum sanguine, et oppletum cadaveribus; ac turbine correptæ naves in profundum mersæ. (Vers. 8, 9, 10.) Ergo sexcenta fere millia Judæorum cæsi, præter eos quos fames ac flamma hauserat, distractosque vili pretio captivos innumerabiles (195).

(195) EUSEB., IV, 2, 6, 8; HIER. *ad Zach.*, XI, 17; *Joel.* XXX; *Isa.* VI. etc.; tum *in Ezech.*, lib. XI;

Hæc victoria tanti Romanis constitit, ut ipse Adrianus, datis ea de re ad senatum litteris laurealis consuetam salutem non præfixerit (195*), quo significabat luctuosam quoque Romanis fuisse victoriam, ut indicarat Joannes nomine magni montis igniti immissi in mare, et ex illo undarum flammarumque conflictu repercussi.

Exinde aperitur ipsa mali causa, ad tertiam tubam, *magna stella cadente de cœlo* (℣ 10, 11), nec poterat aptius designari *Cochebas* seu Barcochebas, quo duce et impulsore Judæi rebellaverant. Nam Cochebas ipso nomine *stella* dicitur, ut propheta eum non modo indicasse, sed ipso velut nomine appellasse videatur. Tum ipse se jactabat e cœlo descendere, ut astrum salutem suæ genti allaturum, adhibito illo oraculo : *Orietur stella ex Jacob* (*Num.* XXIV, 17), quod de se dictum asserebat (196). At Joannes ostendit futurum non astrum benignum affulgens e cœlo, sed sidus infaustum. Solent sane doctores, stellarum nomine designari. (*Dan.* VIII, 10; XII, 3.) Doctores vero falsi et erratici, stellæ quidem sed cadentes; et teste sancto Juda, *sidera errantia*. (Vers. 13.) Subdit Joannes, *nomen stellæ* illius cadentis *Absynthium* (℣ 11), ex effectu scilicet, quo sensu Scripturæ sexcenta nomina produnt; eo quod Judæi falsi Messiæ Barcochebæ opera mersi sint doloribus et probris, æternum depulsis ab Jerosolymæ reliquiis, ac data tantum licentia plorandi quot annis super cineres urbis, nec relicto ipsi nomine, cum eam Ælius Adrianus Æliam appellaverit (196*).

Hujus autem luctus memoria exstat apud Judæos in tractatu Juchabin : florentibus ibidem Christianis quos et Cochebas frustra ad rebellionis consortium invitatos, et in fide Romani imperii pro more permanentes graviter persecutus, quo et Christianis supplicavit (*Apoc.* III, 9), et implevit numerum prædestinatorum quem sancti martyres exspectare jubebantur. (*Apoc.* VI, 10.)

Sic adamussim congruunt omnia. Nec mirum quod Joannes hæc *cito ventura* significaverit. (Cap. I, 3.) Rursus autem jubentur animæ martyrum *requiescere ad modicum tempus* (VI, 11) : cum bellum adversus Judæos inceptum sit anno nono et ultimo Trajani; ab exitu vero Joannis vix decimo quinto, neque ita multo post, Adriano imperatore, confectum.

Quod autem ad *tubam quartam, tertia pars solis, et tertia pars lunæ, et tertia pars stellarum obscurata* memoretur (VIII, 12), facile retulimus ad Deuteroses Judæorum per eadem tempora introductas, et ad prophetarum oracula, auctore Akyba doctissimo rabbinorum adversus Christum in Akybæ gratiam detorta; quæ causa exstitit cæcitatis Judæis et gentibus, obscuratis quantum poterat Scripturis de Christo, de Ecclesia, de apostolorum prædicatione, ac tertia veluti lucis parte detracta : quanquam plus satis supererat ad convincendos infidelium animos.

Hæc igitur ex commentariis nostris delibare placuit ad pertexendam, ut diximus, rerum et interpretationum seriem; quæ jam probatione non indigent, cum et ea confecta sit, et ipse Verensfelsius nihil obstrepat. De tribus *væ* ad calcem cap. VIII appositis jam diximus (197), et ea tantum animis infigi volumus.

ART. V. — De cap. IX, ad ℣ 13, ac de secunda stella, locustis, et primo *væ* finito.

Expeditis rebus Judaicis, Joannes transiturus erat ad gentilium ultionem. Sed aliqua mora injecta est propter hæreticos tantam plagam orbis, e Christianis quidem ortos, sed Judæis affines, qui per eadem fere tempora exstiterunt : dixi Judæis, ac post Judaicam gentem haud immerito collocatos, quod, Judæorum more, crederent Christum purum hominem, nec Deum, nec ante Mariam fuisse. Itaque post tria *væ* ad quartam tubam audita (cap. VIII, ℣ 13 et ultimo), ubi quinta tuba insonuit, *visa est* post Cochebam falsum doctorem Judæorum, *altera stella*, doctor alter et falsus magister Judaicorum errorum sequentium, *de cœlo* ac velut de summa arce doctrinæ *cecidisse;* atque has quidem reliquias fermenti Judaici in Cerintho et Ebione Joannes exciderat, scripto sub vitæ finem Evangelio; sed viderat clam duraturas sub Alogorum nomine (198), ac postea clarius revicturas sub Victore Papa, duce Theodoto Byzantino, viro docto, eloquente, et omnibus Græciæ artibus celebri, sed præsertim confessione nominis Christi, cujus gratia detrusus in carcerem, sociis ad martyria properantibus, ipse, abnegato Christo, e tam nobili confessione velut e cœlo lapsus. Norunt omnes eos qui tum lapsi vocabantur. Sed ut etiam turpius laberetur, Christi divinitatem negavit; ne in Deum, sed in hominem peccasse videretur (199). Is igitur doctrina et confessione clarus ut stella cecidit; *et data est ei clavis putei abyssi, et aperuit puteum*, dignam hæreseum sedem. (IX, 1, 2.) Neque enim usquam apud prophetas inveneris alias calamitates, puta, bella, pestem, famemque ex inferni sedibus emersisse; sed hæreses, sive animarum seductio, proprium inferorum ac Satanæ negotium : unde ipse Joannes, nonnisi ex *abysso* et inferno *carcere* Satanam seductorem educit. (Cap. XX, 1, 3, 7.) Ergo Theodotus, primus post Cerinthum a Joanne prostratum, ac velut ad inferos dejectum, ipsum abyssum aperuit; in eo figurati, qui deinde opiniones de Deo et Christo Judæorum sectati, Praxeas, Noetus, Sabellius, Artemon ac denique Paulus

EUSEB., *Chron.*, *ad ann. Traj.* XV, *et Adriani* XVIII; Paul. OROS., VII, 12; DION., in *Traj.* et *Adr.*, etc.
(195*) DIO, in *Adr.*
(196) EUSEB., IV, 6.
(196*) TERTULL., *Adv. Jud.*, XV; *Apolog.* 16, HIER. *in Dan.* IX; et *Jer.* XXX, 1.
(197) Superius, art. 3.
(198) EPIPH., hær. 52.
(199) EPIPH., hæres. 54; id. in *Syn.*; THEODOR., *Hæret. fab.*, II, in *Theodoto*.

Samosatenus episcopus Antiochiæ, tunc tertiæ sedis, ubi etiam Christianum nomen cœperat (*Act.* xi, 26), qui in gratiam Zenobiæ reginæ Palmyrensis Judaicæ religioni faventis, Christum hominem purum prædicabat. (200). Atque hujus quidem discipuli, hymno dicto in magistrum, eum e cœlo descendisse jactabant : at veritas non e cœlo missum, sed e tanta sede velut e cœlo præcipitem datum ostendit.

Hæc igitur Judaici erroris in Theodoto post Joannem renascentis labes omnes fere secutas hæreses peperit, ac maxime arianismum et nestorianismum, quas non hic expressas, sed in ipso fonte veluti designatas ac figuratas putamus.

Sequitur : *Et aperuit puteum abyssi, et ascendit fumus putei, sicut fumus fornacis magnæ, et obscuratus est sol et aer de fumo abyssi* (cap. ix, 2) : quæ sane portendunt orbi universo tetram caliginem, retardato per hæreses cursu Evangelii, quod est mundi lumen. Nam ab initio Celsus aliique Christianæ religionis hostes, cum eidem religioni hæreticorum insanias imputabant, ac veris falsa miscebant; tum etiam, quod erat exitiosissimum, christianismum a se discordem, nihil aliud esse credebant quam, ut cæteræ sectæ, inventum humanum in opiniones variabiles scissum : quam in rem attulimus (201) egregium Clementis Alexandrini locum in hæc fere verba (202) : « Primum ergo adversus nos adducent, dicentes non oportere credere propter dissensionem hæresum ; retardatur enim ac differtur veritas, dum alii alia constituunt dogmata. » Sic permittente Deo exstiterunt, *qui adulterarent verbum Dei, ut operiretur Evangelium, in his qui pereunt ; in quibus Deus hujus sæculi excæcavit mentes infidelium, ut non fulgeat illis illuminatio Evangelii gloriæ Christi* (*II Cor.* iv, 2, 3, 4) : quæ luctuosissima est ultio Dei adversus impios et immemores.

Mihi ergo cogitanti ecquid verisimile videretur, hanc pestem, quæ ad plagam immissæ a Deo cæcitatis tam clare pertineat, licet sæpius inter Ecclesiæ persecutores exortam, a Joanne prætermissam, occurrit hic locus; nam et locustarum genus eo ducit. Nec me latet a Joele propheta Assyriorum exercitus in locustis figuratos. Verum Joannes ab ipso initio hanc ideam seu formam locustarum procul amovet ab oculis : ac ne suspicemur bella vulgaria, aut milites ferro armatos, locustas suas comparat scorpiis qui veneno noceant. (Vers. 3, 5.) Nullum autem est animal virulentum quod subtilius ac fallacius in domos, ipsaque adeo cubilia irrepat, aut homines feriat occultius quam istud, sicut nulla est pestis animarum hæresi aut nocentior, aut familiarior atque occultior; tum illud vel præcipuum, quod locustæ Joannis, in homines grassari jussæ, non omnibus noceant, sed iis tantum *qui non habent signum Dei*, fidemque salutarem pia professione velut inscriptam *in frontibus suis* (ỳ 4) ; et datum est illis, *ne occiderent eos, sed ut cruciarent mensibus quinque* (ỳ 5) : novum genus militum, quod non noceat bonis, sed tantum a vera fide alienis, neque cuiquam necem, sed occultos et novi generis cruciatus inferat. Hæreses enim pectoribus infusas consequuntur invidiæ, rixæ, contentiones, odia, quibus nihil est molestius aut tetrius. Accedit ad cumulum, quod hæreticorum genus sit importunum, inquietum, pugnax, clamosum, tumultuosum, et mordax, cum nihil pensi habeant, nisi ut magnum fidei mysterium, detractis veris animi solatiis, ad verborum pugnas et ad minutissima quæque deducant. Jam illud singulare quod cum *habeant facies ut facies hominum* (pugnacium), *et velut leonum dentes* (ỳ 7, 8), simul habeant capillos ut capillos mulierum (ỳ 8), molles, effeminati, quod etiam nominatim de Paulo Samosateno ejusque discipulis proditum (Euseb.); seipsos amantes, sibique ipsis placentes, veræ disciplinæ dissolvendæ suasores, vanamque elegantiam et ornatus superfluos curiose sectantes. Cæterum in his hæc tantum boni species, quod parvum eis tempus assignetur, non annus, non saltem anni dimidia pars, sed *quinque menses* (ỳ 5, 10) : prodeunt, intereunt, rursus resurgunt brevi perituræ, successione nulla visibili ac certa, sed insectorum instar, velut ex luto et putredine ebullire videantur. Sic enim Cerinthus, Theodotus, Praxeas cum suis prodierunt, desultorium agmen, ac per sese dissipandum, *nec enim ultra proficient, sed et insipientia eorum manifesta erit omnibus.* (*II Tim.* iii, 9.)

Cum tamen vagentur incertis velut sedibus nec satis credant iis ducibus quorum præferunt nomina, sicut scriptum est : *Regem locusta non habet* (*Prov.* xxx, 27); habent tamen occultum *regem, angelum abyssi, cui nomen Hebraice Abbadon, Græce autem Apollyon, Latine Exterminans* (*Apoc.* ix, 11.) Quæ cum audimus non propterea bella vulgaria cogitemus ; meminerimus autem exterminatorem illum non expedito ense, sed arte et seductione, *ab initio fuisse homicidam*, sicut dicit Dominus. (*Joan.* viii, 44.)

Hæc et alia a nobis pridem exposita (*Comm. ad cap.* ix) profecto effecerunt, ut omnes fere interpretes, nec minus protestantes quam Catholici nostri, passim hunc locum ad hæreticos facile traduxerint ; cum et illud accedat, ut non frustra Joannes præter solitum, tot allegorias conjecerit in istud mali genus quod spirituale sit, nec nisi per allegorias exprimi possit.

His autem expositis sic concludit Joannes : *Væ unum*, seu primum, *abiit, et ecce veniunt duo væ post hæc.* (Vers. 12.) Primum autem illud *væ* cum secundo collatum, ad Valeriani imperium nos deducet, ut statim patebit; cujus temporibus Judaicum errorem, in Paulo Samosatensi solemnissimo totius Ec-

(200) Athan., *Epist. ad solit.*; Theodor., *Hæret. fab.*, in *Paul. Samos.*

(201) *Abrégé de l'Apoc.*, n. 6.

(202) *Strom.*, lib. vii.

clesiæ catholicæ judicio condemnatum esse constat, qui congruus finis rebus Judaicis, et primo *væ* est oppositus.

ART. VI. — De reliqua parte cap. IX, a ỳ 13, ad finem, ac effusis Orientis exercitibus, deque initio mali illati gentilibus et imperio Romano, ad sextam tubam.

Hic non erit nobis diu laborandum cum res clara sit; nec Verensfelsius contradicat : *Et sextus angelus tuba cecinit... et audivi vocem dicentem sexto angelo : Solve quatuor angelos qui alligati sunt in flumine magno Euphrate.* (*Apoc.* IX, 13, 14.) Sæpe monuimus Euphratem esse vere Euphratem, a quo flumine Romanum cœpisse excidium ostendimus (203); nec vacat repetere quæ hic adnotavimus. Id unum diligenter meminisse nos oportet : a Parthorum seu Persarum redivivorum exercitibus incœpisse labem imperii Romani ex Valeriani clade, qua imperii ad Orientem conversæ vires, Gothisque qui tunc primum apparuere, et reliquis occidentalium partium invasoribus, ac tandem eas excisuris, patefactus est aditus.

Hoc posito, nihil hic supererit difficultatis : cum angeli, ad ultionem quidem Romani imperii persequentis sanctos prompti, sed divinis decretis in horam, et diem, et mensam alligati (ỳ 17), immensos orientalium regum exercitus effuderunt.

Orientalium autem exercituum characteres graphice Joannes exposuit; primum ex immenso equitatu (ỳ 16), et ex armorum genere et pugnandi modo, sagittis et ad frontem et post terga velut ex cauda equorum immissis (*Ibid.* 17, 18, 19). Quibus plagis non omnes quidem Romanæ vires consumptæ, sed tamen tertia pars internecione deleta : et diserte adscriptum (*Ibid.* 20) : *Cæteros homines qui non sunt occisi, non egisse pœnitentiam* a colendis dæmoniis suis et simulacris aureis, argenteis, lapideis et ligneis. Ubi adnotavimus tum primum idola commemorata fuisse; ut nempe constaret, et ad ethnicos hanc primum spectare prophetiam, et hinc incipere ruinarum causas, quod Romani ab idolis colendis et inculcandis non resipuerint : quod cum sit perspicuum, nec usquam impugnatum, nihil addimus, cum præsertim in illa visione fusius et diligentius exponenda cap. XVI Joannes sedisse videatur.

ART. VII. — Summa dictorum, nova prophetandi initia ad cap. X.

Duarum ultionum quas divina justitia deposcebat, prima expedita est. De Judæis sumptum supplicium : eorum sequaces hæretici transierunt, ac primum *væ* mundo intulerunt; tanta hæc plaga fuit. Nunc ad gentiles novus ordo vaticiniorum exoritur, dicente angelo ad Joannem : *Oportet te iterum prophetare gentibus.* (Vers. 11.) Neque tantum de casu imperii Romani ejusque causis et gradibus disserendum est ; tantique eventus prima radix aperienda, nempe effusæ Orientis vires. Quanquam enim hac de re aliquid delibatum est, nec sine injecta quadam idolorum mentione, quod tum primum occurrit (cap. X, 14, 20) : nunc tamen et eadem fusius explicanda, et alia promenda de gentibus quæ hactenus intacta sunt. Hic ergo novus ordo rerum ac vaticiniorum incipit illustribus initiis, apparente angelo forti cum septem tonitruis, sed *libello* non jam *signato* ut antea (V, VI), sed *aperto* propter evidentiam et splendorem rerum dicendarum, præ his quæ dictæ jam sunt. Itaque jurat angelus magnificum illud et pulcherrimum jusjurandum : *Quia tempus non erit amplius : sed in diebus vocis septimi angeli tuba canituri, consummabitur mysterium Dei, sicut evangelizavit per servos suos prophetas* (ỳ 6, 7); grande scilicet mysterium de Ecclesia victrice inter gentes, quo apud prophetas nihil est illustrius. Nec immerito novis veluti initiis prophetia inducitur, et ad Joannem dicitur : *Oportet te iterum prophetare gentibus, et linguis, et populis, et regibus multis* (ỳ 11), tanquam diceret : Hactenus Judæis tantum sua fata nuntiasti : nunc vero novo ordine prophetare te oportet omnibus gentibus, totiusque imperii Romani pandenda judicia : atque hæc delibasti (IX, 14) ; nunc autem et jam dicta inculcanda sunt, et reliqua omnia plenius exsequenda, canendumque est *de multis regibus,* sive persecutoribus (cap. XIII, 7; XVII, 9), sive persecutionis ultoribus. (*Ibid.*, 16.) Hæc autem incipiunt a cap. XI, quo etiam loco vel maxime docti Verensfelsii objecta insurgunt.

ART. VIII. — De Diocletiani persecutione ad cap. XI, ac primum de Verensfelsii præjudiciis.

Agit contra nos vir doctissimus, primo præjudiciis, deinde rebus gestis.

Præjudicia hæc sunt : primum, parum dignum videri majestate revelationis hujus, ut eam astringamus ad Diocletiani aut Juliani Apostatæ tempora (204) : « Tanquam unica Diocletiani rabies, aut illa paucorum dierum Juliani molimina, in tanta maximarum rerum multitudine sola commemorari mererentur. » Quo loco sic agit nobiscum tanquam Trajani et aliorum diras persecutiones omittamus (205).

2° Extenuandam aggreditur Diocletiani persecutionem, tanquam nulla sit ratio cur ipsa præ cæteris seligatur, præcipuum futurum divinissimi vaticinii argumentum.

3° Alia esse eventa quæ res Ecclesiæ magis spectent, quam ultio de Judæis et gentibus.

4° « Esse quod doceat, necessario Apocalypsim ad omnia Novi Testamenti tempora protendendam, quoniam scilicet ultimum judicium ac piorum exinde felicitas, impiorumque exitium prolixe in fine libri descri-

(203) *Comp. histor.*, ante cap. 3, n. 9, et ad c. IX, ỳ 14.

(204) Cap. 3, § 2.
(205) *Ibid.*, § 3

bitur (206). » Quæ partim fictitia, partim etiam vana sunt.

Nam quod ad Diocletianum attinet, res ficta est, nos uni persecutioni ab eo motæ fuisse intentos : nam et generaliorem bestiam intelleximus Romam in decem illis notis persecutionibus (ad cap. XIII, ỳ 1) ; et de Valeriano æque multa diximus (ad cap. IX, et XVI); nec data occasione Trajani cruentam persecutionem omisimus ad cap. IX.

Quod autem eamdem bestiam in Diocletiani persecutione a Joanne vel maxime considerari diximus, hæ causæ exstitere : primum quod ea persecutio omnium acerbissima et maxime diuturna fuerit per decem annorum spatium. Hæc igitur prima causa est cur illa persecutio diligentius observanda fuisse videatur.

Altera causa eaque præcipua, quod fuerit ultima : quam quippe consequitur non modo pax Ecclesiæ, sed etiam ejus clara victoria, persecutoribus manifesto supplicio addictis, cruce triumphali erecta in medio Urbis, et Constantini laureis Christo subditis, quo nihil mirabilius, nihil Ecclesiæ lætius, Christo gloriosius, aut a prophetis prædici, aut ab omnibus hominibus videri potuit.

Quare quod Verensfelsius hæc omnia, non ita multum ad res Ecclesiæ facere ubique significat, ipse viderit : nec profecto dixisset alia evenisse memoratu digniora, quam tam clara de Christi hostibus judicia, præsertim cum Ecclesiæ claritudine ac gentium conversione conjuncta. Profecto dolemus obsurduisse ad has voces : *Factum est regnum hujus mundi Domini nostri et Christi ejus* (*Apoc.* XI, 15) ; et rursus de Babylone magna : *Peccata ejus pervenerunt ad cœlos... exsulta super eam cœlum, quia judicavit Dominus judicium vestrum de illa....* (*Apoc.* XVIII, 5, 20) *quia vera et justa sunt judicia ejus* (*Apoc.* XIX, 2) : ut nihil profecto sit utilius aut suavius, quam ad divina judicia pavere, lætari cum tremore, atque ad hanc regulam mores componere.

Quod ergo subdit Verensfelsius quarto loco, scilicet « Apocalypsim ad omnia Novi Testamenti tempora protendendam : » id quo consilio, quo ordine, modoque sit factum, non est hic dicendi locus : videmus interim ea quæ diximus vere protendi ad omnem ætatem exemplo omnium longe illustrissimo, eoque cum solatiis et suavissima utique instructione conjuncto. Nisi forte existimamus esse utilius aut pulchrius de Romana Ecclesia quidquid collibuerit comminisci ; et ubique videre Papam, nullo licet charactere singulari insignitum.

Hæc ad præjudicia Verensfelsii. De rebus vero gestis quæ ad Diocletiani persecutionem nos vel maxime ducant, suis locis dicemus singillatim. Hos interim præmittimus hujus persecutionis obvios characteres, data occasione, recensendos : quod exorta sit ab eversis Ecclesiis ; quod sæpe interrupta rursus recruduerit ; quod sub septem Augustis per alia insignia et tempora denotatis ; quod in ea Christi regnum cœperit, et alia ejusmodi tam clara, ut a nemine obscurari potuisse confidam.

ART. IX. — Sequuntur sex visiones de ultione gentium. — Prima visio. — Initium persecutionis Diocletiani ab eversis ecclesiis ; ad primos versus cap. XI.

Audiamus Lactantium qui hæc intime novit, nutritus in palatio et admotus juventuti Crispi Cæsaris Constantini Magni filii (207). « Postea quam judicatum est inimicos deorum et hostes religionum tollendos esse, missumque auspicem ad Apollinem Milesium, nihil nisi tristia de Christianis renuntiaturum ; inquiritur peragendæ rei dies aptus et felix, ac potissimum Terminalia deliguntur, quæ sunt ad septimum Kalendas Martias, ut quasi terminus imponeretur huic religioni. Ille dies primus leti, primusque malorum causa fuit, quæ et ipsis et orbi terrarum acciderunt. Qui dies cum illuxisset agentibus consulatum senibus ambobus (Diocletiano et Maximiano) octavum et septimum, repente adhuc dubia luce, ad ecclesiam profectus, cum ducibus et tribunis et rationalibus venit, et revulsis foribus simulacrum Dei quæritur (quod profecto nullum erat), Scripturæ repertæ incenduntur, datur omnibus præda : rapitur, trepidatur, discurritur, ipsi vero (principes) in speculis (in alto enim constituta ecclesia ex palatio videbatur) diu inter se concertabant utrum ignem potius supponi oporteret. Vicit sententia Diocletiani, cavens ne magno incendio facto pars aliqua civitatis arderet ; nam multæ et magnæ domus ab omni parte cingebant. Veniebant ergo prætoriani acie structa, cum securibus et aliis ferramentis, et immissi undique tandem illud editissimum paucis horis solo adæquarunt. »

Hæc gesta Nicomediæ quam Diocletianus incolebat. Hoc, eversæ ecclesiæ velut signo dato, designatum persecutionis exordium. Hic finis præstitutus edicto, restitutis locis, in quibus Christiani in unum convenirent (208). Lactantius addit : « Sic ab eversa ecclesia ad restitutam fuerunt anni decem, menses plus minusve quatuor. » Is hujus persecutionis character est positus, quem diligenter observari volumus ; simul animadverti duplex persecutionis propositum, nempe ut ecclesias ubique diruerent, et in ipsis Terminalibus, quasi faventibus diis ac fatis, terminum Christianæ religioni imponerent : adversus hæc duo prophetia Joannis vigilat.

Ac de ecclesia quidem eversa sic incipit (*Apoc.* XI, 1, 2) : *Surge et metire templum Dei, et altare, et adorantes in eo : atrium autem quod est foris templum ejice foras, et ne metiaris illud, quoniam datum est gentibus.* Tanquam diceret : Quidquid est exterius

(206) Cap. 3, § 1.

(207) *De mort. persecut.*, n. 11.

(208) *Edict. Constant.*, et sic apud LACT., *De mort. persecut.*, c. 48; *Patrol.*, t. VII, edit. Migne.

gentibus traditur : templa exteriora, instar sunt atrii. Est autem verum templum Dei gentibus inaccessum : nempe electorum mentes, quod nec expilari, nec profanari possit. Abeat ergo quocunque Deus permiserit, illa domus orationis tam edita, tamque sublimibus civitas erecta ædificiis : stat Deo templum suum integrum, cui nulla pars, nec mensura detrahatur. Hoc primum ne turbarentur ereptis et eversis ecclesiis materialibus : imo *calcabitur sancta civitas* (*Ibid.*, 2), eo more quo Jerosolyma quondam sub Antiocho illustri. Calcabitur autem prostratis corporibus, animo interim erecto, et invicta fide. Quod autem per terminum deum suum sperarent fore ut Christianæ religioni terminum imponerent; addit Joannes, testes Domini semper prophetaturos, ac licet insepulti ac prostrati jacerent, resurrecturos tamen, ad eum plane modum quo apud Ezechielem XXXVII, 4 : *Ossa arida et exsiccata*, attritam consumptamque plebem, rursus intromisso spiritu incolumem et validam designabant. Sic portendit Joannes resurrecturos testes Christianamque religionem, quam ejus inimici pro mortua reliquerant, evocandam ad cœlum et ad culmen gloriæ conscensuram. Audiverunt enim testes hanc *vocem de cœlo dicentem eis: Ascendite huc, et ascenderunt in cœlum in nube* (*Apoc.* XI, 12), ipsa fide vecti : sive sicut Deus ascendit nubem levem (*Isa.* XIX, 1), et levatam in currum Ecclesiam eduxit ad astra secum, regnoque et gloria induit; *et viderunt illos*, attoniti et stupefacti, *inimici eorum* (*Apoc.* XI, 12), qui exstinctos et velut indecore jacentes aspexerant. Quæ omnia in media ista persecutione Diocletiani contigerunt, victo Maxentio confiso idolis et impuris sacrificiis ; Constantino, non sibi, sed Christo et Christianis victore. Hæc summa est.

Jam ad singulos versus : *Civitatem sanctam calcabunt mensibus quadraginta duobus* (*Ib.*2); hoc est dimidio anno supra triennium ; quod jam omnes ex antedictis intelligunt ex Antiochi persecutione repetitum ; ut res Ecclesiæ eo statu essent, quo per illud triennium cum dimidio anno sub Antiocho res Judaicæ fuerant, quæ horum typus essent, ut vidimus.

Sequitur : *Et dabo duobus testibus meis, et prophetabunt diebus mille ducentis sexaginta* (*Ib.*3) : quod est alia phrasi illud ipsum triennium cum dimidio anno; ut nempe intelligamus nulla vi tormentorum occlusum iri ora prophetarum, eosque omnino tanto tempore prophetaturos, hoc est Evangelium prædicaturos, quanto persecutores sævierint, nusquam intermisso prædicandi studio.

Quod autem duos testes appellat, haud magis astringit ad certum numerum, quam illi menses aut dies : sed intelligendum est testes sive martyres, quantocunque numero futuri sint (sunt autem innumerabiles, ut vidimus), tales omnino futuros, quales hi de quibus Joannes post Zachariam dicit : *Isti sunt duo olivæ et duo candelabra in conspectu Domini terræ.* (*Ibid.*, 4 ; *Zachar.* IV, 3, 14.) Sic autem designabat Jesum filium Josedec summum sacerdotem et Zorobabelem solatio plebi afflictæ missum, ut nempe docerentur afflicti fideles, non se suis solatiis carituros, quæ Jesu pontificis et Zorobabelis opera populo relicta sint.

Cum autem et Jesus pontifex, et Zorobabel, et clerum et populum repræsentent; haud incongrue Joannes reputabitur ea præsagiisse martyria, sive testimonia simul et solatia, quæ afflictæ Ecclesiæ ex utroque ordine proventura essent; sive quis maluerit ea quæ ad hunc locum memoravimus. (*Comment. ad cap.* XI.)

Subdit : Cum testes sive martyres *suum testimonium absolverint*, et ad perfectionem finemque perduxerint, *bestia quæ ascendit de abysso* (quæ tunc primum nominatur, postea suis designabitur notis), *vincet illos*, corpore non animo, *et occidet* (*Apoc.* XI, 7); post triduum cum dimidio die fere ad instar Domini, resurrecturos.

Sane quod plerique Catholici huc Enochum et Eliam necessario invehendos putent, meminerint duos Joannis testes *a bestia quæ ascendit de mari occidendos* (ỳ 7), hoc est, ab imperante et persecutrice Roma; vera Enochi et Eliæ cæde reservata ad ultima mundi tempora, rursus soluto Satana et sæviente Antichristo ; quod ab his temporibus procul abest, mille annorum intervallo, quæcunque illa sint, in *Apocalypsi* interjecto. (XX, 2 seq.)

Non ergo ad litteram hæc Enocho et Eliæ aptari possunt. Figurate eisdem convenire posse, et hic intermicare quædam quæ huc referri possint, et nos jam diximus, et ad cap. XX luculentius asseremus.

De duorum testium gestis (*Apoc.* XI, 3) ex antiquorum prophetarum memoria repetitis, nihil hic retractabimus, cum hæc a Verensfelsio intacta remanserint.

Idem Verensfelsius nihil obstat iis quibus persecutores de Christianorum excidio sibi impensissime gratulatos esse probavimus. Neque est dubium quin facile principes hæc facta sibi persuaserint, quæ tanto studio procurarent : nec mirum si per aliquod tempus, trium scilicet dierum cum dimidio, quod nullum est in *Apocalypsi* brevius, defecisse Ecclesia gentibus videretur, et statim postea ad summam gloriam provecta : ut mirarentur omnes tam facile revixisse eam, cujus inimici nil nisi reliquias et funera, ac velut insepulta cadavera cernere se putarent.

Unum est quod adhuc quæri a nobis potest : cur Diocletiani persecutio decem annis vigens, æque ac cæteræ ad triennium suum redacta videatur. Verum abunde ostendimus, præfixis notis ad cap. XI, II, 4, 5, 6, persecutiones omnes, Deo id agente, in breve tempus coarctatas, nec licitum tyrannis sævire quantum vellent, Deo temperante iras, ut servi Dei respirare sinerentur, nec imbecillitas humana fatisceret, cujus rei testem Origenem adduximus *contra Celsum* III. Ad omnes itaque persecutiones extendi Dominicum illud : *Propter electos breviabuntur dies illi.* (*Matth.* XXIV, 22.) Qua

regula Diocletiani quoque persecutio anno ejusdem principis XVIII, Christi 313, inchoata, præter illas quæ cap. XII recensentur; id etiam habuit ut in vicennalibus festis, anno persecutionis tertio, omnium suppliciorum relaxatio quædam fieret; imo etiam paulo post, ipsa per sese persecutio elanguit velut lassis carnificibus: deinde referbuit tanquam impetu quodam flamma resurgeret.

Art. X. — De reliqua parte cap. XI, deque væ secundo et tertio, ac de magnis motibus et laudibus.

Verensfelsius nos vehementissime reprehendit quod ad caput XI terræ motus interpretati sumus de bellis civilibus : « Eo quod inquit (209), nullum est tempus quo non inter Romanos intestina bella fuerint, nec ea tantum ad Diocletianum pertinent. » Quæ vir historiarum peritus, repetita omnium sæculorum memoria probat. Credo enim cum Christum ad præsagia evertendæ Jerosolymæ trahentem audierit : *Consurget gens contra gentem et regnum in regnum, et erunt fames et pestilentiæ* (*Matth.* XXIV, 7) : facile respondebit hæc fuisse semper. Quod si responderit, vix fuisse tantos nos quoque reponemus per hæc tempora non fuisse tantos bellorum feralium motus, quanti erant, cum Galerius in Maxentium immensos ageret exercitus, et Maximianus Herculius recepto imperio, Maxentium filium, et Constantinum generum impugnaret; nec clariorem ullam fuisse victoriam, quam illam a Constantino Magno ad mœnia urbis de ipso Maxentio reportatam; nec diem unquam pulchriorem illuxisse Christianis, quam illam in qua Constantinus victor fasces Christo subdidit, seque Christianum esse professus est, ac persecutionibus finem imposuit. Non ergo simpliciter ex bellorum civilium motibus, quanquam ex iis quoque, sed ex conjunctis causis argumentum ducimus. Volumus enim assignari tempus aliud in quod hæc in unum confluant, tetra persecutio, insepultis plerumque martyrum cadaveribus, exstinctus Ecclesiæ splendor inimicis visus, bellis civilibus quasi tremefactum et concussum imperium, pugna ingens, clara victoria, gloria Ecclesiæ velut ex morte resurgentis, conterriti hostes et ad Deum magna ex parte conversi, gratiæ per totum orbem actæ; regnum denique Deo nostro, Christoque ejus attributum, et jam duraturum in sæcula sæculorum, amen. (Cap. XI, 7, 12, 13, seq.) Sinat ergo Verensfelsius, hic a nobis manifestam Christi et Ecclesiæ recognosci victoriam, nec differri laudes donec Papa intereat, quo duce Christus Deus in ipsa arce orbis est positus.

Hæc inter prospera Ecclesiæ, plagas imperii persecutoris agnoscimus. Hoc decimam partem civitatis eversam bellis civilibus, *in his septem millia hominum cæsa*, ac perfectam ex ipso occisorum numero, Constantini victoriam (ỳ 13) inter hæc *væ secundum* abiisse a cap. XI, 14, inchoatum, et tertium statim indictum ad finem usque prophetiæ et Romani excidii duraturum.

Et tamen, si Deo placet, vetabit Verensfelsius quominus hæc tam aperta, tam illustria, in Christi sub Constantino agniti, et orbem convertentis gloriam conferamus, « et nostra ab ipsa serie *Apocal.* penitus refutari » jactabit, « eo quod homines non post martyrum constantiam, sed post atrocia illa bella et timuisse videantur, et Deum laudasse dicantur : » quasi non liceat admirantibus martyrum fortitudinem, ex aliis quoque conjunctis causis laudes Deo dare; meliusque videatur hæc jactari in aera, quam certo cuidam eventui, tam singulari, tam certo, tam claro et admirando imputari.

Quid illud, *iratæ sunt gentes* in victricem Ecclesiam; et tempus *judicandi mortuos*, supremo judicio in antecessum degustato, sive etiam adumbrato, *et partem mercedis retribuendi, et exterminandi eos qui corruperunt terram?* (ỳ 18); et illud, *apertum templum Dei* omnibus *gentibus* (ỳ 19) undique accursuris, et arcam testamenti, nec est arcana cœlestia, et non, ut apud Hebræos, soli pontifici, sed omnibus visam : et facta fulgura, grandinem et voces Dei terram, hoc est imperium, terrarum dominum commoventis? Hæc si obscurari placet, si licet alia quærere illustriora tempora, quam Constantini Magni fuerint : melioresque sunt variæ allegoriæ, quam hæc historica et clara; nihil est quod ex prophetarum vaticiniis lucis aliquid exspectemus.

Art. XI. — Secunda visio de ultione gentilium. — De muliere paritura et dracone rufo, deque persecutione per tres vices insurgente. (Cap. XII.)

Inter singulares Diocletianicæ persecutionis characteres ac notas, nulla est insignior, quam quod per tres vices insurrexerit ac totidem vicibus compressa sit per principes in Christianorum gratiam : unde spes certa affulgeret brevi cessaturam. Res autem sic se habuit : anno Christi 303, Diocletiano, Maximiano Herculio, atque altero Maximiano, Galerio scilicet auctoribus, persecutio inchoata : anno 311, qui erat persecutionis octavus, edicto Galerii et Constantini victoria siluit. Nec ita multo post anno 312, a Maximino imperatore tanquam ex novo initio instaurata, a Constantino et Licinio repressa est, Maximino in ordinem redacto, et edito edicto in Christianorum gratiam. Tertio Licinius a Constantino disjunctus, ipse per se persecutionem movit, ac tertia Constantini victoria fractus; et pax Christianorum stabili lege firmata.

Hæc igitur in Commentario nostro fusius exsecuti sumus. Hæc a Joanne expressa, ac tres vices distincte notatas ostendimus. (*Ibid.*) Hæc Verensfelsius molestissime tulit (210), et omnem sacri vaticinii ordinem invertit. Nam cum Joannes bis diserte narret mulierem illam, scilicet Ecclesiam, bis in

(209) Cap. 4, § 53.

(210) Cap. 4, § 52.

desertum actam (℣ 4 et 6), et deinde (℣ 13) fugisse in desertum, ipse ne toties persecutio moveretur, primam illam fugam cum secunda confundit : ea maxime causa, « quod utrobique mulier in desertum fugisse dicatur. »

Quasi vero non potuerit id evenire bis ut, furente dracone, mulier compelleretur in desertum ; aut necesse fuerit bis a Joanne narrari quod semel tantum factum sit.

Nobis autem, ut nostra astruamus, nulla alia re quam ipso Joannis vaticinio attente recensito opus est. Statuamus ergo, ante omnia, hic ultimam persecutionem, scilicet Diocletianicam a Joanne prædictam, tribus argumentis : primum quod mulier, Ecclesia scilicet, *cruciaretur ut pareret masculum* (*Apoc.* xii, 2, 5) puerum illum fortem qui *recturus erat gentes in virga ferrea* (*Ibid.* 5), et mox sub Constantino principe regnaturus. Secundo, commisso prælio, draco dejectus in terram, et toto orbe inclamatum : *Nunc regnum Deo nostro et potestas Christi ejus* (*Ibid.* 10). Tertio quod dejectus diabolus *haberet iram magnam* (*Ibid.* 12), et novos impetus ediderit, *sciens quod modicum tempus habet* (*Ibid.*) ad perdendam mulierem, id quod Ecclesiæ sub igni ferroque crescentis progressus facile suadebant. Ergo illi ad extremum deducta res erat, nec alia persecutio secutura.

Jam quod draconis furor, sive ipsa persecutio ter insurgeret, ac ter frangeretur, hæc momenta conficiunt. Draco devoraturus mulierem, et puerum mulieris fugientis in desertum (℣ 4, 6), en persequentis primus impetus. Draco prælio victus et cantatum epinicium, *Nunc regnum Dei et Christi* (Vers. 10), en fractus et contusus. Draco ira percitus et mulierem fugientem persecutus (Vers. 13), en secundus conatus. Sed mulier adjuta a terra quæ absorbeat persecutionum fluctus (℣ 16), en iterum cessatio. Denique draco rursus *iratus et facturus prælium cum reliquis de semine mulieris* (℣ 17), neque quidquam proficiens, sed, secundum vulgatam antiquam lectionem, stans tantum super arenam ; en tertia et extrema, et cassa molimina, et mulieris requies.

Ita sane prædictum : his eventa respondent. Septem Augustorum, qui grandi illa et ultima decennali persecutione vexaturi erant Ecclesiam, primus Diocletianus, cum aliis tum imperii consortibus insurgit ; *stetitque ante mulierem, quæ cruciabatur ut pareret.* (Vers. 2, 4.) At enim, inquit Verensfelsius, stetisse coram illa, non etiam afflixisse dicitur. Frustra, nam ipse parturientis cruciatus indicat Ecclesiam, inter ipsa martyria, fecundo sanguine matrem factam. Tum illud ipsum, fugisse in solitudinem, nota persecutionis, allusumque ad Machabaica tempora : cum Mathathias ejusque filii, et comites, persequente Antiocho, in montes refugerunt, descenderuntque multi quærentes judicium et justitiam in desertum (*I Mach.* ii, 28, 29), quo etiam pertinet illud ab iisdem temporibus repetitum, ut pascerent eam per mille ducentos sexaginta dies ; neque vero fugiebant, nisi ut se persecutioni subtraherent, cujus etiam gratia factum est prælium. (*Apoc.* xii, 7 9.) Quale autem prælium ? nisi de hominum salute, inter angelos Michaelis, et angelos Satanæ ; quorum fidem illi quidem certabant, fovere solatiis, hi tormentis et fallaciis frangere, sed inclinatis jam rebus et in Christianam religionem versis. Itaque dejectus draco, ac divinis honoribus, quos omni opere tentare satagebat, tanquam e cœli arce depulsus : Galerius persecutor atrocissimus, insanabili ulcere percussus, edicto edito pro Christiana pace, morte Antiochi, tam fœda plaga, tam falsa et extorta pœnitentia, exstinctus est, anno fere persecutionis octavo, Christi 311. Nec ita multo post, hoc est anno sequente, victo Maxentio, Roma Constantino, ac per eum Christo cessit ; secutæque, sancti tripudii voces de regno Dei ac potestate Christi, præcipitato dracone inimico fratrum (℣ 10, 11, 12) ; quæ est illa exsultatio Ecclesiarum Christi per universum orbem, quam expressit Eusebius (211).

Nec sic tamen draco a proposito destitit, sed se victum videns martyrum fortitudine et sanguine ac facile auguratus, *quod modicum tempus habet*, exaggeravit iras (℣ 11, 12), et mulierem quæ data pace e latebris redierat, et solemnem cultum instauraverat, secunda vice aggressus est. (Vers. 13.)

Observa discrimen. Non ergo hic Joannes de partu futuro aut de puero devorando quidquam ; jam enim a Deo in tuto erat positus (℣ 6) : sed de muliere sola. Ecce ergo Maximinus unus e septem illis a Diocletiano concitatis persecutoribus, Ecclesiam jam edito Constantino, seu Christianismo jam forti et invicto, nobilem aggreditur. Ea rursus in cryptas suas specusque se abdidit, sicut dicit Joannes : *Datæ sunt mulieri alæ duæ ut volaret in desertum in locum suum :* quippe jam sibi cognitum et frequentatum, *ubi aleretur per tempus et tempora, et dimidium temporis* (℣ 14) ; de quibus temporibus jam dicere, nihil esset aliud quam actum agere.

Doctus Chetardæus erudito *commentario in Apocalypsim* notat, revera in desertum persecutiones inter solitos refugere Christianos. Quod quidem multis testimoniis diligenter exquisitis firmat ; nec omittit illud præclarum epitaphium Alexandri martyris, in quod hæc inserta sunt : « Heu tempora infausta quibus nec inter speluncas sacrificare licet ! » Favent interpretationi acta martyrum, quibus constat, multos in desertis locis palabundos fuisse comprehensos ; ac diserte Paulus : *Circuierunt in melotis, egentes, angustiati, afflicti, quibus dignus non erat mundus, in solitudinibus errantes, in montibus et speluncis et in cavernis terræ* (*Hebr.* xi, 37, 38) : ut profecto desertum etiam historice et proprie hic intelligatur.

Vides igitur persecutionem Maximini jussu ab initio resurgentem, sed statim comprimitur : *Et misit serpens ex ore suo post mulierem aquam tanquam flumen.* (*Apoc.*

(211) *De Vit. Const*, iv, 1.

xii, 15.) Maximinus imperator a serpente concitatus immisit irarum procellosos fluctus, persecutionem instauravit, hoc etiam voto Jovi edito : « Ut si victoriam cepisset, Christianorum nomen exstingueret funditusque deleret(212) » Sed tum primum *adjuvit terra mulierem* (ỹ 16), hactenus de cœlo tutam. Constantinus et Licinius imperatores, sociatis armis, Maximini copias hausere, edicto proposito sanxere Ecclesiæ pacem : ipse semianimis sumpto veneno pœnas Ecclesiæ dedit (213); edito quoque decreto in Christianorum gratiam cujus exstat exemplar apud Eusebium (214).

Nec sic draco requievit. Oportebat enim ter tanquam a novo principio persecutionem exsurgere. *Et iratus est draco* (victus) *in mulierem, et abiit facere bellum cum reliquis de semine ejus.* (*Apoc.* xii, 17.) Tertio insurrexit disjunctus a Constantino Licinius : Constantinus tertium victor et jam solus Augustus, simul orbem Romanum resque Christianas firma pace composuit (215). Oportebat autem, id quod nunquam evenerat, in eadem persecutione, distinctis vicibus, ter exsurgere principes, ter compesci : ut Ecclesia doceretur a Deo laxari et temperari frenos, neque evenire quidquam nisi quod *manus ejus atque consilium fieri decernerent.* (*Act.* iv, 28.)

Art. XII. — Tertia visio circa ultionem gentilium. — Historica ad cap. xiii spectantia afferuntur, ac primum persecutio Diocletianica sub septem regibus bestiæ.

Expeditæ sunt visiones quibus duos characteres Diocletianicæ persecutionis sanctus apostolus indicabat; hoc est, regnum Christi per terras in ipso persecutionis æstu : tum illa persecutio ter incitata, ter compressa. Sequitur tertius, isque maxime singularis et proprius; quod ea persecutio sola ex omnibus, sub septem Augustis gesta sit, quod his sublatis exstincta sit, quæ erat plaga mortis idololatriæ inflicta; quod denique plaga illa curata sit; ipsaque idololatria persecutrix sub Juliano Apostata non modo vitam, sed etiam regnum resumpserit (*Apoc.* xiii, 1, 3). Non hic somnia et allegorias, non pro septem regibus, septem regimina arbitratu nostro fingimus, quæ Joannis tempore fere jam effluxerant, nullo antea exemplo, eaque ad arbitrium conficta et distincta : non annorum millia quærimus, ac latissimum campum ad evolvenda nostra commenta aperimus. Res gestas narramus, easque certissimas, ac, ne evagetur animus, ipso persecutionis decennio comprehensas. Sed, omissis pollicitationibus, rem ipsam aggredimur, ac primum historica asserimus.

Res expeditu facilis. Augusti sive imperatores, reges sunt, iique perfecti Eusebio... præ Cæs. quæ secunda potentia et Augustis proxima. Septem ergo Augustos vulgatissimos recensemus, sub quibus decennalis illa persecutio gesta memoretur. Primus Diocletianus, ab ipso initio solus, ascivit cæteros in imperium, huic accedunt Maximianus Herculius, Galerius Maximianus, Constantius Chlorus, magni Constantini pater; Maxentius, Maximiani Herculii filius; Maximinus, ac denique Licinius. His Verensfelsius vult addi Constantinum, demi Constantium mitem in primis et in Christianos benevolentissimum, nedum persecutorem, nam, inquit (216), Constantinus per ea tempora imperator est factus. Certe; sed pridem ex Lactantio respondimus, « suscepto imperio, Constantinum Augustum nihil egisse priusquam Christianos cultui ac Deo suo redderet (217). » Perpende verba *nihil prius*..., ac postea : *Hæc ejus prima sanctio.* Statim ergo se ipse excepit ab eorum numero, quorum nomine persecutio agebatur; neque quidquam de eo legitur quo tantæ pietati derogaret. At Constantius Chlorus, benignus licet, nihil simile. Neque considerandum qualis ille fuerit et qua morum clementia, sed quam personam in imperio Romano gesserit. Omnes imperatores imperium ut commune et unum regebant; cujusque nomen et titulus edictis omnibus præfigi solitus, nec tantum iis in partibus quibus ipsi præerant, sed etiam ubique terrarum. Neque longe conquirendæ probationes, quas ipse legum codex innumerabiles profert. Ipsa persecutio communi nomine gerebatur. Ubique inveneris in martyrum actis intentatam ipsis imperatorum jussionem ad colendos deos quos ipsi honorarent. Procopio martyri indictum ut quatuor litaret imperatoribus, hoc est Diocletiano, duobus Maximianis, et ipsi Constantio Chloro (218). Nec solus is jussus, ut vellet Verensfelsius, sed in uno ostensum quid de cæteris fieret. Quin ipse Constantius, « ne discedere a majorum præceptis videretur, conventicula, id est parietes dirui passus est (219). » Ita Lactantius domesticus testis, facile præferendus : quo signo singulari, et persecutio initiari, et cultus interdici solebat. Excusat Verensfelsius quod id Cæsar fecerit; sed quod Cæsar fecit, non abrogavit Augustus. Imo apud Lactantium jam legimus, primum fuisse Constantinum qui conventus cultumque reddiderit. Non ergo Constantius; quanquam enim nihil aspere per se gerebat, erat sane aliquod quod consortibus imperii largiretur. Nulla ergo causa cur ab illo numero eximatur; imo, necessaria causa cur accenseatur.

Ludit Verensfelsius cum Constantium Chlorum, tantum non facit Christianum; cum omnino nemo dubitet primum omnium exstitisse Constantinum, ejus filium, qui nomen Christo dederit. Neque vero Constantium apotheosi donassent, aut in deorum suorum numerum retulissent, si a patriis sacris ulla ratione recessisset (220).

(212) Lact., *De mort. persec.*. xlvi, p. 241.
(213) *Ibid.*, 48.
(214) *Hist.*. ix, 10; et *De vit. Const.*, 59.
(215) Euseb., x, 9, et *De vit. Const.*, 11, 12.
(216) Cap. 4, § 5, 6.
(217) *De mort. persec.*, xx, 4.
(218) Euseb., *De martyr. Palæst.*, c. 1.
(219) *De mort. persec.*, 15.
(220) Euseb., *Hist.*, viii, 52.

Quod autem objicit (221), Constantinum quoque memorari quadrigis evectum ad cœlos; absonum si ut deum : rectum et pium, si ut Dei Christique servum et Christianis sacris rite purgatum.

Omissis ergo his ludibriis, de cæteris nulla difficultas. Sane Maxentius, infandis licet sacris supra omnem modum addictus, aliquandiu cunctatus et Christianis parcere velle visus. Sed homo impurissimus, et pudicitiæ juxta ac fidei Christianæ hostis; nedum vero animo persecutionem temperaret, sanctum Marcellum Papam in exsilium egit. Maximini quoque brevis dissimulatio in aperta odia erupit, nobisque omnino constat septem Augustorum numerus, quorum nomine persecutio exerceretur.

Nam quod attinet ad Severum, quem per eadem tempora auctore Galerio e Cæsare factum Augustum, et Maxentio oppositum, a Lactantio significari putabamus (222), ipse Verensfelsius haud fortassis immerito contradicit (223), de Lactantio dubitat; laudat alios scriptores, laudat numismata in quibus idem Severus Cæsaris tantum nomine insignitur. Sed utcunque se res habet, si Augustus est factus adversus Maxentium Romæ agnitum et electum, vix confecto itinere exutus est; desertus a suis ac Maxentio proditus, « ipsam purpuram reddidit, quo facto nihil aliud impetravit nisi bonam mortem (224). » Nulla ergo causa erat cur numeraretur inter eos qui in persecutione aliquid egisse memorentur; nec mirum si Joannes insignes et vulgatos characteres sectari solutus, omiserit non durabilem purpuram, et in ipsis statim miserabilis Augusti manibus marcescentem; seque ultro redegerit ad septenarium numerum suis alioqui vaticiniis congruentem.

Quin etiam, si Deo placet, huc adductos oportuit falsos ac perduelles Augustos Carausium, Achilleum, Julianum quemdam, Alexandrum, Ælianum, et alios qui *imperium injuste ad se rapuerint;* « Nam, inquit (225), si ejus rei ratio habeatur, æquo jure omitti debuisse et Diocletianum qui Carinum oppresserit, et Maxentium qui invitis cæteris a prætorianis Augustus proclamatus est, et Licinium qui a solo Galerio, insciis cæteris, contra Maxentium Augustus factus est; denique Maximinum, quem sua sponte imperium sumpsisse testantur Eusebius atque Lactantius. »

Quid igitur! tot vanis et longe conquisitis disputationibus rem claram et perspectam involvere oportuit? Non ita : sed omissis litigationibus, dicimus pro Augustis habitos quos Roma, quos exercitus, quos ipsi Augusti, creassent, agnovissent, suscepissent; hac una planaque sententia lites omnes incidimus. Diocletianum S. P. Q. R. omnes exercitus et provinciæ agnoverunt : ab eo designatos imperatores et Cæsares totus orbis admisit. Maxentium, Augusti filium, a prætorianis quondam patris sui Maximiani Herculii militibus pro more electum, non invito populo, Roma suscepit, arma moventi paruit; patrem ejus *bis Augustum* (226), eo renuntiante, provinciæ receperunt; Licinium Diocletianus, ipse fons scilicet imperii, a Galerio accitus adscivit : Constantinus Augustus et provinciæ agnoverunt (227). De Maximino audiendus Lactantius, a docto Verensfelsio in testem adductus : « Maximinus postmodum scribit (ad Galerium) quasi nuntians, in Campo Martio proxime celebrato Augustum se ab exercitu nuncupatum. Recepit ille mœstus et dolens, et universos quatuor imperatores jubet numerari (228), » se nimirum, Licinium, Constantium, Maximinum. Sic Maximinus admissus est, sic, amputatis vitilitigationibus, remanent nobis septem omnino Augusti, quos ab anno 303, in illa persecutione decennali, aliquid egisse constiterit. Is character singularis, ac maxime proprius iterum *Apoc.* cap. XVII commendatus, ab eo quoque loco lumen accipiet. Quid ea quæ Verensfelsius de falsis Augustis, de suo historico penu deprompsit? Docta hercle, curiosa, splendide et copiose enarrata; sed tunc non erat his locus.

ART. XIII. — Excursus ad protestantes.

Cum ergo nostra interpretatio certis rebus et historicis conflata procedit, horum loco virum doctum, historica quoque et specialia quædam, proferre oportebat : at de his ne verbum quidem, hæretque totus in sectæ præjudicatis; ac septem reges nihil aliud cogitat, quam septem regimina (229) : sat, ni fallor, absurdum, ut consules expellendis ab urbe regibus instituti, tamen et ipsi reges sint. « At istud loquendi genus quo reges pro regimine usurpantur in sacris Scripturis haud infrequens (230). » Ergo vel unum exemplum proferre debuit; at nullum protulit. Toties apud Danielem occurrunt reges aquilonis, austri, reges quatuor, decemve (*Dan.* XI, 5, 9, 22, etc.) ; at pro regimine nusquam. Quid quod septem illa regimina regum, consulum, dictatorum, decemvirorum, triumvirorum, si placet, ab Urbe condita per mille eoque amplius annorum spatium evolvenda, et quantis voluerint sæculis, cum Romano Pontifice finienda? Quid autem illud : *Super capita ejus*, ac super septem reges, septemque regimina *nomina blasphemiæ?* (*Apoc.* XIII, 1.) Pertinebat scilicet ad Joannem ut Numæ ac regum Romanorum, consulumque ac dictatorum ab ipsis initiis notaret blasphemias? Non ita; *vidit* enim *bestiam* non a septingentis annis natam, sed in ejus oculis totam et integram *de mari ascendentem*, et Christi

(221) Cap. 4, § 6.
(222) *De mort. pers.*, 20, 29.
(223) Cap. 4. § 7.
(224) LACT., *De mort.*
(225) VERENSF., c. 4, § 2, 3.
(226) LACT., *De mort.* 36.
(227) *Ibid.*, 29, 45, 49.
(228) *Ibid.*, 32.
(229) Cap. 1, § 26.
(230) *Ibid.*

jamjam nati blasphematuram nomen. Non ergo vetera ab initiis Urbis regimina recensebat, sed novos omnino reges Christum blasphematuros animo providebat. Quid quod, cum scriberet revelationem suam ad sextum regimen, quod est imperatorum, res Romana devenerat, futurique erant pii imperatores, Constantinus, Jovianus, Valentinianus, Gratianus, Theodosius Magnus, alii? Qui fieri potuit ut generatim huic sexto regimini inscriptam blasphemiam Joannes prophetaret? Nobis autem plana sunt omnia; certa historiæ series: septem imperatores prodierunt quorum nomine decennalis persecutio sub Joannis oculis exsurgeret, blasphemias efferret in cœlum.

Jam pergamus ad reliqua, et rerum gestarum seriem pro more consulamus.

**Art. XIV. — De tribus præcipuis bestiæ characteribus: ad cap. xiii, ỳ 2.**

Haud contentus apostolus designasse septem reges, quorum nomine decennalis persecutio gereretur, cum non eodem tempore, nec eadem omnes acerbitate sævirent, tres ex septem elegit quos singulari quodam modo exhiberet; Maximianos duos et Diocletianum ipsum, ex quibus tota mali labes exstitit. Historiam præmittimus auctore Lactantio, cujus hæc verba sunt: « Ab oriente usque ad occidentem tres acerbissimæ bestiæ sævierunt (231). » Locus omnino natus ad describenda sub his tribus quas nominavimus feris, tetra et atrocia, ab ipso anno 303 persecutionis initia. Nunc ad singulos characteres: *Bestia quam vidi similis erat pardo* (*Apoc* xiii, 2); ex Daniele (vii, 6) depromptum, quo loco interpretes ex varietate morum Alexandrum intelligunt. Nos quoque eodem modo Maximianum Herculium hic ponimus varium, versipellem, nunc abjecto imperio, nunc resumpto notum, nunc amicum Maxentio filio, Constantino genero, ipsi Galerio, nunc ab iis dissidentem (232). Nullus pardus colore aut pelle magis variata. *Pedes ejus pedes ursi:* animal informe, rapax, boreale, (Galerius) Transdanubianis ab oris: « Naturalis barbaries, et feritas a sanguine Romano aliena: habebat ursos ferociæ et magnitudinis suæ simillimos (233). »

Pergit Joannes: *Et os ejus sicut os leonis.* Ad os pertinent edicta feralia. Hæc Diocletiani primi imperatorum nomen præferebant: leonem referunt cruentæ voces. Tres ergo tenemus bestias propriis characteribus graphice insignitas. Poscit Verensfelsius (234) hos omnes characteres ad religionem referri, ad quam tota per se prophetia spectat. Quo jure? quasi non apprime conveniat, ut suis cuique notis et moribus attributis, quid in religionem communi consilio molirentur, exprimeretur his verbis: *Et dedit illis draco virtutem suam et potestatem magnam.* Sic uno spiritu draconis animati suam omnem potestatem ad dæmoniorum cultum conferebant. En belli apparatus: nunc quis eventus fuerit audiamus.

**Art. XV. — De plaga lethali bestiæ, eaque curata per Julianum Augustum; qui primus ejus est character singularis. — Ad cap. xiii, 3, 4, 5, etc.**

Pugnæ Ecclesiarum adversus bestiam septicipitem is eventus fuit, ut *unum de capitibus ejus quasi occisum sit in mortem, et plaga mortis ejus curata sit.* (*Apoc.* xiii, 3.) Quale sit caput illud cap. xvii facile indicabit. Interim de eventu constat idololatriam illam, scilicet toto Romano imperio, ac novissime sub septem illis regibus, imperantem ac persequentem sanctos, amissis viribus, amisso imperio, velut mortuam, tamen convaluisse; cum post quinquaginta annos quibus victa et exarmata sub Constantino et ejus liberis jacuisse videbatur; tandem a Juliano rursus regnatricem, rursus persecutricem, ac sævientem se vidit.

Quærit Verensfelsius multis (235): « Anno Julianus tantopere afflixit Christianos ut in eo non modo sanitatem recuperasse dicatur bestia, sed ut etiam ipsa Diocletiani cæterorumque rabies præ eo commemoranda non sit. » Qua dissertatione nihil est vanius, nihil a proposito nostro magis alienum. Non enim hic quærimus an aliæ persecutiones præ illa Juliani commemorandæ non sint; sed an hæc habuerit characteres singulares ac proprios, memoratu dignos. Habuisse autem duos luce meridiana est clarius, quorum alter iste sit qui maxime oculos incurrat, de sanata plaga mortali, deque idololatria post tot annos paribus odiis resurgente; alterum sequente articulo, ad reliquam hujus capitis xiii partem assignabimus.

Notum sane omnibus illud Augustini *in Psal.* xxxiv: « Julianus exstitit infidelis imperator, exstitit apostata, iniquus, idololatra; milites Christi servierunt imperatori infideli: ubi veniebatur ad causam Christi, non agnoscebant, nisi illum qui in cœlo erat; si quando volebat ut idola colerent, ut thurificarent, præponebant illi Deum. »

Ergo Julianus jubebat, imperabat ut negaretur Christus, ut idola colerentur, rursusque idololatria regnatrix et persecutrix fuit.

Neque enim Julianus minor aut mitior persecutor, quod leoninæ pelli vulpinam attexerit; imo nocentior ac formidolosior. Præclare Nazianzenus (236): Cum potentia illa flexanimis duas habeat partes, suasionem scilicet, tum vim ac tyrannidem; Julianum illam partem ut mitiorem, ac imperio digniorem sibi vindicasse; alteram tetriorem urbibus reliquisse, quæ per populares impetus in nostros grassarentur, tanta quidem immanitate, ut nihil supra. Quibus artibus perficiebat omnino ut persecutio

(231) *De mort. pers.*, 16.
(232) Lact., 26, 28, 29, 30.
(233) Lact., *De mort.*, 9, 21.

(234) Cap. 4, § 8.
(235) Cap. 4, § 11, 12, 13.
(236) Orat. 1, *in Julian.*, p. 74.

omnium quæ fuerunt acerbissima exsurgeret; cum id etiam temporum acerbitati accederet, ut per omnes provincias tanquam occulti persecutores præsides mitterentur, satis imperio commendati si fidem Christi abnegassent (237).

Hic Verensfelsius (238), res Juliani emolliens, ægre inveniri respondet civitates sex quæ in hæc facinora proruperint : falsum et inutile; quid enim ad nos pertinet harum civitatum scrupulosus census, cum abunde constet ex notioribus datum exemplum quo cæteræ animo essent; cum ipse imperator tam infanda ausos nulla pœna coerceret, quin etiam Christianos supplices multo sale defrictos palam irrideret, ac tormentorum vim nonnisi scommatis ac dicteriis cumularet?

Neque tamen dissimulator egregius ubique ab ira continuit : sed deposita clementiæ larva, quanquam Christianis solebat invidere martyria, plurimos varie conquisitis causis comprehensos ipse tormentis adigebat, ut negarent Christum. Hinc nobis Juventini, Maximi, Romani, Theodori, alii prodierunt, quos, si patres Gregorius Nazianzenus, Augustinus, alii; si historici, Orosius, Socrates, Sozomenus, Theodoretus, cæteri; si ipsa acta martyrum siluissent, templa ab illis usque temporibus in eorum martyriorum memoriam constructa clamarent : ut innumerabiles prætermittam, quos verberibus, exactionibus, omni infamiæ genere oppressos ad desperationem cogere conabatur. Mitto illud notissimum, de bonarum litterarum studiis interdictis, ne Christiani studio et eloquentia defensare se possent. Sed tacere non possum illud Socratis (239), quod Julianus, in ipsis initiis Diocletiani crudelitatem exosus, secutis temporibus eam revocaverit : « Nam qui prius philosophum se esse jactabat, continere se amplius non potuit; eaque Christianis parabat supplicia quæ Diocletianus inflixerat, nisi tum expeditionis Parthicæ cura teneretur. » Itaque consentiunt omnes historici, et Patres, Gregorius Naz., orat. 3 et 4, Sozomenus, Theodoretus, Orosius, devotum ab ipso Christianorum sanguinem, si voti compos ex Persico bello rediisset : quæ satis ostendunt quam Diocletianico et persecutorio animo esset.

Hæc igitur sunt quibus lethalem idololatriæ Romanæ curare plagam est visus, post quinquaginta annos apertis idolorum templis, instauratis sacris tandiu vetitis, reddita idololatris imperatoria familia cujus ipse par esset, reddito Augusti nomine ac regia potestate; ipso etiam baptismo publice ejurato, ut sanaret illud vulnus quod baptizatus, imo etiam in clerum adscitus intulerat (240).

Eo ergo pertinet illud prophetæ nostri : *Et admirata est universa terra post bestiam.* (*Apoc.* XIII, 3 seq.) Nempe ubique terrarum idolorum servitus se tam inexspectato instauratam obstupuit : *Et adoraverunt draconem*, assueta dæmonia coluerunt, *et adoraverunt bestiam;* ipsum imperium Romanum, imperatores ipsos, ipsum Julianum pro deo, pro Serapide, pro solis filio se gerentem, suasque imagines cum idolis thure et suffitu adorandas proponentem; *dicentes : Quis similis bestiæ, aut quis potest pugnare cum ea?* quæ seipsam suscitaverit, ac deos Romanos invictos esse ostenderit? quod tum pagani maxime præsumebant, sed frustra. Et si enim *datum est ei os loquens magna :* superbe de se et arroganter, ut in commentario nostro retulimus; et *blasphemias* exquisitiores, quippe ductas ex arcanis Christianæ religionis quam ideo perdidicerat, ut eam velut cognitam irridere crederetur; frustra, inquam, hæc omnia : *Nam data est illi potestas*, non effusa et ad libitum illimitata, sed ut cæteris, ut Antiocho, *menses quadraginta duos*, certo quodam spatio divina potentia circumscripto, et ipsa tanti persecutoris cæde ac punitione finito; quod ipse etiam fateri cogeretur, dicens : « Vicisti, Galilæe (241), » aut, ut alius refert historicus, conversis ad solem, quo tutore gloriabatur, vocibus : « Satia te meo sanguine (242), » ut quamvis persecutio toto terrarum orbe sæviret, et Juliano data esset potestas *in omnem tribum et linguam*, universo Romano imperio in ejus manu posito, ad opprimendos sanctos, imo etiam ad dejiciendos multos, *quorum non sunt scripta nomina in libro vitæ Agni :* nihilo secius, loco et tempore, et ipse confestim ac veluti de cœlo dicta die vinceretur, et novus post Galerium et Maximinum Antiochus deos quoque suos spernere cogeretur. Sic persecutionem Diocletianicam revocare conatus, pari fato cum ejus auctoribus periit : qui erat futurus, novæ persecutionis eventus tam claris rebus gestis, ut eas Verensfelsius extenuare sane, non tamen negare, potuerit.

ART. XVI. — De altero charactere Juliani, ac de secunda bestia, sive philosophia ac magia, suppetias idololatriæ Romanæ veniente : ad cap. XIII, ℣ 11, etc.

Fuit illud tempus quo philosophia, maxime Pythagorica, addicta superstitionibus ac magicis artibus, auxilio veniret idololatriæ, idque adeo a Diocletiani temporibus inchoatum, Julianus frequentavit. Plotinum Porphyrium, Hieroclem in nostris commentariis, nihil contradicente Verensfelsio, ineunte Diocletiani persecutione, appellavimus e Pythagoricorum grege, qui idololatriam, ut poterant, colorarent, et Apollonium Tyaneum Pythagoricæ ac magicæ philosophiæ antesignanum, morum castitate ac miraculis editis Christo etiam compararent : tam læva hominum mens fuit. Hi contem-

(237) Idem, orat. 21, *in Athan.*
(238) Cap. 4, § 17.
(239) Lib. III, c. 12, 19.

(240) GREG. NAZ., orat. 3.
(241) THEOD., III, 22.
(242) PHILOST., VIII, 25.

plationis et abstinentiæ studia præ se ferentes quæ quamdam inducerent animorum et corporum castitatem, ea prædicabant quæ Christo in speciem simillima viderentur; neque Verensfelsius diffitetur (243) : qui ex Diogene Laertio memorat « Pythagoram ipsum præstigiis inclytum, et jejuniorum frequentia celebrem, quorum ope et lustrarentur homines, et divinis commerciis redderentur aptiores. » Neque nobis obstat quod hæc longe ante Joannem inventa sint : non enim contendimus hæc commenta tum nota, sed inventa pridem, ad sustentandam idololatriam fuisse collata; quod est verissimum. Hinc illa *alia bestia de terra ascendens* (*Apoc.* XIII, 11), cum sapientia sua *terrena, diabolica* (*Jac.* III, 15) : *habebat cornua similia Agni, et loquebatur sicut draco* (*Apoc.* XIII, 11), crassissimam scilicet sub variis pigmentis idololatriam spirans, quam in eorum et Juliani eorum assectatoris libris ubique invenies. Nam id quoque Julianus ex pristina illa persecutione reduxerat; magicisque artibus ac præstigiis omnia perstrepebant. Hinc omnigena præstigia, Maximo et Iamblico ducibus, præsertim Maximo, cujus nutibus Julianus omnia peragebat, deum præsagiis ejus opera conquisitis. Hæc ergo *altera bestia fecit terram et habitantes in ea adorare primam bestiam, cujus curata est plaga mortis* (*Ibid.*, 12), pristinam scilicet idololatriam resurgentem; nam et Julianus ejus instinctu tanquam deorum nutu sumpserat imperium. *Fecit enim signa magna, ut etiam faceret ignem de cœlo descendere in terram in conspectu hominum.* (*Ibid.*, 13.) Hinc cerei in simulacrorum manibus, veluti de cœlo repente succensi, et fulmina, ut ferebant, fausto omine e cœlo accersita, et alia quæ commemoravimus; quibus nedum Verensfelsius obstet, ultro confitetur his verbis (244) : « Quæ postea de miraculis istius bestiæ dicuntur, Pythagoricis philosophis convenire fateor : » neque nos aliud postulamus. Nam hæc sive prestigiæ, sive ludibria, sive signa mendacia ab apostolo Paulo, imo etiam ab ipso Christo tam sæpe memorata : nobis sufficit hic victum Julianum, Maximo et aliis id genus philosophis, et sanctarum, quas vocabat, artium magicarum professoribus omnia permisisse; quod constat non modo ex Christianis, sed etiam ex Ammiano Marcellino passim. Itaque *illa bestia secunda seducebat habitantes in terra, propter signa quæ data sunt illi facere in conspectu bestiæ* ex lethali vulnere resurgentis, *quæ scilicet habet plagam gladii, et vixit* (*Ibid.*, 14) : eo enim assidue recurrit Joannes, ut plane indicaret intelligi se velle de bestia quæ Diocletianicam non modo persecutionem, sed etiam ejus inventa et instituta revocaret; quod etiam ad sanationem ejus vulneris pertinebat. Datum quoque est illi secundæ bestiæ *ut daret spiritum imagini bestiæ, et ut loquatur imago bestiæ* (*Ibid.*, 15), tot editis oraculis velut ex deorum delubris ac signis, qualia sub Diocletiano plurima, sub Juliano vero supra omnem modum ac numerum ferebantur.

Ad illa verba Joannis quod *alia bestia potestatem prioris bestiæ omnem faciebat in oculis ejus* (*Ibid.*, 12), quærit Verensfelsius (245) « an etiam illi philosophi imperium involarunt. » Parum attente ille quidem, cum abunde sufficiat ut superstitiosissimo principi, atque omnia ex præsagiis et auspicato facienti quidlibet suaderent.

Negat idem Verensfelsius a me satis accurate suis partita temporibus philosophorum officia, cum Theotecnum et Hieroclem solos appellare potuerim, qui sua illa munia, non sub Juliano, sed sub Maximino gesserunt. Iterum parum attente; nam præter Theotecnum assignavi Diocletiani temporibus Porphyrium et Hieroclem, teste Lactantio, qui lib. v, 1, 3, hunc quidem tam clare designat ut Diocletianicæ persecutionis auctorem, ut inficiari nemo possit. Hos igitur constat, et Diocletiani temporibus incœpisse, et a Juliano tanta fama esse susceptos, ut nihil crepares, nisi Porphyrium et Apollonium Tyanensem, ab Hierocle prædicatum, quos Maximus aliique et ipse sequeretur.

**ART. XVII. — De duobus secundæ bestiæ cornibus speciatim : ad cap. XIII, ỳ 11.**

De duobus cornibus multa Verensfelsius (246) : sed ante omnia constat, Julianum in primis, multa ex Christianis institutis in idololatriæ splendorem usurpasse. Hujus rei testis ipse Julianus, epist. 49 *ad Arsac.*, et apud Sozom. lib. v, cap. 15, qui sacerdotem Galatarum Arsacium *curam pauperum* ptochotrophiis et nosocomiis a Christianis mutuari jubet. Ad hæc cultus et sacerdotii majestatem eodem ex penu promptam, et cætera ejusmodi a Sozomeno et aliis memorata, « quæ tam exigui momenti sint (si Verensfelsium audias [247]), ut a Joanne tam sollicite prædici nemo crediturus sit. » Sed quæ isthæc tergiversatio est, nolle candide confiteri virtutis Christianæ splendorem, Juliani quoque oculos ad sese rapientem? « At enim hi ritus quos ille censet imitandos circa pauperum curam, non a Christo sed a Christianis desumpti sunt. » Mirum! non ergo Christi est illud : *Hospes eram et collegistis me* (*Matth.* XXV, 35) : aut Christi non est privata domo excepisse in pauperibus Christum; Christi non est, ipsi Christo peregrino et erranti tanquam proprium tectum et hospitium instruere, quod est præclarissimum Christianæ charitatis officium, quod Christiani scilicet, eodem Juliano teste, « et suos, » inquit, « et nostros pauperes excipiant et pascant (248). »

Urget Verensfelsius. « Mirum, inquit (249) videri potest, quare cornua Joannis, modo imperatores, modo robur aliquod si-

(243) Cap. 4. § 16.
(244) *Ibid.*, § 18.
(245) *Ibid.*, 17.
(246) *Ibid.*

(247) *Ibid.*
(248) *Ibid.*
(249) *Ibid.*

guificent : » quasi non hæc varient pro subjecta materia : « tum illa certe numeri gemini ratio, quomodo obtineri possit, non video. » Præstabilius erit scilicet mitræ episcopalis duo cornua, aut aliud aliquid nugarum a protestantibus mutuari. Quid autem si quis responderit causam esse quærendam, si cornigero, hoc est robusto animali, in bonam malamve partem septem aut decem cornua appingantur ; non autem quare bicorne, cum tam sit consuetum, quam unum habere caput ? Futilis ergo fortassis ingenii fuerit minuta et superflua anxie et scrupulose sectari, cum magna et splendida liquido invenerit : lethalem plagam scilicet, ejusque curationem et reviviscentis bestiæ bella et imperia, quibus aptiora et accommodatiora excogitare nemo possit. Addidi tamen illud, quod cum duo sint quæ in Christianis maxime admirarentur omnes, morum splendorem scilicet, et miraculorum gloriam, imitatricem illam bestiam, pro veris virtutibus inanem quamdam speciem, pro miraculis habuisse præstigias ac prodigia fallacia. « At enim doctrina tanquam tertium cornu cudendum erit Bossueto : » quasi non ipsa doctrina splendescat in moribus ad Evangelii maximam gloriam. Quo ergo ista exsilia et minuta spectant, nisi ut nodum in scirpo? Neque vero nobis opus erat conquisitis imperatoribus, cum secunda bestia non designet imperium, sed idololatriæ regnatricis adminiculum, magicam philosophiam, quæ contemplationem et abstinentiam ostentet, ut diximus. Ac si duos quosdam viros afferri oporteret, Porphyrium et Hieroclem sub Diocletiano, in ipsis persecutionis initiis, omisso Plotino qui ad Valeriani tempora potius pertineret ; Maximum vero et Jamblicum hujus philosophiæ principes, sub rediviva bestia, hoc est sub Juliano, nominare in promptu est : ut profecto adversario, nihil nisi vana litigia relicta esse videantur.

Art. XVIII. — De imagine bestiæ primæ sanitati restitutæ.

Unum est quod limpidum ac fluentem nostræ interpretationis cursum retardare posse videatur : quod cum idololatria illa regnatrix atque rediviva omnes deorum imagines complexa sit, Joannes tamen ubique unam imaginem bestiæ (*Apoc.* XIII, 14, 15), hoc est imperatoriam, commendarit. Verum hoc loco Joannes patefecit illud ingens Romanæ tum religionis arcanum (250), ut imperatores eorumque imagines pro diis, imo vero præ diis sacrificio et libamine coli juberentur. Hinc ab ipsis initiis imperatoriæ potestatis, Augusto vivo et spiranti, Tiberio, Caligulæ, Neroni, Domitiano, cæteris, templa, sacerdotia, altaria, vota, sacrificia constituta esse constat. Non ergo quod Verensfelsius memorat (251), ad Christianorum aliquod testamentum, sed ab ipsa origine ad reverentiam Romanæ majestatis omnium gentium animis imprimendam. Quid nostra, si inimicum illud esse videretur, nec ab ipsis imperatoribus creditum ? Trajanus scilicet non erat adeo insanus, ut se deum crederet : et tamen Christiani, nisi ejus imagini « thure ac vino supplicarent, ad supplicium trahebantur (252). » Refert Marinum Eusebius quemdam « militem a centurionis honore capiendo prohibitum quod imperatoribus » Valeriano et Gallieno ejus filio, « sacrificare nollet (253) : » ac postea sub iisdem imperatoribus passum, secus ac in Commentario nostro per errorem scriptum erat (254). Diocletiani quoque temporibus « libare jubebantur quatuor imperatoribus, eorumque imaginibus (255) ; » non quod ipsi crederent, sed quod de majestate divini numinis ac nominis passim luderent; quo ipsa idololatria nihil habebat tetrius : Julianum quoque ea mente fuisse, atque hanc quoque reverentiam imperatoriæ idololatriæ, licet paulo dissimulantius atque artificiosius, tamen haud dispari affectu, voluisse restitutam tria in primis clamant. Primum quod suam imaginem deorum simulacris permistam proposuerit ; quod deorum cultum cum suo conjunctum esse voluerit; quod renuentibus pœnas intentarit ; quod hanc quoque idololatriæ partem sanare sit aggressus (256). Alterum quod sublata in urbe Paneade Christi imagine miraculis nobili, suam collocarit (257), quo prælusisse videbatur Antichristo futuro, seseque erecturo super omne quod diceretur Deus, et super ipsum Christum (258). Tertium argumentum quod ejus adulatores ipsius et Romanæ idololatriæ spiritu pleni eidem recenter mortuo, « Tarsi Ciliciæ delubrum, fanum, templum dedicarint, » quin etiam, « qui Juliani res, » inquit Gregorius Nazianzenus (259), « venerantur et colunt, eumdem scilicet novum nobis effingunt deum. » Hinc igitur Joannes restitutum inculcat bestiæ imagini cultum ; bestiæ imagini vim omnem idololatriæ, prodigiaque et oracula attribuit, : unam denique commendat adulatricem religionem, quæ principium cultui et commodis, ex vetusta imperii consuetudine inserviret.

**Art. XIX.**—De charactere bestiæ dexteræ et fronti ementium ac vendentium impresso, deque ejus nominis numero : ad finem cap. XIII.

Fingit Verensfelsius (260) « Bossuetum, quod nemo non videat, non sibi constare, dumbestiam a vulnere sanatam, antea quidem de Juliano exposuerat, nunc vero eam subito ad Diocletianum cæterosque quos plaga

(250) Ver., cap. 4. § 20.
(251) Cap. 3, § 17.
(252) Ver., *ibid.*, ex Plinio, *Epist.* l. x, epist. 97.
(253) Lib. VII, c. 15.
(254) Ad cap XIII, ỳ 12.
(255) Euseb., *De mart. Palæst.*, I.

(256) Greg. Nazianz., orat. 3.
(257) Soz., v, c. 18.
(258) *Ibid.*, c. 21.
(259) Orat. 4 : orat. 3.
(260) Cap. 4, § 19.

illa bestiæ inflicta occidisse dixerat, retrahit. » Sed pace viri docti dixerim, non ego a me diversus, sed ille meorum, imo Joannis dictorum immemorem se præbuit. Totus enim in eo est apostolus, ut plagam illam lethalem idololatriæ Romanæ in persecutione Diocletianica, tanta Ecclesiæ gloria inflictam, Juliano ostenderet fuisse sanabilem. Satis enim constitit toto Romano imperio rediisse pristina odia, artificia, supplicia, eumdem animum abolendi Christiani nominis, occultius sane, sed eo nocentius : ita ut Juliano, si summam rei inspexeris, ipse Diocletianus revixisse videatur, quibus Ecclesiam persentiscere oportebat idololatriam non omnino mortuam, sed facile ad ingenium redire, nisi divina potentia teneretur. Hinc enim et illud evenit, ut Juliani persecutio, æque ac cæteræ, ad Antiochi formam suis brevissimis spatiis definita, persecutoris supplicio desineret. Sic omnia fiunt ex rerum anteactarum exemplis; nec mirum si a Juliano ad Diocletianum, ut apostolicum vaticinium, ita etiam nostra interpretatio revertatur. Cui visioni beatus apostolus hanc quoque velut ultimam et expressissimam addidit notam de bestiæ charactere ad servilis et clientelaris obsequii testimonium impresso frontibus et manibus (*Apoc.* XIII, 16), *et ne quis possit emere aut vendere, nisi qui habet characterem aut nomen bestiæ, et numerum nominis ejus.* (*Ibid.*, 17.)

Id quod a Diocletiano factum, et a Juliano repetitum, id in nostro Commentario pridem ostendimus ad hunc locum.

Quid hic Verensfelsius? Agnoscit duas leges Diocletiano principe : alteram ne Christiani emerent aut venderent, aut aquam ex fontibus haurire sinerentur, nisi circumstantibus deorum simulacris thus adolerent (261) : alteram, quæ eodem pertineret, ut litigatores prius sacrificarent, atque ita causam dicerent (262) : quo decreto ab omni commercio arcerentur, subtracto etiam innoxiis et vexatis legum auxilio. Hæc Diocletianus, in illa decennali persecutione, nullo antea exemplo, quibus tamen affinia Julianus reduxit in medium (263). Namque Antiochiæ, injectis victimarum extis, contaminavit fontes atque omnia in foro venalia, tanquam escam potumque relicturus solis deorum cultoribus; atque hæc ingenue et libere deplorantes cruciabat (264). At de jure dicendo diserte Sozomenus, ejus ævi historicus (265) : sacrificare recusantibus jus civitatis ademptum, eosque foro prohibitos, facto et vi, ut solebat, etsi fortassis non edita lege, quam tamen jam haberet mente conceptam (266). Utcunque est, satis constat, hæc infanda a nemine excogitari potuisse, nisi qui ad Diocletianicum animum penitus induisset.

Cum ergo apostolus nos ubique retrahit ad Diocletianum in Juliani odiis ac persecutionibus redivivum, nihil aliud agit quam ut ad ipsos fontes revocet, inculcetque lectoribus se in animo habuisse decennalem illam, Diocletiano duce, vexationem, quam, veluti mortuam, Julianus curaret et excitaret.

Ejus rei gratia Diocletiani nomen propheticis chartis indicit cum hac præfatione : *Hic sapientia est : qui habet intellectum computet numerum bestiæ.* Tum addit : *Numerus enim hominis est, et numerus ejus sexcenti sexaginta sex.* (*Apoc.* XIII, 18.) Diserte enim *Numerus hominis est :* numerus, inquam, hominis cujusdam nomine comprehensus, quale nos ostendimus in hac voce : *Diocles Augustus*, quem numerum ictu oculi observaveris. Clare Lactantius : « Diocles ante imperium vocabatur (267), » rursus exutus purpura « Diocles iterum factus est (268) : » ut nec oblivisci nos oporteat privatum viri nomen, qui præter imperatorium morem ad privatam vitam aliquando revocandus esset.

Male Verensfelsius (269) quærendum fuisse nomen quod secundæ bestiæ conveniret. Imo nihil ad secundam bestiam pertinebat nisi ut *primam* illam sanatam ac veluti resurgentem *adorare faceret* (*Apoc.* XIII, 12) : ad cujus proinde nomen tanquam malorum fontem recurrendum fuit, ut diximus, nec abjici oportuit in designando Romano principe Latinas numerales litteras. Quis autem nesciat consueto sermone Jovii Diocletiani Augusti nomen ? Sed stylo prophetico aliud congruebat ; lectore etiam admonito, ut non obvia quæque, sed arcana quædam licet vera et certa cogitaret. Addendum etiam illud : non huc illatas fortuitas voces, sed cum vocibus res esse conjunctas. Cum enim res gesta, nempe illa lex de interdicto Christianis omnis emptionis et venditionis, uni Diocletiano competat, ante ipsum vero nemini : liquet profecto unum Diocletianum fuisse cujus nomen quæri oporteret. Inventum est autem, rebusque conjunctæ voces tantam efficiunt certitudinem, quantam ex his eventis reperiri rarum est, ne quid dicam amplius.

At enim Verensfelsius (270) nos admonitos voluit, vivo Joanne « D litteram nequaquam denotasse quingenta, sed hæc a se invicem separata signa IC in unum postea coluisse ; » quasi deceret nos hæc minuta sectari, non autem attendere ad ipsam figuræ litteralis formam, aut Joannes nescierit quid usus consequens statim allaturus esset. Sane a multis jam sæculis D litteram pro quingentis, ut M litteram pro mille valuisse, docti omnes sciunt ab antiquis manuscriptis docti ; ut illud nunc omittam ante trecentos annos ab interpretibus inventum artificiale nomen DICLVX in quo iste nume-

(261) BEDA, *Hymno in S. Just.*
(262) LACT., *De mort. pers.*, 15.
(263) BASIL., *Orat. in Jul.*
(264) THEOD., III, 15.
(265) SOZ., l. V, c. 18.

(266) GREG. NAZ., orat. 3.
(267) *De mort. pers.*, 9.
(268) *Ibid.*, 19.
(269) Cap. 4, § 22.
(270) *Ibid.*

rus DCLXVI affulgeret, quasi nos ad Dioclem manu doceret (271).

Satis ergo constat decennalem, Diocletiano duce, persecutionem ejusque interitum et resurrectionem clare a Joanne fuisse prænotatam; et, ne quis dubitaret ipsum Diocletiani nomen, tantum non expressis disertisque vocibus ac syllabis fuisse appellatum : quod erat demonstrandum.

Stant illæsa quæ diximus (272) de litteris numeralibus vocum λατεινὸς et τειτὰν ab Irenæo allegatis; quippe quæ intacta relicta sint. Neque enim Verensfelsius demonstravit spectatam ab Irenæo, protestantium more, Latinam Ecclesiam (273); quippe cum is disertissimis verbis nominaverit *imperium quod nunc obtineret*, nec ostendit Latini nomine quemquam appellatum, nisi forte Latinum illum de quo Maro verba fecit, neque huic voci docuit cætera convenire, quæ ad hunc Joannis locum apta et opportuna commemoravimus.

ART. XX. — De quarta visione circa ultionem gentilium, deque Babylonis casu, ac de duplici falce immissa in Babylonis imperium ad messem et ad vindemiam : ad cap. XIV.

Prætermitti potuit caput istud XIV, cum a viro doctissimo nihil hic specialis difficultatis occurrat; sed ad rerum seriem et consecutionem pauca ista memorentur.

Apparet super montem Sion martyrum gloria (ỷ 1, 2), in Ecclesiæ vexatæ solatium; apparet Evangelium æternum ab angelo medio cœlo portatum (ỷ 6, 7), id est toto orbe clarum, hujus irrisi et exosi. *Babylon illa magna*, id est Roma, divinæ justitiæ pœnas dedit, clamante angelo, *cecidit, cecidit*. (Vers. 8.) Victa est, capta est, prædæ et ludibrio Alarico, Barbaris data est, pristino imperio et splendore multata : tum in urbe et extra urbem diserte notatum immitti geminam falcem ad messem et ad vindemiam. (Vers. 16.) In ipsa enim civitate Gensericus a sancto Leone papa exoratus pepercit sanguini, opes demessuit; at in vindemia sanguis effusus designatur : unde illud : *Torcular calcavi solus, et aspersus est sanguis super vestimenta mea* (*Isa.* LXIII, 3); et hic apud Joannem, *calcatus est lacus extra civitatem*. (Vers. 20.) Paulo post Gensericum, ab eodem Leone Papa Attila Hunnus a civium sanguine deterritus, ad vastandas igni ferroque provincias, se convertit, et exivit *sanguis de lacu usque ad frenos equorum, per stadia mille sexcena* (ỷ 20); hoc est, septuaginta fere leucis; et velut calcatis uvis longe lateque torcularia redundarunt, quæ olim explicata nunc meliori ordine composita lectori tradimus.

ART. XXI. Quinta visio, de septem phialis ac plagis : ad cap. XV et XVI.

Primum adnotamus, ut capitis XIV, ita XV et XVI, interpretationem nostram totam a Verensfelsio esse prætermissam, ac nequidem in epitome Commentarii nostri memoratam : quare supponendum est eam pro immota et irreprehensa haberi oportere; ad rerum ergo seriem in pauca contrahemus.

2° Observabimus ex Commentario nostro (*Apoc.* XVI, 1), una voce a templo exaudita, simul jussos esse septem angelos, *ut phialas effunderent :* ac septem quidem sigilla ab Agno ordine resoluta, item septem tubas, ac tria *væ* ordine insonuisse, ac decucurrisse; septem autem phialas non ita, sed quanquam quodam ordine resensitas : quod non omnia simul narrari potuerint : tamen semel et simul indictum esse angelis, ut eas effunderent.

Quare 3° concludimus plagas illas horrendas ad unum idemque tempus pertinere; quod quidem tempus Valeriani, alioquin boni principis, sed diri persecutoris, spectaret imperium. His ergo notatis, rem ita conficimus.

*Prima phiala effusa super terram :* immissum in paganos ulcus pessimum, sive pestilentialis tumor : non quod Christiani prorsus immunes, sed quod parcius læsi aliisque de causis quas ex Dionysio Alexandrino retulimus (274).

Secunda et tertia phialis in mare et in flumina effusis in ipso imperii corpore, et per singulas deinde provincias, bella civilia exarserunt, et ubique sanies et cadaverosus sanguis apparuit, promulgato per angelos divino judicio, ut Romani sanguinarii post tantas sanctorum cædes exsaturarentur civium sanguine quem sitirent (275).

Quarta phiala super solem velut ad accendendum ejus ardorem effusa est, unde æstus, intolerabiles siccitates, sterilitas, fames, quæ per hæc tempora memorantur. (Vers. 8.)

Quintam phialam effudit angelus *super sedem bestiæ* quæ sedes Roma est, æque sedes imperii et idololatriæ, *et factum est regnum ejus tenebrosum;* capto Valeriano imperatore, ejusque corpore Sapori Persæ substrato ad conscendendum equum : obscurata interim hoc exemplo et proculcata majestate, ac per provincias triginta tyrannis exortis, quos inter viri ignobiles, et duæ etiam feminæ memorantur ad tanti imperii propudium. (Vers. 10, 11.)

Sexta phiala effusa est *super flumen illud magnum Euphratem*, eoque velut exsiccato, aperuit viam *regibus Orientis*, et immensis illis exercitibus de quibus actum est cap. IX, 14; ad quem locum ipsa Euphratis fluminis, et exercituum inde irrumpentium mentio nos reducit : unde tot calamitates in Valerianum totumque imperium Romanum emerserunt.

Etsi autem apostolus hic maxime intendit rebus sub Valeriano gestis, nihil obest quin in alios quoque ejusmodi eventus tantisper deflectat oculos : futurum autem erat ut adversus Julianum, persecutionis in-

(271) *Comm.*, in hunc locum.
(272) In *Præf.*, n. 7, et in *Comm.*, ad hunc locum, c. 13, 18.
(273) Cap. 1, § 25; IREN., l. V, 30.
(274) *Comment. in Apoc.*, XVI, 2.
(275) *Ibid.*, 5, 6, 7.

stauratorem, rursus orientalium regum Christiani sanguinis ultores effunderentur exercitus, Romanæque copiæ sternerentur, princeps ipse occumberet, ac magna exsisteret imperii labes. Horum gratia Joannes educit reges *totius terræ*, exteros scilicet et Romanos in locum qui vocatur Hebraice Armageddon (*Apoc.* XVI, 16), qui est mons Mageddon; tanquam in eum scilicet quo, velut ex consuetudine Scripturarum, regii exercitus cædi solent; quo Sisara et reges Chanaan internecione deleti sunt (*Judic.* IV, 7, 16), quo cecidit Ochosias rex Juda (*IV Reg.* IX, 27), quo Josias a Nechao Ægypti rege interemptus (*IV Reg.* XXIII, 29), ex quo secutus est ille ingens apud Zachariam *in Mageddon planctus* (XII, 11), hoc est, tanta quanta potest esse lamentatio; tantus in imperio Romano duobus quoque regibus Valeriano et Juliano cæsis exorturus est luctus.

Septima denique phiala in *aerem effusa*, unde fulmina et tonitrua, et venti et tempestates cooriri solent: quibus etiam terra ipsa concutitur. Hac autem plaga designatur sub Valeriano rege universalis quædam commotio et inclinatio totius imperii Romani, ostensis tum maxime barbaris gentibus, Suevis, Alanis, Gothis in primis qui agmen ducerent, quorum erat in fatis ut tantum labefactarent imperium. In hac ergo commotione quanta nulla unquam major exstiterat, spiritus ille rerum futurarum testis, tanquam in causa videt et Joanni ostendit, rem Romanam penitus fatiscentem, ac labentis imperii motus; et exauditur *e throno vox magna clamans : Factum est* (*Apoc.* XVI, 17): de imperio Romano conclamatum est: En a multo jam tempore quassatum jam ruit; et *facta est civitas magna in tres partes* (*Ibid*, 19): Occidentis imperium, quo Roma imperii sedes collocata est, in tres imperatores partitum, Honorium Ravennæ legitimum, Attalum Romæ, in Galliis Constantinum. Sic licet maxime Valeriani rebus intentus, ad labentis sub Honorio imperii tempora deducitur, tanquam ad alteram ex successu plagam; nihilque aliud superest quam ut ipsum Romanum excidium, jam ex obliquo tantum, directe et plane significet, quod pertinet ad cap. XVII, ut res ipsa ostensura est.

**Art. XXII. — Observanda quædam ad cap. XVI.**

Jam quædam sunt quæ, rebus ordine expositis, melius observentur et intelligantur. Ac primum quidem videre est interpretationem nostram litteræ inhærentem, ibique historica omnia, pestes, fames, arescentibus terris, atque æstu consumptis frugibus, bella, victoriæ, Euphrates ipse cum regibus Orientis. Jam figuræ sermonis, sublimes illæ quidem, sed simplices, ac deductæ ex usu prophetarum; probationes autem, ex optimis ejus ævi auctoribus eas attulimus, quas reprehendi non posse quilibet commentarii nostri lector diligens facile deprehendet, quod quoque Verensfelsii silentium satis indicat. Neque vero, ut cæteri, ac præsertim protestantes, indigemus longa serie sæculorum, quo spatio omnigena mala invenire possimus, præsertim adhibitis, quantum animus suadebit, frigidis allegoriis, nulloque rerum ordine. Hic autem, tanquam in una tabula, Valeriani tempora post initam persecutionem exhibentur, in quæ scilicet tot ac tanta mala collecta intueri liceat, ut facile appareat ultricis justitiæ manus. Quod sicubi Joannes ad alia tempora paulo longinquiora tantisper excurrit, id facit ductus affinitate rerum, suscepti argumenti tenore servato, et cum occasione Valerianæ cladis a Sapore rege Persarum, alia quoque ejus generis dedecora indicat, quale fuit Juliani ab altero Sapore cæsi fugatique, pari utrinque Romani nominis infamia, pari quoque vindicta in persecutores Persis ultoribus traditos; eodem consilio, magna illa et procellosa aeris commotio in casum urbis desinit. Neque desunt alia ejusmodi eventa, ex connexione rerum, potius quam temporum, illæsis interim de Valeriana infamia prædictionibus, in unum conglobatis.

Ad eumdem scopum spectat illud occasione regum Orientis, *de tribus immundis spiritibus ex ore draconis, et ex ore pseudoprophetæ, in modum ranarum, qui congregarent reges totius terræ in prælia.* (*Apoc.* XVI, 13, 14.) Omnino enim intelligendum est ex tribus immundis spiritibus, primum exisse de ore draconis, et de ore bestiæ, et de ore pseudo-prophetæ sive secundæ bestiæ ac philosophiæ idolis succurrentis; nam et id primum evenit in Valeriani profectione contra Persas, et sub aliis principibus repetitum.

Ac de Valeriano quidem refert Dionysius Alexandrinus (276) quemdam exstitisse magorum principem qui eum incitaret contra piam gentem, quasi vexatis Christianis omnia prospere eventura essent; qui spiritus ex ore draconis ebullisse videatur. Jam Diocletiano principe, Tages exstitit, sive alius quilibet a Lactantio eo nomine memoratus (277), qui Diocletianum itidem in Christianos inflammaret, quæsito quoque in eam rem Apollinis oraculo. Maximinum iisdem magi cujusdam Theoteeni divinationibus ad sanctos persequendos animatum refert Eusebius (278). Nam de Juliano Maximi præstigiis et auguriis accenso jam diximus, ad cap. XIII, 11.

Neque vacat illud Joannis diserte memorantis *ab immundis spiritibus reges totius terræ congregatos in prælium ad diem magnum Dei.* (*Apoc.* XVI, 14.) Satis enim constat non defuisse Persis vates suos, nempe magos, qui reges ad paria in Christianos odia instigarent. Refert Sozomenus sub Constantino Magno, rege Persarum Sa-

(276) Apud Euseb., l. VII, c. 10.
(277) Lact., *De mort. pers.*, 10, 11; *Inst.*, III, 27.
(278) Lib. IX, 2, 3.

pore (279). Idem narrat Socrates sub juniore Theodosio, Persarum regibus Isdigerde et Varane ejus filio, qui etiam iisdem magis hortatoribus adversus Romanos bellum movit. Idem anterioribus quoque temporibus factitatum nemo dubitabit, ac facile in comperto haberemus, si exstarent Persarum historiæ. Satis ergo constat totius terræ reges, nec modo Romanos, sed etiam Persas, falsis vaticiniis in loca præliorum adductos, utrinque ostentata victoria Christianorum persecutoribus; quæ rerum eventu, mirum in modum cum hoc Joannis textu concinunt.

Sane hic protestantes mirificos congressus fingunt reformatorum regum septentrionalium, utique magis quam Orientalium, in Antichristum suum Romanum Pontificem: quo loco allegor cum Euphratem, allegoricum nobis Orientem produnt. De Armageddon vero, novis inauditisque commentis imperitum lectorem obstupefaciunt; nec animum advertunt ad verba Joannis, quibus facile refelluntur. Nam beatus apostolus non profecto commemorat, ut fingunt, piorum regum bella adversus impios, *cum* e contra diserte notet *reges totius terræ* et utriusque partis, *spirituum immundorum* impulsibus accitos ad diem magnum Dei alios aliorum manibus puniendos.

De bestia autem sæpe admonuimus, quanquam speciali ratione in Diocletiano, ac decennali persecutione a Joanne consideratam, generatim tamen esse idololatriam, Romæ totoque imperio Romano dominantem; eaque de causa, hic etiam nominatam, ỳ 21; imaginem vero bestiæ (*Ibid.* 2) adoratam, nihil aliud esse quam imaginem Romani imperatoris martyribus propositam, ad sacrificia et libamina, quod et sub Valeriano gestum, auctore Eusebio (280), sæpe retulimus.

Super omnia autem diligentissime recolenda est, cap. IX, 14, et cap. XVI, 15, mira consensio de Euphrate trajecto et effusis exercitibus Orientis; quæ cum Joannes, cap. IX, 19-21, ostendere incepisset, ab angelo est admonitus, cap. X, 11, *oportere eum iterum prophetare gentibus et populis*: qua voce juberi videatur hæc etiam inculcare, ut hic factum esse vidimus. Speramus autem futurum ut, si lector diligens singula Joannis dicta, ea qua par est attentione perpendat, facile comperiat unum Valeriani regnum tam infelix quam acerbum Ecclesiæ respondere vaticinio, et locum vel maxime dare designandis negotiis quæ rebus Valeriani in primis connexa et velut consectanea videantur. Sequuntur autem capita tria in quibus tam clara est totius revelationis enodatio, ut nullus scrupulus superesse possit.

—

ART. XXIII. — De Roma paganica clare expressa, deque Babylonica meretrice destructa ad cap. XVII. — Ex his generalioribus, enodationes quatuor.

Jam ergo enodationes et elucidationes eas totius revelationis hujus quæ cap. XVII continentur, non textuum ordine, sed rerum evidentia referemus.

PRIMA ENODATIO, ex ipso Romæ nomine: *Septem capita septem montes sunt* (XVII, 9); qua voce septicollem urbem tam clare designatam vidimus, ac si expresse suo nomine Roma appellata est.

SECUNDA ENODATIO, in his verbis: *quæ est super aquas multas; aquæ quas vidisti ubi meretrix sedet, populi sunt, et gentes, et linguæ* (ỳ 1, 15); quod ulli unquam civitati magis quam Romæ ethnicæ convenit, cum nulla sit quæ tot gentes populosque subegerit, suaque ditione tenuerit.

TERTIA ENODATIO, ex coccino et purpura (ỳ 3, 4), eo quod is color Romanis magistratibus ac potestatibus congruat. Occurrit hic locus Gregorii Nazianzeni dicentis (281): Ab ethnicis « commendari majestatem præpositorum Romanorum, προέδρων, ex purpura, et vittis, et coronis florentibus. »

QUARTA ENODATIO, ex nomine meretricis magnæ: cum enim ea vox Scripturarum usu designet idolorum cultum, nulla est *major meretrix* Roma regnatrice, quæ non solum suos, sed etiam omnium victarum gentium adoptabat deos tanquam amatores fœdos. Nihil autem erat turpius quam illud Romanæ dominationis arcanum; ut ad commendandam sui imperii majestatem, adorandos obtruderet impio cultu imperatores suos, quibus et gentes omnes et fœderati reges templa consecrabant, unde illud: *Cum qua fornicati sunt reges terræ* (ỳ 2); et iterum: *Babylon magna mater fornicationum et abominationum terræ* (ỳ 5); quod antiqua regnatrice Babylone pejor, idola sua omnibus populis et arte, et illecebris, et cruciatibus inculcaret. Ex quo etiam illud: *Vidi mulierem ebriam de sanguine sanctorum, et de sanguine martyrum Jesu* (ỳ 6), cujus nulla unquam civitas sitientior fuit. En in unum conjectos Romæ paganicæ characteres, nullo prætermisso. Nihil autem ecclesiasticum: nec abludit ab eo sensu illud inscriptum *fronti mulieris*: *Mysterium* (ỳ. 5), quod Roma haberet sua occulta mysteria, quibus et se auspicato conditam, et evocandi deos obsessarum urbium arte pollentem, ideoque victricem et diis charam, imo deam aliquam omnium gentium dominam, et æternam urbem venditabat: « Effusa etiam in principum (persecutorum) laudes, quorum pietas et providentia, cum in cæteris rebus humanis, tum præcipue in defendendis (adversus Christianos) deorum religionibus claruisset, consultumque rebus humanis, ut universi homines legitimis sacris vacarent (282). » Sic ipsa persecutio pietas vocabatur.

(279) Soz., II. 9, 10, etc.
(280) Euseb., l. VII, 17.

(281) Orat. 3.
(282) Lact., V, 2.

Miror autem Verensfelsium hæc scribentem (283), « quod bestia sese colendam, suasque superstitiones usurpandas, vel morte intentata, obtrudere dicitur, quomodo id Romæ paganæ conveniet? » Quid enim apertius convenit urbi tot supplicia intentanti omnibus per universum orbem Christianis? Quid autem est *eo convertere omne imperii robur*, nisi cruciare omnes qui hæc imperia detrectarent? At id « ut credat, » vir doctus, « magno Bossueto excidere potuisse ægre a se impetrat. » Quid autem mihi excidit novi? Ipse Verensfelsius confitetur, « si Roma culta est ab exteris gentibus frequentius ac cæteri Romanorum dii, cultum illum ad adulationem fuisse compositum, » addit « imperatores longe frequentius fuisse cultos, quod eum cultum vehementer principibus placiturum, sibique egregie usui futurum videbant. » Quid autem ego amplius postulabam? Fingit Verensfelsius a me dictum vi detractas omnibus populis religiones suas, ut sacra Romana susciperent : at cui bono id dicerem? aut quid ad rem meam? cum ad meretricis sufficiat infamiam, reges et populos, metu et adulatione corruptos, ad sacra impia fuisse perductos, quod nec Verensfelsius negare potuerit.

Art. XXIV. — Quinta, sexta et septima enodatio, ex specialibus septem capitum, seu septem regum historiis : ad cap. XVII, 9, 10.

Jam a nobis persequendæ sunt specialiores enodationes petitæ ex septem regibus, quorum nomine decennalis facta sit persecutio. Qua de re cum luculenter dixerimus, ea nunc seligenda sunt quæ dictis lucem afferant; sit ergo

Quinta enodatio, ex versibus 9 et 10 : *Septem capita septem reges sunt; quinque abierunt, unus est, et alius nondum venit, et, cum venerit, oportet illum breve tempus manere* : quæ verba claram rerum futurarum continent historiam. Futurum enim erat, ut quinque reges, Diocletianus scilicet, duo Maximiani, Constantius Chlorus, atque Maxentius in locum suum abirent, totaque persecutio in uno Maximino vigeret; Licinius, postea persecutor futurus, tunc exspectandus esset. En vaticinium, en ipsa res gesta, quo nihil est congruentius.

Quærit tamen Verensfelsius (284), « Quæ ratio Joanni constare potuit, ut in hoc exiguum tempus se insereret... Nemo prophetarum tantum temporis intervallum transiliit, ut se præcise uno aliquo anno vixisse simularet, seseque in medio aliquo eventu nulla re id postulante, collocaret, et ita quidem collocaret, ut alteram partem illius eventus contigisse diceret, alteram adhuc esse exspectandam. »

Obvia et plana responsio. Visa primum Joanni septiceps bestia, hoc est suis omnibus instructa capitibus. Vidit postea capita septem alia aliis successisse (*Apoc.* XIII, 1; XVII, 3) : quo rerum series aspectandam se daret. Rem ergo, uti coram in ipsa visione gereretur, exposuit. Quid hic novi occurrit, aut quid est quod Verensfelsius omnes retro prophetas reclamare cogatur? Omnino id factum est ex nimia rerum gestarum et propheticarum rationum incuria.

Videt Isaias Sennacheribi exercitum ad urbem Jerosolymam ordine proficiscentem; omnes obit stationes : quid rerum in unaquaque fiat, tanquam ipse simul profectus, explorat. *Veniet in Aiath, transibit in Magron, apud Machmas commendabit vasa sua... Adhuc dies est ut in Nobe stetur* (*Isai.* X, 28, 32) : unde prospectus in ipsam Jerusalem. Vides omnia singillatim et successione quadam prophetæ exhiberi. Quid aliud Joanni evenisse putandum est?

At enim simul narrat quæque fuerint, quæque sint, quæque futura sint. Quidni enim res ipsas prout intuebatur enarret? Eodem exemplo audivit primum tria *væ* (*Apoc.* VIII, 13) quæ simul insonarent; postea singillatim : *Væ unum abiit, et ecce veniunt adhuc duo væ post hæc* (*Apoc.* IX, 12); denique : *Væ secundum abiit, et ecce væ tertium veniet cito.* (*Apoc.* XI, 14.) Videt quæ fuerint ac sint, futurorum admonetur. Eodem prorsus exemplo atque hic dicitur : *quinque ceciderunt, unus est, alius nondum venit, et cum venerit, oportet illum breve tempus manere.* (*Apoc.* XVII, 10.) Qui enim aliter fieri potuit, aut quid Verensfelsius postularet, nisi ut, ipsa re ut coram oculis gerebatur exposita, quæ deinde futura sunt propheta perciperet et edissereret, clara voce dicens : *Quinque abierunt, unus est, et alius nondum advenit?* Quinque scilicet usque ad Maxentium cæsum : *unus est*, Maximinus quippe : *septimus* Licinius, per sese persecutor futurus, *nondum venit*, suo autem tempore adventurus. Ita distincte et prophetatum et gestum est.

Sexta enodatio, ex eodem cap. XVII, 9, 10. Sic enim ostendit Joannes septem capita, non tantum mystice, sed etiam historice et ad litteram dicta, cum alia aliis successerint, et a primo ad septimum historiæ deducta sit series, quo nihil hic magis erat necessarium.

Septima enodatio, ex eodem ỳ 10, *quinque abierunt*. Non frustra hic sistitur, sed magna de causa, eo quod sublato quinto capite Maxentio, ac victore Constantino, pax Ecclesiæ data est, inclamatumque illud : *Factum est regnum hujus mundi Domini nostri et Christi.* (*Apoc.* XI, 15.) His ergo lux addita ex hoc loco cap. XVII.

Quod ergo Verensfelsius queritur, *nulla re* postulante hæc a Joanne distincta, falsus est ex rerum gestarum incuria. Omnino enim non hic frustra sistitur, nec *nulla re*, sed re maxima *postulante*.

Neque item sine causa dictum : *quinque abierunt; unus est :* Maxentio enim quinto rege exstincto, unus e regibus proprio nomine persecutor, *unus erat Maximinus*. Licinius proprio quoque nomine persecutor futurus, *nondum venerat*.

(283) Cap. 3, § 17.

(284) Cap. 4, § 25.

ART. XXV.—De plaga lethali bestiæ Maximino cæso; lux affertur capiti XIII, 3, ex cap. XVII, 10, qua de re Verensfelsii objectio veritatem firmat.

Hinc OCTAVA ENODATIO : hic Verensfelsius (285) reprehendit Bossuetum qui *caput unum bestiæ* lethaliter sauciatum (*Apoc.* XIII, 3) *explicat* de Maximino cæso; malletque id Licinio reservatum, qui, cum postremus omnium sævisset, exstinctus est. Quo loco vir doctus : « Ego sane miror et vehementer miror Bossuetum non animadvertisse tantummodo unum ex capitibus bestiæ vulneratum, » non autem ipsam bestiam, quæ quinque succisis capitibus longe gravius sauciata videatur. Frustra : absit enim ut negaverim unquam, quinque prioribus recisis capitibus, graviter sauciatam fuisse bestiam ! sed ideo *plaga mortis* sauciata dicitur, *occiso uno capite* (*Ibid.*), Maximino scilicet : quod cum *unum istud caput* omnino superesset, eo uno reciso, mortua videretur. At enim Licinius adventurus erat? Sane adventurus; nondum autem apparens. Quonam ergo pacto bestia viveret ? Quæ, quinque excelsis capitibus, illud quoque sextum, Maximinum nempe, qui tum solus supererat, amisisset?

Hinc NONA ENODATIO, ex ipsa viri docti objectione proficiscens. Quod Joannes clare prævideri, *occiso uno capite* (Maximino), futurum esse omnino ut bestia lethali vulnere saucia ac velut omnino mortua videretur. Consentiunt historiæ. Lactantius nihil refert de persecutione Licinii (286); et exstincto Maximino sexto capite, decennalem persecutionem terminat ab anno videlicet 303 ad 313, cujus verba retulimus. Nec minus clare Sulpicius Severus de Licinii propria persecutione scripsit (287) : « Res levioris momenti quam ut ad Ecclesiæ vulnera pertineret. » Quare illa Licinii persecutio ad annum fere 319, extra decennalem persecutionem excurrens, non visa est auxisse persecutionum decem numerum; sed omnino habita est ut quædam Diocletianicæ persecutionis appendix : quæ usque adeo apostoli nostri vaticiniis congruit, ut mirer Verensfelsium, qui hæc videre noluerit.

ART. XXVI. — De Licinii persecutione propria, deque Verensfelsii objectione quæ rem elucidet, decima enodatio : ad hanc partem *Apoc* XVII, 10 *alius nondum venit; et oportet illud breve tempus manere.*

Ego rem sic exposui, ut Licinius quidem quatuor fere annos sævierit : qui decem illis acerbissimis annis Diocletianicæ persecutionis comparati, breve tempus efficiunt (288).

Quærit Verensfelsius (289) : « Cur unius ex isto septenario sævitiæ conjuncta cæterorum omnium molimina comparentur ? Cur anni quibus cæteri universi sævierunt, iis opponuntur, quibus solus bacchabatur Licinius ? quid causæ commemorari poterit, quare et hoc fuerit faciendum ? »

Quid causæ commemorari poterit ? Imo causa vel maxima, quam et ipse vir doctus agnosceret si res gestas recolere dignaretur. Omnino enim Licinius et ex septem illis fuit quorum nomine decennalis persecutio gereretur, factus Augustus scilicet anno 307, quarto illius persecutionis anno, et ipse post illud decennium propriam persecutionem exercuit anno videlicet, ut diximus, fere 319. Magna ergo causa est cur hæc propria Licinii persecutio toti decennali persecutioni comparetur.

Res ergo Licinii paucis complectamur. Is anno 307, Maxentio exstincto, a Galeriano Maximiano et Diocletiano in eam rem evocato, Augustus factus est, et septem illis Augustis accensitus (290). Nec latuit Joannem quid illis septem fieret. Prævidit itaque ipsum Licinium per sese ac suo tempore propriam persecutionem moturum fuisse, pari exitu cum cæteris; quippe cum ipsa ejus propria persecutio, magnæ illi comparata, brevior haberetur : atque ita hic prodit.

DECIMA ENODATIO, quod Licinii novi per sese persecutoris res distincte a Joanne referantur.

Ex his quoque lux accedit trinis velut insultibus et incursationibus, *Apoc.* c. XII, ℣ 4, 13, 17, ordine recensitis. Primus omnium Diocletianus insurgit ; alter Maximinus, tertius Licinius (*Apoc.* XVII, 10), atque ei, cujus pars fuit, decennali persecutioni finitæ, velut mantissæ loco, hoc quoque assumentum attexuit, ne vaticinio ejus de septem capitibus ac regibus a Deo castigatis aliquid deesse videretur.

ART. XXVII. — Undecima enodatio, de capite octavo, quod de septem sit, et cur vocetur bestia : deque Maximiano bis Augusto, ad ℣ 11 c. XVII.

Quam hic UNDECIMAM ENODATIONEM numeramus singularis est, ac plane incredibilis, nisi ejus rei clara esset historia. Lactantius rem tradit his verbis : « Maxentius patri suo (Maximiano Herculio) post depositum imperium, purpuram mittit, et bis Augustum nominavit (291). » Mirum ; nec id fugit Joannem diserte scribentem : *Bestia... et ipsa octava est* (℣ 11); Græce, octavus est rex, *et de septem est* regibus sive capitibus : quod quid est aliud quam ipsum quodammodo duplicatum, ac sibi ipsi superjectum novum Augustum, qui et inter septem censeatur, et octavus quoque numerari possit ? Rei tam perspicuæ quid responderi potuit, nisi futile et vanum ? Hic ergo Verensfelsius primum : « Nego, » inquit (292), » Herculium bis afflixisse Christianos. » Quis enim id dixit ? Non satis est vidisse Joannem, bis factum Augustum, et

(285) Cap. 4, § 9.
(286) LACT., *De mort. pers.*, 48.
(287) SULP., l. II, c. 10.
(288) In *Comment.*, ad hunc locum.
(289) Cap. 4, § 26.
(290) LACT., *De mort. pers.*, 29.
(291) *Ibid.*, 26, 28.
(292) Cap. 4, § 27.

in interitum vadere? Quod revera contigit: quid autem necesse erat amplius de persecutione quærere? quasi quis dubitaret an Christianorum hostis omnium pessimus immitem ac persecutorium animum exuisset, qui et filio Maxentio et Constantino genero necem sit machinatus. Altera docti viri responsio: Non debuit Herculius Maximianus bestia appellari, qui tantum unus esset ex septem regibus, sive bestiæ capitibus. Nos autem jam respondimus inter septem capita, a Joanne numerari tria præcipue (*Apoc.* XIII, 2; XVII, 11), quorum unum bestiæ quoque nomine vocaretur, et quod sub pardi specie bestiæ ipsius corpus efficeret, protenso colore vario per universam cutem. Sic igitur ostendimus designari Maximianum Herculium propter variabiles inquieti animi motus, quos feræ maculosa et picta pellis indicabat: hunc viri characterem Lactantius quoque expressit his verbis: « Ille (Herculius) rerum novarum cupidus (293). »

At obstat Verensfelsius (294), ne instabilis videatur « qui deorum religionibus semper deditus, pertinax Christianorum hostis perpetuo dominationis ardore flagrabat. » Quasi vero qui est impius, superstitiosus, avidus dominandi, non idem inquietus ac rerum novarum cupidus esse possit.

ART. XXVIII. — De bestia ascendente e mari atque pereunte: ad cap. XIII, 1; XVII, 7 et seq.; deque enodatione duodecima et decima tertia: ad idem cap. XVII.

Nunc diligentius comparanda sunt quæ a Joanne visa locis affinibus. Sic autem se habent: *Vidi* ego, more Danielis (VII, 3), *de mari ascendentem*, imperium seu potentiam quamdam *ascendentem de mari*, ex rerum humanarum motibus et mutationibus, velut ex marinis fluctibus emergentem, hoc est Romanam idololatriam toto orbe dominantem, *habentem capita decem*, septem Augustorum nomine særituram, et super capita ejus *nomina blasphemiæ*, nomina idolorum a quibus cognominari se volebant Diocletianus Jovius, Maximianus Herculius, Maximinus item Jovius, Licinius Jovius, et sic de cæteris (*Apoc.* XIII, 1); at cap. XVII, 3: *Bestia quæ portat mulierem habet capita septem*: septem illos reges sive Augustos. His ergo instructa capitibus septem, exsurgit e mari; quæ prima est visio: vidit autem postea e septem regibus quinque succisos, unum superstitem, septimum adventurum et brevi tempore permansurum (XVII, 10), ac facile conjicit totam bestiam subito collapsuram, quæ tot capitibus excisis ægrum corpus traheret, atque ultimum spiritum efflatura videretur. Cujus rei intuitu hæc Joannes scribit: *Bestia quæ erat et non est*: quæ vixdum orta concidit, *et ad interitum vadit* ad quem nata est. (Vers. 11.) Quod etiam in antecessum his verbis prædixerat: *Bestia quam vidisti erat, et non est*, nihil habet stabile, magnaque sui parte jam occubuit, *et* (suo tempore) *ascensura est de abysso* (℣ 8) *de mari*, et rerum humanarum fluctibus (XIII, 1), *et in interitum ibit*. (Cap. XVII, 11) Quo enim, quæso, itura erat, nisi ad interitum ex tantis exorta fluctuationibus? Sic vidit apostolus, certo quodam ordine, suisque temporibus, Romanam idololatriam ascensuram, suis instructam capitibus, tum eorum maxima parte tanta celeritate mulctatam, ut ex illa constitutione rerum nihil profecto aliud quam promptum exitium exspectari posset.

Hinc illæ verborum ambages: *erat, non est, quanquam est* (*ibid.*), suo quodam modo, ut apud Græcum legitur: quæ cum occurrunt apud prophetas, attentos reddunt animos: attentionis autem is erit fructus ut videant vim orbi ostentatam sub septem regibus, futuram rem rapidam; et tanto impetu transituram, ut, etiam cum esset, ad interitum magis vergere quam ipsa sibi constare videretur.

Hæc igitur DUODECIMA ENODATIO adversus protestantes, frustra ab illis quæri longam sæculorum seriem, ad evolvendam scilicet fictitiam illam a Romana Ecclesia persecutionem; cum apostolus nihil aliud cogitaverit, quam septem continuos reges, qui vi maxima, sed cito transeunte, priscæ idololatriæ Romanæ regnum assererent.

DECIMA TERTIA ENODATIO, ex decem regibus meretricem destructuris (℣ 12 seq.) quorum historicos characteres, antea annotatos, hic prætermittimus. Neque quidquam addimus ad Babylonis excidium, c. XVIII; aut ad cœlestium spirituum laudes, cap. XIX; neque necesse est enarremus ea quæ recapitulationis gratia de Christo victore, et impiorum regum exercitibus cæsis, in fine hujus capitis recensetur, cum ex antedictis facile intelligantur. Hic ergo finis esto.

ART. XXIX. — Summa dictorum, ubi de prophetarum perspicuitate.

Paradoxi cujusdam loco erit prophetias appellasse perspicuas, cum fateantur omnes eas obscurissimis figuris ac verbis involutas. Neque eo minus inesse credimus perspicuitatem quamdam, tum ex majestate rerum quæ statim incurrat oculos, tum ex enodamentis subinde occurrentibus, hoc est, ex certis eventibus illustrioribus qui cæcum iter ingressuris, filum præbeant, facemque præferant.

Nescis quinam illi sunt quibus incubat illa tempestas, mons igneus, stella delapsa immittens absynthium? (Cap. VIII, 8, 10, 11). At laboranti succurrit cap VII, 3, quo liquet illa supplicia in gratiam Judæorum prædestinatorum esse dilata: unde consequitur totam illam vim perfidæ ac reprobatæ genti intentatam.

Obstupefacit animos bestia septiceps. (Cap. XIII, 1; XVII, 7.) At postquam clare constiterit, angelo quoque interprete, eam

(293) *De mort. persec.*, 26.

(294) Cap. 1, § 8.

esse Romam mundi reginam, et sanctos persequentem, res plana fiet. (Cap. XVII, 3, 6, 9, 18.)

Sane in septem regibus non nihil obscuritatis. At ubi illuxerit enodatio perspicua de quinque cæsis regibus, deque uno superstite, ac septimo venturo et brevi mansuro, tota se ultro pandet rerum historia. (Cap. XVII, 10.)

Nescis quinam illi sint *equestres exercitus, vicies millies denorum millium?* (Cap. IX, 16.) Succurrit ibidem *apertus Euphrates* (℣ 14), item alibi idem *Euphrates, et via præparata regibus ab ortu solis.* (Cap. XVI, 12.) Statimque apparet eosdem exercitus ab Euphrate et Oriente, et Parthorum ac Persarum imperio in Occidentem effusos ; nec nisi idololatriæ puniendæ causa, cum statim sit additum ab his exercitibus quassos *non recipuisse ab idolis.* (Cap. IX, 20.)

Ne tamen mentem inducas piorum adversus impios mota certamina, obstat ille textus quo liquet *totius terræ reges* (cap. XVI, 14), adeoque utriusque partis, ab immundis spiritibus, ad prælium esse perductos.

Vides coortam adversus sanctos persecutionem maximam ? (Cap. XI, 1 seq.) At statim intueris in medio cursu, *Dei et Christi regnum hujus mundi : regnum*, inquam, *hujus mundi*, et in terris stabilitum (*Ibid.*, 15), quæ te claris indiciis ad Diocletianicam persecutionem adducant.

Obscura et perplexa sunt de muliere et dracone visa ? (Cap. XII, 1 seq.) At ibidem triplex persecutionis impetus, et draconis incensus furor, eo quod modicum tempus habere se sciat (*Ibid.*, 12, 13, 17), persecutionem eamdem, eamque desinentem et extrema molientem satis indicant.

Quid illi improvisi et reconditi eventus, ut est ille de Maximiano Herculio, ac statim postea pereunte, quantam lucem afferunt? Quid ipsa visorum facta collatio, quæ in eamdem rerum summam confluant? Quid illa plaga lethalis, deinde curata ? Quid illud philosophiæ incantatricis auxilium? Quid illud Juliani in Diocletiani ingenium atque molimina, atque ipsius bestiæ cum ipsis rebus nomen conjunctum, an casu inditum vaticinio? Omnino prophetiæ tot eventa respondent, ut eorum numero et consensione animus obruatur.

Jam tria *væ*, digesta per temporum vices, gressus oberrare non sinunt, nec desunt ubique ; ac præsertim in decem regibus historici characteres, qui revelationem universam, usque ad cap. XIX finem impletam esse demonstrent.

ART. XXX. — De diabolo ligato et soluto, deque persecutione ultima : Verensfelsii vana objectio : ad caput XX.

Posteaquam apostolus copiosissime exposuit instantes primarum sub imperio Romano persecutionum eventus, ad ultimam persecutionem in fine sæculi transit, ejusque tres præcipuas circumstantias in unum caput XX contrahit, nempe de Satana ligato et soluto, deque regno Christi ac de mille annis.

Hic Verensfelsius multis quærit (295) : « Cùm certum sit prædici Ecclesiam diuturno tempore a Satanæ insidiis securam fore, quid postea Ecclesiæ acciderit, propter quod aut ipsius prosperitas tantopere prædicari, aut Satanas tam probe constrictus dici possit ; » cùm mores Christianorum corruperit, adeo ut afflictiones plus prodesse Ecclesiæ atque pacem, Theodoretus et alii Patres dixerint ; cum tot hæreses concitarit : arianismum, nestorianismum, eutychianismum, pelagianismum, et cæteras ejusmodi pestes ; cum denique tantum Christiani sanguinis hauserint Hunni, Vandali, Persæ, Græci quoque imperatores, Sarraceni denique ac Turcæ? « En » inquit (296), « scopulum qui opinionem Bossueti in ipso portu elidit, quem quomodo vitaturus sit non possum sane cogitatione assequi. Quo igitur se jam tuebitur Bossuetus ? » Et cætera ejusmodi, quæ summo cum verborum splendore et copia protulit elegantissimum ingenium ad ipsius libelli calcem.

Næ ille magno fragore ac tumultu tenuem ac fragilem admovet machinam. Non est alligatus Satan, aut in abysso reclusus, ne noceat, ne tentet, ne persequatur Christianos; sed ne, ut olim sub paganismo, universalis seductio fiat, aut persecutio. Nec tacuit Joannes. Ligatus enim et clausus *ut non seducat amplius*, ut olim indefinite, *gentes.* (Vers. 2, 3.) Non redibit unquam universalis illa seductio. Rursus : *Et cum consummati fuerint mille anni, solvetur Satanas et abibit ut seducet gentes quæ sunt super quatuor angulos terræ ; .. et congregabit eos in prælium.* (Vers. 7.) Clarius : *Et ascenderunt super latitudinem terræ, et circuierunt castra sanctorum et civitatem dilectam.* (Vers. 8.) Sic obsessa et oppugnata ubique terrarum *castra sanctorum et dilecta civitas, Ecclesia scilicet catholica :* ubique inimici ; sed recte Augustinus (297) : « Ubicunque inimici, ibi et castra sanctorum et dilecta civitas. » Hinc argumentum : Satanas alligatus et clausus ea profecto potestate multatus est, quam solutus recepit : recepit autem potestatem obsidendæ et oppugnandæ per singula castra universalis Ecclesiæ : ea ergo ligatus et clausus potestate multatus est. Maximum Dei beneficium; omnino enim venturi sunt aliquando, ante finem mundi, illi mille anni quos Joannes hic toties inculcavit, quomodocunque intelligantur ℣ 2, 3+ et seq. An ergo existimas toto illo spatio Satanam cessaturum, et Dominicam orationem ita vacaturam, ut nemo jam dicat : *Ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo ?* (*Matth.* VI, 10.) Fabulæ, somnia. Ergo Deo visum ut quemadmodum genus humanum ab universali diluvio, ita ab universali persecutione, his mille annis stantibus, usque ad mundi finem, tutam præstaret Ecclesiam. Quam autem Ecclesiam ? invisibilem forsitan et soli Deo notam ? Imo

(295) Cap. 4, § 53.
(296) *Ibid.*, § 54.

(297) *De civit. Dei*, l. XX, c. 11.

eam quæ, ut castrorum acies ordinata, sub ducibus suis militet, et excubias agat; quam Satanas ipse oppugnando demonstret, accito innumerabili exercitu, una cum Gog et Magog, qualescunque futuri sint.

At forte opprimet, et exstinguet, aut tollet e medio fidem? Absit! imo vero *descendit ignis a Deo de cœlo, et devoravit illos.* (Vers. 9.) Nec alius ignis quam ultimi judicii de quo scripsit Petrus: *Ut olim prior mundus aqua periit, ita cœlos qui nunc sunt et terram eidem verbo repositos, igni scilicet reservatos in diem judicii et perditionis impiorum hominum.* (*II Petr.* III, 6, 7.) Sic impii homines ac totus ille seductorius exercitus, qui castra sanctorum et dilectam civitatem persequentur, extremi judicii igne concremandi congruunt reliqua: nam continuo diabolus, *qui seducebat eos*, missus est in stagnum ignis (Cap. XX, 9), et judicium confestim. Et resurgunt *mortui, pusilli et magni, et judicatum est de singulis secundum opera eorum, et infernus et mors missi sunt in stagnum ignis* (*Apoc.* XX, 12-14). Neque alia est rerum consummatio, cum *novissima omnium inimica destruetur mors.* (*I Cor.* XV, 26.) Hic ergo rerum finis cum soluto diabolo et ultima persecutione conjunctus, expletis mille annis: non mille præcise, dudum enim transiissent; sed ita ut millenario pleno et perfecto numero, denotetur complexio annorum quibus ad mundi extrema pertingitur.

De Gog autem et Magog, non est quod amplius solliciti simus, prolatis conjecturis quales esse possunt, rebus nondum impletis, incertæ et fluctuantes, ipsoque eventu, quantum Deus dederit illustrandæ... (ad hunc locum cap. XX), de quibus Verensfelsius nullam mihi movet controversiam.

ART. XXXI. — De persecutione ultima, sive Antichristi, per seductionem: ad eumdem locum.

1° Hanc persecutionem a prioribus ante mille annos multa discriminant: imprimis quod sit ultima in ipso mundi fine, sub Antichristi regno; quo tempore Satanas extrema conabitur ad disperdendam Ecclesiam.

2° Quod hic nulla mentio, neque Romæ septicipitis, aut septem ejus montium, aut imperii ejus per universum orbem, neque Babylonis, aut illius bestiæ, sive primæ, sive secundæ: pridem hæc transierunt, ante mille annos scilicet, apprehensaque est bestia et pseudo-propheta, missique in stagnum ignis. (Cap. XX, 15.) In hac autem persecutione nullas egerunt partes: Gog et Magog inducuntur (*ib.*, 7), nova nomina, soli nota Ezechieli (XXXVIII, 2) obscurissimo prophetarum. Nec mirum si nova res, post illud interstitium ingens mille annorum, hoc est omnium sæculorum, adduceret omnibus finem.

3° Unum illud vel maxime observandum, persecutionem istam potissimum seductione constare. Congruunt omnia. In primis enim Joannes hic ubique seductionem inculcat (℣ 3, 7), mirumque omnino est, nihil hic de martyribus, aut de sanguine effuso in testimonium Jesu, quod sub persecutione Romana omnibus paginis occurrebat: fallendo et seducendo omnia peraguntur. His concinit Paulus, ipseque adeo Christus, qui nihil aliud urget quam ostenta, *prodigia, signa, ita ut seducantur, si fieri potest, etiam electi.* (*Matth.* XXIV, 24.) Nec aliter Paulus: *Cujus est adventus secundum operationem Satanæ in omni virtute, signis et prodigiis mendacibus, in omni seductione iniquitatis.* (*II Thess.* II, 9, 10.) Et postea: *Mittet illis Deus operationem erroris.* Quæ omnia cum hoc Joannis loco convenire clamat ipse contextus. In primis enim ubique seductio et profundissima hypocrisis, *quod est ipsum mysterium iniquitatis* apud Paulum. (*Ibid.*, 7.) Tum apud Joannem oportet illum solvi modico tempore (Cap. XX, 3); unde etiam Christus: *Breviabuntur dies.* (*Matth.* XXIV, 24.) Paulus etiam statim atque ostendit illum impium, nulla mora subdit, *spiritu oris Domini et illustri ejus adventu destruendum.* (*II Thess.* II, 8.)

Protestantes autem quidam optant potius quam probant illustrem illum Christi adventum, alium esse futurum præter ipsum judicii diem: frustra: *agebatur enim de die Domini*, hoc est procul dubio de ipso judicii die; quam jamjam adventuram Thessalonicenses putabant: nec Paulus respondisset ad eorum mentem, nisi cum ipso *die Domini* conjunctus esset ille ejusdem Domini illustris ac manifestus adventus.

Nec deerit ignis, dicente eodem Paulo quod *dies Domini in igne revelabitur* (*I Cor.* III, 13), quo fit ut dies Domini sit illo igne clarus. Nec sit aliud Joanni, *descendit ignis de cœlo*, in extremo judicio (*Apoc.* XX, 9), quam Paulo *dies Domini*; ejusque est perspicuus adventus ad destruendum illum impium, quo duce et seductore dilectam civitatem et castra sanctorum oppugnabant.

Stet ergo fundamentum hoc, Scripturis consentientibus, persecutionem ultimam, quæ est Antichristi, hypocrisi et seductione maxime constitutam, et ipso Domini cum igne descendentis adventu post modicum tempus subito finiendam.

ART. XXXII. — Somnia protestantium: ad idem cap. XX.

Quid enim, rogo, de hac ultima persecutione fingent? An huc quoque intrudent Romanam Ecclesiam? Jam illud erat pessime factum, quod eam ab imperio Romano ethnico separare nollent: crasso errore quidem, sed tamen erat aliquid quod Romam sonaret et auribus illuderet. Nunc autem nullum eorum vestigium, jam mille annis expletis; nec ullus Antichristo Romano locus: et tamen agitur de ipso Antichristo et de persecutione ultima; totus ergo hic locus de Romano Antichristo qui tot opplevit libros, nunc vacat.

Nec repetam illud jam a me demonstratum, nihil bestiæ, aut meretrici, aut vero Babyloni, cum Antichristo et cum persecutione ultima posse esse commune: neque adeo

quidquam capiti huic xx, cum antecedentibus, quæ mille annorum interstitio distant.

At forte supererit in Paulo (*II Thess.* II) aliquid præsidii, obtinebitque Verenfelsius, ut ille iniquus sit Papa Romanus (298). Ipse quidem in Gregorio VII, « qui fastum aliaque pontificatus scelera in supremum vestigium perduxit (299), » tam purum putumque Antichristum intueri se putat, ac si oculis cerneret. Miseret me sectæ quæ tales invehat visus. Ubi enim ergo illud : *Quem Dominus Jesus interficiet spiritu oris sui, et destruet illustratione adventus sui?* (*II Thess.* II, 8.) Impii ac scelesti hominis characteres separari non possunt. Quicunque erit ille scelestus qui sese efferat adversus omne quod dicitur Deus (*Ibid.*4), hunc et signa et prodigia, et Christo adveniente promptus interitus consequantur necesse est. At non id factum est. Gregorius VII, ejusque successores, Verenfelsio manifestarius, nec dubius Antichristus, ingressi sunt viam universæ carnis, nullo memorabili eventu, necdum advenit Christus qui sua eos præsentia contereret.

Dices : Erit aliquis in fine mundi pessimus Pontifex, qui ita conteratur. Rogamus : De illo Pontifice vota profers, an argumenta? Quis enim tibi divinanti credet? Certe, utcunque ista contingent, tunc ego aio, verum futurum Antichristum, cui totus character, tota Antichristi forma conveniat.

Ad eum autem characterem formamque pertinet, illud etiam individuum et singulare supplicium quo perimitur adventante Christo : quale supplicium, nonnisi uni homini singulari competit, cum Christi sit unus ac singularis adventus.

Non me fugit protestantes quosdam, ipsumque adeo Verenfelsium (300), non nihil litigare de illa voce Pauli, *quem Dominus Jesus Christus interficiet* (ἀναλώσει) *spiritu oris sui, et destruet illustri adventu suo.* Sed qui ἄλωσιν intelligunt, de voce ἀναλώσει ex eadem radice dubitare non possunt; sit ergo ἄλωσις, *excidium*, sit etiam ἀναλώσει, *perdet*, *exscindet*, *destruet*; nec separentur quæ Paulus conjuncta esse voluit, idemque omnino sit, quem et confectum halitu, et Christo adventante ac præsente abolitum esse constiterit. Cætera Verenfelsius relinquat Molinæis, et aliis quos toties confutatos hic appellare nolo.

ART. XXXIII. — De voce Antichristi.

Omnes confitentur a Paulo nomine *adversarii* (*II Thess.* II, 4 seq.), et iniqui et seductoris intellectum Antichristum illum in fine mundi adventurum, et clara præsentia Domini destruendum. Cæterum ut Antichristi nomen, ita propriam seductionem ejus a solo Joanne proditam constat, ut quicunque futurus sit Antichristus, sive verus, sive figuratus, ab eo negatum iri Joannis Evangelium de Verbo carne facto certum omnino sit. De voce *Antichristus*, clarum illud : *Filioli, novissima hora est, et sicut audistis quod Antichristus venit, et nunc Antichristi multi facti sunt, unde scimus quia novissima hora est.* (*I Joan.* II, 18.) Novissimam horam ex consuetudine Novi Testamenti, appellat illud omne spatium, quod inter utrumque Christi adventum intererit, eo quod incertum sit in illa intercapedine, qua hora Dominus furis instar adveniet. Rursus : *Quis est mendax, nisi is qui negat quia Jesus est Christus? Hic est Antichristus qui negat Patrem et Filium.* (*Ibid.*, 22.) Is ergo Antichristus, qui negat Jesum Christum verum esse Dei Filium : unde postea : *Omnis spiritus qui confitetur Jesum Christum* (altiore loco natum), inde *in carne venisse, ex Deo est; et omnis spiritus* qui non id confitetur *Antichristus est, de quo audistis quoniam venit, et nunc jam in mundo est.* (*Ibid.*, IV, 2, 3.) Quo loco occurrit illa apud Vulgatam vetustissima lectio : *Omnis spiritus qui solvit Jesum,* qui personam ejus dividit ac Filium hominis secernit a Filio Dei, *Antichristus est.* (*Ibid.*3) Ergo Antichristi multi. Alii in figura, alii in veritate; *et multi seductores exierunt in mundum, qui non confitentur Jesum Christum venisse in carnem.* (*II Joan.* 7.) Sed nullus Antichristus, sive figurate, sive proprie, qui non prius id neget, et abroget incarnationis fidem. Qua in re, non alia precise *hic est seductor et Antichristus.* (*Ibid.*) Hæc ergo præcipua est hujus seductio; et hoc est testimonium Joannis, a quo primo vocem Antichristi vimque ejus perdidiscimus.

ART. XXXIV. — Quod ille adversarius apud Paulum *II. Thess.* II sit persona singularis, et quod pseudo-propheta Joannis sit persona mystica ex ipso contextu : cap. XIII, 2; XVI, 13; XIX, 20; XX, 10.

Hic tantum postulamus legi diligenter utriusque Apostoli textum. Apud Paulum (*II Thess.* II, 3, 8), ubique ingeminatur articulus; ille homo peccati, ille adversarius, ille perditus, ille nequam, statim ostendunt in certo quodam viro singularem impietatem, eique congruens singulare supplicium. At e contra pseudo-propheta Joannis statim atque apparet, *bestia* nominatur; quæ est procul dubio persona mystica, seu quoddam imperii genus philosophicum ac magicum, quo primæ bestiæ idololatriæ regnatricis et persecutricis imperium sustentetur. Quam autem formam primum induerit, eam retineri promptum.

Favet textus his verbis : *Apprehensa est bestia et cum ea pseudo-propheta : vivi missi sunt hi duo in stagnum ignis ardentis.* (*Apoc.* XIX, 20.) *Hi duo* non personæ singulares : non enim id bestiæ, sive imperio Romano persequenti sanctos convenire potest; nec magis pseudo-prophetæ alteri, bestiæ venienti auxilio : sed duas personas mysticas, reges persecutores, philosophos seductores, nihil

(298) Cap. I, § 25.
(299) *Ibid.*, § 1, 17, 25.
(300) Cap. I, § 12.

repugnat simul missos in stagnum ignis ardentis; atque ita de personis mysticis igne demersis expedita res est. At contra in Pauli adversario, subitanea destructio, Christo adveniente, non nisi singularem atque individuam personam denotat, ut dictum est.

ART. XXXV. — De regno Christi cum beatis animabus per mille annos: ad cap. XX, 4.

*Et vidi sedes, et sederunt super eas, et judicium datum est illis, et animas decollatorum propter testimonium Jesu et propter verbum Dei, et qui non adoraverunt bestiam, neque imaginem ejus, nec acceperunt characterem ejus in frontibus aut in manibus suis; et vixerunt, et regnaverunt cum Christo mille annis.* (*Apoc.* XX, 4.) Si hic ageretur tantum de cœlesti gloria et regno, illud imperium sempiternum diceretur, non autem ad mille annos. Cum ergo dicitur beatas animas cum Christo regnaturas, profecto intelligendum est de illo regno, sive de gloria sanctarum animarum in Ecclesia Christi usque ad sæculi finem, ante resurrectionem ultimam.

Tria autem hic notanda sunt. Primo agi de animabus sejunctis a corpore, ne quid suspicemur de millenariorum errore. Secundo agi de passis sub bestia, hoc est in persecutione Romana; sic quorum Apostolus tormenta viderat, eorum prædicat gloriam. Tertio, eam gloriam illis attributam, ut cum Christo sedeant, ut cum Christo judicent.

Placuit autem Christo ut id explicaret distinctius his verbis : *Qui vicerit, dabo illi potestatem super gentes; et reget eas in virga ferrea, sicut et ego accepi a Patre meo.*(*Apoc.* II, 26 seq.) Qua voce victores, sive martyres, Christi assessores facti, in gentes ipsis a Christo subditas summum imperium exerceant. Jam rogamus protestantes, ut enarrare dignentur quid hic Joannes eventurum martyribus prædixerit : nos autem martyrum gloriam et judiciariam potestatem memoravimus in Commentario nostro (301), et hic recensitis aliqua ex parte martyrum miraculis, quibus vel maxime, Romana persecutione finita, universæ Ecclesiæ personabant.

Hujus autem pulcherrimi eventus testes adhibuimus, non vulgares, aut obscuros homines, sed quotquot exstiterunt sanctissimos Patres, Basilium, Gregorios, Ambrosium, Chrysostomum, Hieronymum, Augustinum, et reliquos, exceptione nulla, quarto, quinto et secutis sæculis memoratissimos, pietateque et doctrina commendatissimos.

Protestantes autem quid habent memorandum de martyrum cum Christo judiciis, cum et illud nimis misere metuant, ne aliquid rerum sub sole gestarum reveletur sanctis animabus, licet divina de se lata judicia canituris (*Apoc.* XVIII, 20; XIX, 1, 2, 3), nedum in aliquam eorum partem veniant.

Non ita Joannes : cum videat *animas interfectorum* sub altari in Christo positas de dilata sanguinis sui ultione conquerentes, doceri interim de eadem vindicta in breve tempus differenda, deque exspectandis fratribus. (*Apoc.* VI, 9, 10, 11.) Favet ipse Christus his verbis : *Deus autem non faciet vindictam electorum suorum clamantium ad se die ac nocte, et patientiam habebit in illis? Amen dico vobis, quia cito faciet vindictam illorum.* (*Luc.* XVIII, 7, 8.) Quod quidem recidit illud Joannis : *Ut requiescerent modicum tempus.* (*Apoc.* VI, 11.) Quis ergo non metuat martyres, ad quorum velut arbitria ac preces Christo jubente et inspirante conceptas, ultio suspendatur, aut etiam immutetur? Præclare Augustinus : « Hæc est illa plena pietatis ac misericordiæ vindicta martyrum adversus regnum peccati, quo regnante tanta perpessi sunt. » Hæc omnino judicia electorum Dei Christo assidentium, et cum ipso judicantium totis mille annis, id est procul dubio ad sæculi finem.

Horum potestatem et regnum sub Christo Gregorius Nazianzenus Juliano imperatori exprobrabat his verbis (302) : « Non tu victimas pro Christo cæsas, nec magnos pugiles extimuisti, Joannem Baptistam, Petrum, Paulum, Jacobum, Stephanum, Andream, Theclam, alios, qui et ante et post illos pro veritate, cum ferro, belluisque ac tyrannis decertarunt, tanquam in alienis corporibus; imo tanquam nullis jam corporibus; quorum nominibus præclari honores, festaque constituta sunt; a quibus dæmones propelluntur, morbi curantur : quorum sunt apparitiones; quorum prædictiones; quorum corpora idem possunt ac beatæ animæ; quorum vel sola sanguinis gutta, atque exigua quamvis passionis signa, idem possunt quod corpora. Hæc non colis; his Herculem anteponis, » etc. Taceo reliqua in eadem oratione tertia. Similia passim occurrunt apud Chrysostomum et reliquos ejusdem ævi scriptores, quæ facile ostendant Julianum cum diis suis a martyribus Christi servis, imo potius ab ipso martyrum Deo victum, tam clara victoria, ut non possit negari nisi ab iis qui Christi gloriæ invideant.

Hæc igitur ut præsentia, ut certa, ut omnibus nota proponebant Juliano impietate cæcato. Nec negabat Julianus Petri et Pauli sepulcris jam inde ab apostolicis temporibus honores exhibitos (303); tantaque eorum fuit gloria, ut etiam captæ Urbi, non aliud asylum relictum fuerit quam Petri et Pauli basilicæ, ipso Verensfelsio referente (304); ut urbs persecutrix nullam aliam salutem invenerit, quam allatam ab iis quorum sanguinem fuderat.

Hæc igitur martyrum cum Christo gloria super terras a Joanne prospicitur, et persecutione finita tot testimoniis commendatur, ut negari non possit. Hæc monumenta regni sanctorum ab ipso Gratio bona fide agnoscuntur.

Hoc est verissimum Christi cum sanctis

(301) *Præf.*, n. 27.
(302) Orat. 3.

(303) Apud Cyril., l. X.
(304) Cap. 3, § 11.

regnum, usque ad finem sæculi duraturum. Neque enim ad alium quam ad Christum sese convertebant, qui hæc miracula conspexerunt. Aut Augustinus (305), cum apparerent temporibus suis apostolicarum signa virtutum ad Stephani memoriam, aliud a Christianis inclamatum refert quam illud : « Gloria Christo ! Christo laudes ! » cum profecto hæc opera, hæc miracula non alteri possint tribui, quam Christo pro quo Stephani sanguis effusus est.

(305) *De civitate Dei.*

(306) *Examen de l'Euchar.*, VI, sect. 7, p. 483.

# VII.

# TRAITÉ DE LA COMMUNION

## SOUS LES DEUX ESPÈCES.

### DIVISION DE CE DISCOURS EN DEUX PARTIES.

La question des deux espèces, quoi qu'en disent messieurs de la religion prétendue réformée, n'a qu'une difficulté apparente, qui peut être résolue par une pratique constante et perpétuelle de l'Eglise, et par des principes dont les prétendus réformés demeurent d'accord.

J'expliquerai dans ce discours, 1° cette pratique de l'Eglise; 2° ces principes sur lesquels elle est appuyée.

Ainsi la matière sera épuisée, puisqu'on verra d'un côté le fait constant, et que de l'autre on en verra les causes certaines.

## PREMIÈRE PARTIE.

### LA PRATIQUE ET LE SENTIMENT DE L'ÉGLISE DÈS LES PREMIERS SIÈCLES.

La pratique de l'Eglise, dès les premiers temps, est qu'on y communiait sous une ou sous deux espèces, sans qu'on se soit jamais avisé qu'il manquât quelque chose à la communion, lorsqu'on n'en prenait qu'une seule.

On n'a jamais seulement pensé que la grâce attachée au corps de Notre-Seigneur fût autre que celle qui était attachée à son sang. Il donna son corps avant que de donner son sang, et on peut même conclure des paroles de saint Luc et de saint Paul (*Luc.* XXII, 20 ; *I Cor.* XI, 25), qu'il donna son corps pendant le souper, et son sang après le souper : de sorte qu'il y eut un assez grand intervalle entre les deux actions. Suspendit-il l'effet que devait avoir son corps, jusqu'à ce que les apôtres eussent reçu son sang, ou si, dès qu'ils reçurent le corps, ils reçurent en même temps la grâce qui l'accompagne, c'est-à-dire celle d'être incorporé à Jésus-Christ, et nourri de sa substance ? C'est sans doute le dernier. Ainsi la réception du sang n'est pas nécessaire pour la grâce du sacrement, ni pour le fond du mystère : la substance en est tout entière sous une seule espèce ; et chacune des espèces, ni les deux ensemble, ne contiennent que le même fond de sanctification et de grâce.

Saint Paul suppose manifestement cette doctrine, lorsqu'il écrit que *celui qui mange ce pain ou boit le calice du Seigneur indignement est coupable du corps et du sang du Seigneur* (*I Cor.* XI, 27) : d'où il nous laisse à tirer cette conséquence que si, en recevant l'un ou l'autre indignement, on les profane tous deux ; en recevant dignement l'un des deux, on participe à la grâce de l'un et de l'autre.

A cela il n'y a point de réponse qu'en disant, comme font aussi les protestants, que la particule disjonctive *ou*, que l'Apôtre emploie dans le premier membre de ce texte, a la force de la conjonctive *et*, dont il se sert dans le second. C'est la seule réponse que donne à ce passage M. Jurieu, dans l'écrit qu'il vient de mettre au jour, sur la matière de l'Eucharistie (306) ; et il traite notre argument de chicane ridicule, mais sans fondement. Car, quand il aurait montré que ces particules se prennent quelquefois l'une pour l'autre, ici où saint Paul les emploie toutes deux si visiblement avec

dessein, en mettant *ou* dans la première partie de son discours, et réservant *et* pour la seconde, on ne peut s'empêcher de reconnaître que, par une distinction si marquée, il a voulu nous rendre attentifs à quelque vérité importante; et la vérité qu'il nous veut apprendre, c'est que si, après avoir pris dignement le pain sacré, on oubliait tellement la grâce reçue qu'on prît ensuite le sacré breuvage avec une intention criminelle, on ne serait pas seulement coupable du sang de Notre-Seigneur, mais encore de son corps. Ce qui ne peut avoir d'autre fondement que celui que nous posons, que l'une et l'autre partie de ce sacrement ont tellement le même fond de grâce, qu'on ne peut ni en profaner l'un sans profaner toutes les deux, ni aussi en recevoir saintement l'une des deux, sans participer à la sainteté et à la vertu de l'une et de l'autre.

C'est aussi pour cette raison que, dès l'origine du christianisme, on a cru qu'en quelque sorte que l'on communiât, ou sous une ou sous deux espèces, la communion avait toujours le même fond de vertu.

Quatre coutumes authentiques de l'ancienne Eglise démontrent cette vérité. On les verra si constantes, et les oppositions des ministres si contradictoires et si vaines, qu'un aveu (j'oserai le dire) ne rendrait pas ces coutumes plus incontestables.

Je trouve donc la réception d'une seule espèce dans la communion des malades, dans la communion des enfants, dans la communion domestique qui se faisait autrefois, lorsque les fidèles emportaient l'Eucharistie pour communier dans leur maison; et enfin, ce qui sera le plus surprenant pour nos réformés, dans la communion publique et solennelle de l'Eglise. Ces faits importants et décisifs ont été souvent traités, je le confesse : mais peut-être n'a-t-on pas assez examiné toutes les vaines subtilités des ministres. Dieu nous aidera par sa grâce à le faire, de manière que non-seulement les antiquités soient éclaircies, mais encore que le triomphe de la vérité soit manifeste.

Le premier fait que je pose, c'est qu'on communiait ordinairement les malades sous la seule espèce du pain. On ne pouvait pas réserver ni assez longtemps, ni si aisément l'espèce du vin, qui est trop altérée, Jésus-Christ n'ayant pas voulu qu'il parût rien d'extraordinaire dans ce mystère de foi. Elle était aussi trop sujette à être versée, surtout quand il a fallu la porter à plusieurs personnes, et dans des lieux éloignés, et avec peu de commodité durant les temps de persécution. L'Eglise voulait tout ensemble et faciliter la communion des malades, et éviter le péril de cette effusion qu'on n'a jamais vu sans horreur dans tous les temps, comme la suite le fera paraître.

L'exemple de Sérapion, rapporté dans l'Histoire ecclésiastique (307), fait voir clairement ce qu'on pratiquait à l'égard des malades. Il était en pénitence; mais comme la loi voulait qu'on donnât l'eucharistie aux pénitents quand ils seraient en péril de leur vie, Sérapion, se trouvant en cet état, envoya demander ce saint viatique : « Le prêtre, qui ne put le porter lui-même, donna à un jeune garçon une petite parcelle de l'Eucharistie, qu'il lui ordonna de tremper, et de la mettre ainsi dans la bouche de ce vieillard. Le jeune homme, retourné dans la maison, trempa la parcelle de l'eucharistie, et en même temps la lit couler dans la bouche de Sérapion, qui, l'ayant avalée peu à peu, rendit incontinent l'esprit. » Quoiqu'il paraisse par ce récit que le prêtre n'eût envoyé à son pénitent que la partie de ce sacrement qui était solide, en ordonnant seulement au jeune homme qu'il envoyait de la détremper dans quelque liqueur avant que de la donner au malade, ce bon vieillard ne se plaignit pas qu'il lui manquât quelque chose : au contraire, ayant communié, il mourut en paix; et Dieu, qui le conservait miraculeusement jusqu'à ce qu'il eût reçu cette grâce, le délivra aussitôt après qu'il eut communié. Saint Denis, évêque d'Alexandrie, qui vivait au III^e siècle de l'Eglise, écrit cette histoire dans une lettre rapportée au long par Eusèbe de Césarée; et il l'écrit à un évêque célèbre, parlant de cette pratique comme d'une chose ordinaire : ce qui montre qu'elle était reçue et autorisée, et si sainte d'ailleurs, que Dieu daigna la confirmer par un effet visible de sa grâce.

Les protestants habiles et de bonne foi demeurent facilement d'accord qu'il ne s'agit que du pain sacré dans ce passage. M. Smith, prêtre protestant d'Angleterre, en est convenu dans un docte et judicieux traité qu'il a composé depuis quelques années sur l'état présent de l'Eglise grecque (308), et il reconnaît en même temps qu'on ne réservait que le pain sacré dans la communion domestique, qu'il regarde comme la source de la réserve qui s'en faisait pour les malades.

Mais M. de la Roque, ministre célèbre, qui a écrit l'histoire de l'Eucharistie, et M. du Bourdieu, ministre de Montpellier, qui depuis peu a dédié à M. Claude un traité sur le retranchement de la coupe, approuvé par le même M. Claude, et par un autre de ses confrères, n'ont pas la même sincérité. Ils voudraient bien nous persuader que ce pénitent reçut le saint Sacrement sous les deux espèces, et qu'on les mêla ensemble (309), comme il s'est souvent pratiqué, mais longtemps après ces premiers siècles, et comme il se pratique encore en Orient dans la communion ordinaire des fidèles. Mais, outre que ce mélange des deux espèces, si expressément séparées dans l'Evangile, est

(307) Euseb., l. vi, c. 44; edit. Val.

(308) Thom. Smith, *Epist. de Eccles. Græc. hod. stat.*, p. 107, 108; 2e ed. 150 et seq.

(309) *Hist. de l'Euchar.*, part. i, c. 12, p. 145; Du Bourd., *Deux réponses à deux traités sur le retranch. de la coupe*. Seconde rép., c. 22, p. 567.

venu tard dans les esprits, et ne paraît au plus tôt qu'au VII^e siècle, où encore il ne paraît, comme nous allons voir, que pour y être défendu, les paroles de saint Denis, évêque d'Alexandrie, ne souffrent pas l'explication de ces messieurs ; puisque le prêtre dont il y parle ne commande pas de mêler les deux espèces, mais de mouiller celle qu'il donne, c'est-à-dire, sans contestation, la partie solide qui, ayant été gardée plusieurs jours pour l'usage des malades, selon la coutume perpétuelle de l'Eglise, avait besoin d'être détrempée en quelque liqueur, pour entrer dans le gosier desséché d'un malade agonisant.

La même raison fait dire aux Pères du quatrième concile de Carthage, auquel saint Augustin a souscrit, qu'il faut faire couler l'Eucharistie dans la bouche d'un malade moribond : *Infundi ori ejus Eucharistiam* (310). Ce mot *faire couler*, *infundi*, ne marque pas le sang seul, comme on pourrait le soupçonner; car nous venons de voir, dans Eusèbe et dans l'histoire de Sérapion, qu'encore qu'on ne donnât que le pain sacré et la partie solide de l'Eucharistie, on appelait *la faire couler*, quand on la donnait détrempée dans une liqueur, pour la seule facilité du passage. Et Rufin, qui écrivait au temps du IV^e concile de Carthage, dans la version qu'il a faite d'Eusèbe, n'exprime pas autrement que ce concile la manière dont Sérapion fut communié, disant qu'on lui fit couler dans la bouche un peu de l'Eucharistie : *Parum Eucharistiæ infusum jussit seni præberi* (311), ce qui montre l'usage de ces premiers temps, et explique ce que c'était que cette infusion de l'Eucharistie.

Le seul intérêt de la vérité m'oblige à cette remarque, puisqu'au fond il importe peu à notre sujet qu'on ait donné aux malades ou le corps seul, ou le sang seul, et qu'enfin ce serait toujours communier sous une seule espèce. Car pour la distribution des deux espèces mêlées, je ne crains pas qu'il vienne en l'esprit d'un homme de bonne foi, pour peu qu'il sache l'antiquité, de la mettre en ces premiers temps, où il ne paraît nulle part qu'on en ait eu seulement l'idée. L'histoire de Sérapion nous fait assez voir qu'on ne portait aux malades, de chez les prêtres, que le pain sacré tout seul ; que c'était à la maison du malade qu'on le détrempait, pour faciliter le passage ; et qu'on était si éloigné de songer à le mêler dans le sang, qu'on employait une autre liqueur, une liqueur ordinaire prise à la maison du malade, pour le détremper. En effet, cette distribution du corps et du sang mêlés ne commence à se faire voir qu'au VII^e siècle dans le concile de Brague, où encore elle est défendue par un canon exprès (312). D'où il est aisé de comprendre combien est au-dessous, non seulement du III^e siècle et des temps de saint Denis d'Alexandrie, mais encore du IV^e et des temps du IV^e concile de Carthage, une coutume qui ne paraît la première fois qu'au VII^e siècle, trois ou quatre cents ans après, dans un canon qui l'improuve.

Nous verrons, en un autre lieu, combien on a eu de peine à laisser établir ce mélange, même aux X^e et XI^e siècles, surtout dans l'Eglise latine ; et ce sera un nouveau moyen de montrer combien peu on y pensait dans les premiers temps et dans le IV^e concile de Carthage : ce qui laisse pour indubitable que la communion qu'on y ordonne aux malades était sans difficulté sous une seule espèce, et même, comme celle de Sérapion, sous la seule espèce du pain.

Et on n'aura point de peine à le reconnaître, quand on songera comment saint Ambroise a communié à la mort dans le même temps. Nous avons la Vie de ce grand homme, que Paulin, son diacre et son secrétaire, confondu mal à propos par Erasme avec le grand saint Paulin, évêque de Nole, a écrite à la prière de saint Augustin, et qu'il lui dédie, où il raconte que saint Honorat, célèbre évêque de Verceil, qui était venu pour assister le saint à la mort, « durant le repos de la nuit, entendit par trois fois cette voix : Lève-toi, ne tarde pas, il va mourir. Il descendit, il lui présenta le corps de Notre-Seigneur ; et le saint ne l'eut pas plutôt reçu qu'il rendit l'esprit (313). » Qui ne voit qu'on nous représente ce grand homme comme un homme que Dieu prend soin de faire mourir dans un état où il n'avait plus rien à désirer, puisqu'il venait de recevoir le corps de son Seigneur? Mais, en même temps, qui ne croirait avoir bien communié en recevant la communion comme saint Ambroise fit en mourant ; comme la donna saint Honorat; comme on l'écrit à saint Augustin ; comme toute l'Eglise le vit, sans y rien trouver de nouveau ni d'extraordinaire?

La subtilité des protestants s'est épuisée sur ce passage. Le fameux George Calixte, le plus habile des luthériens de notre temps, et celui de nos adversaires qui a écrit le plus doctement contre nous sur les deux espèces, soutient que saint Ambroise les a reçues toutes deux (314) ; et pour répondre à Paulin, qui raconte seulement « qu'on lui présenta le corps, lequel il n'eut pas plutôt reçu, qu'il rendit l'esprit, » ce subtil ministre a eu recours à la figure grammaticale nommée synecdoche, où on met la partie pour le tout, sans se mettre seulement en peine de nous rapporter un exemple d'une locution semblable dans une semblable occasion. Etrange effet de la prévention ! On voit dans la communion de

(310) *Conc. Carth.* IV, c. 76, t. III *Conc.* ult. ed. Paris; LABB., t. II, col. 1206.

(311) *Hist. Eccles.* LIB.; RUF., init. lib. VI, cap. 34.

(312) *Conc. Brac.* IV, c. 2, LABB., t. VI, c. 565.

(313) PAUL., *Vit. S. Ambr.*, Oper. S. Ambr., t. II; App., col. 12.

(314) Georg. CALIXT., *Disp. contra comm. sub una spec.*, n. 62.

Sérapion un exemple assuré d'une seule espèce, sans que la réticence de la synecdoche y puisse être seulement soufferte, puisque saint Denis d'Alexandrie explique si précisément qu'on ne donna que le pain et la seule partie solide. On voit le même langage et la même chose dans un concile de Carthage, et on voit dans le même temps saint Ambroise communié, sans qu'il soit parlé d'autre chose que du corps. Bien plus, car je puis bien avancer ici ce que je démontrerai dans un moment, tous les siècles ne nous font voir que le corps, seul réservé pour la communion ordinaire des malades. Cependant on ne veut point se laisser toucher de cette suite, et on préfère une synecdoche dont on n'allègue aucun exemple, à tant d'exemples suivis. Quel aveuglement, ou quelle chicane!

Si ces messieurs voulaient agir de bonne foi, et ne songeaient pas plutôt à échapper qu'à instruire, ils verraient qu'il ne suffit pas d'alléguer en l'air la figure synecdoche, et de dire qu'il est ordinaire, à la faveur de cette figure, d'exprimer le tout par la partie. On élude tout par ces moyens, et on ne laisse plus rien de certain dans le langage. Il faut en venir en particulier à la matière proposée, et au lieu dont il s'agit; examiner, par exemple, si la figure qu'on veut appliquer au récit de Paulin se trouve dans quelque récit semblable, et si elle convient en particulier au récit de cet historien. Calixte ne fait rien de tout cela, parce que tout cela n'eût servi qu'à le confondre.

Et d'abord, il est bien certain que la figure dont il parle n'est pas de celles qui ont passé dans le langage ordinaire, comme quand nous disons, manger ensemble, pour exprimer le festin entier et le manger avec le boire; ou comme les Hébreux nommaient le pain seul, pour exprimer en général toute nourriture. Il n'a pas passé de même dans le langage ecclésiastique, et dans l'usage commun, de nommer le corps seul pour exprimer le corps et le sang, puisqu'au contraire on trouvera dans les Pères, à toutes les pages, des passages où la distribution du corps et du sang est rapportée, en nommant expressément l'un et l'autre; et on peut tenir pour constant que c'est l'usage ordinaire.

Mais, sans nous fatiguer inutilement à rechercher les passages où les Pères peuvent les avoir nommés l'un sans l'autre, ni les raisons particulières qui peuvent les y avoir obligés, je dirai, en me renfermant dans les exemples dont il s'agit en ce lieu, que je n'ai jamais vu aucun récit où, en racontant la distribution du corps et du sang, ils n'aient exprimé que l'un des deux.

Que si je n'en ai remarqué aucun exemple, Calixte n'en a remarqué non plus que moi; et ce qui doit faire croire qu'il n'y en a point, c'est qu'un homme si soigneux de ramasser contre nous tout ce qu'il peut, n'en a pu trouver.

Je vois aussi M. du Bourdieu, qui a écrit depuis lui, et qui l'ayant si bien lu, puisqu'il le suit presque en tout, a dû suppléer à ce qui lui manque, nous dire (315), non pas à l'occasion de Paulin et de saint Ambroise, mais à l'occasion de Tertullien, que si ce Père, en parlant de la communion domestique, dont nous parlerons aussi en son lieu, n'a nommé que le corps et le pain sacré, sans nommer le sang ni le vin, c'est « qu'il exprime le tout par la partie, et qu'il n'y a rien de plus commun dans les livres et dans le langage ordinaire des hommes. » Mais je ne vois pas que dans la matière dont il s'agit, et dans le récit qu'on fait de la distribution de l'Eucharistie, il ait trouvé dans les Pères, non plus que Calixte, un seul exemple d'une locution qui, selon lui, devrait être si commune.

Voilà deux ministres dans le même embarras. Calixte trouve le corps seul nommé dans la communion d'un malade. M. du Bourdieu trouve la même chose dans la communion domestique. Nous ne nous en étonnons pas; c'est que nous croyons ces deux communions données avec le corps seul: ces ministres n'en veulent rien croire, tous deux se sauvent par la figure synecdoche; tous deux sont également destitués d'exemples en cas semblables: que reste-t-il, sinon de conclure que leur synecdoche est imaginaire, et en particulier que si Paulin ne nous parle que du corps seul dans la communion de saint Ambroise, c'est qu'en effet saint Ambroise n'a reçu que le corps seul, selon la coutume? S'il nous dit que ce grand homme expira aussitôt après l'avoir reçu, il ne faut point ici chercher de finesse, ni s'imaginer de figure; c'est la simple vérité du fait qui lui fait ainsi naturellement raconter ce qui se passa.

Mais, pour achever de convaincre ces ministres, supposons que leur synecdoche soit aussi commune en cas semblable, qu'elle y est rare, ou plutôt inouïe; voyons si elle convient au passage en question, et à l'histoire de saint Ambroise. Paulin dit: « Que saint Honorat s'étant retiré pour le repos de la nuit, une voix du ciel l'avertit que son malade allait expirer: qu'il descendit à l'instant, lui présenta le corps de Notre-Seigneur, et que le saint rendit l'âme incontinent après qu'il l'eut reçu. » Comment n'a-t-il pas dit plutôt qu'il mourut incontinent après qu'il eut reçu le sang précieux, si la chose était en effet arrivée de cette sorte? S'il est aussi ordinaire que le veut Calixte de n'exprimer que le corps pour signifier la réception du corps et du sang par cette figure, qui fait mettre la partie pour le tout, il est aussi naturel que, par la même raison et par la même figure, on trouve quelquefois le sang tout seul pour exprimer la réception de l'une et de l'autre espèce. Mais si jamais cela a dû arriver, ç'a été principalement à l'occasion de cette communion de saint Ambroise, et du récit

(315) Du Bourd., c. 17, p. 317.

que Paulin nous en a laissé. Puisqu'il nous voulait montrer la réception de l'Eucharistie si promptement suivie de la mort du saint, et représenter ce grand homme mourant comme un autre Moïse dans le baiser du Seigneur; s'il eût eu à abréger son discours, il aurait dû l'abréger en finissant par l'endroit par où eût fini la vie du saint évêque, c'est-à-dire par la réception du sang, qui est toujours la dernière; d'autant plus que celle-là supposait l'autre, et que c'eût été en effet incontinent après celle-là que le saint eût rendu à Dieu son âme bienheureuse. Rien n'eût tant frappé le sens; rien ne se fût plus fortement imprimé dans la mémoire: rien ne fût plus tôt venu dans la pensée; et rien par conséquent n'eût coulé plus naturellement dans le discours. Si donc on ne trouve dans l'histoire nulle mention du sang, c'est qu'en effet saint Ambroise ne le reçut pas.

Calixte s'est bien douté que le récit de Paulin porterait naturellement cette idée dans les esprits (316), et c'est pourquoi il ajoute qu'il se peut bien faire qu'on eût apporté au saint le sang précieux avec le corps, comme également nécessaire; mais que saint Ambroise, prévenu de la mort, n'eut pas le temps de le recevoir. Malheureux refuge d'une cause déplorée! Si Paulin avait eu cette idée, au lieu de nous faire voir son saint évêque comme un homme qui, par un soin spécial de la divine Providence, est mort avec tous les biens qu'un Chrétien pouvait désirer, il aurait marqué au contraire par quelque mot, que, malgré l'avertissement céleste et la diligence extrême de saint Honorat, une mort précipitée avait privé le saint malade du sang de son Maître, et d'une partie si essentielle de son sacrement. Mais on n'avait point ces idées durant ces temps, et les saints croyaient tout donner et tout recevoir dans le corps seul.

Ainsi les deux Réponses de Calixte sont également vaines. Aussi M. du Bourdieu, son grand sectateur, n'a-t-il osé exprimer ni l'une ni l'autre; et dans l'embarras où le jetait un témoignage si précis, il tâche de se sauver, en répondant seulement que *saint Ambroise reçut la communion comme il put* (317); ne songeant pas qu'il venait de dire qu'on avait donné les deux espèces à Sérapion, et qu'il n'eût pas été plus difficile de les donner à saint Ambroise, si c'eût été la coutume; outre que si on les eût crues inséparables, comme le prétend ce ministre avec tous ceux de sa religion, il est clair qu'on se serait plutôt résolu à n'en donner aucune des deux, qu'à n'en donner qu'une seule. Aussi toutes les réponses des ministres se tournent contre eux; et M. du Bourdieu ne peut nous combattre sans se combattre lui-même.

Il a néanmoins trouvé un autre expédient pour affaiblir l'autorité de ce passage, et il ne craint pas d'écrire dans un siècle si éclairé, « qu'avant cet exemple de saint Ambroise, on ne trouve aucune trace de la communion des malades dans les ouvrages des anciens (318). » Le témoignage de saint Justin, qui dit dans sa seconde *Apologie*, qu'on portait l'Eucharistie aux absents, ne le touche pas; car saint Justin, dit-il (319), n'a pas spécifié expressément les malades, comme si leur maladie eût été une raison de les priver de cette commune consolation, et non pas un nouveau motif de la leur donner. Mais que sera-ce de l'exemple de Sérapion? N'est-il pas dit assez clairement qu'il était malade et moribond? Il est vrai; mais c'est « qu'il était de ceux qui avaient sacrifié aux idoles, et qu'il était dans le rang des pénitents (320). » Il faut avoir été idolâtre pour mériter de recevoir l'Eucharistie en mourant; et les fidèles, qui jamais pendant tout le cours de leur vie ne se sont exclus par aucun crime de la participation de ce sacrement, en seront exclus à la mort, où ils ont le plus de besoin d'un tel secours. Et là-dessus un homme s'étourdit lui-même, et croit avoir fait un docte travail quand il entasse, comme ce ministre, des exemples de morts racontées, où il n'est point parlé de communion, sans songer qu'en ces descriptions, ce qu'il y a de plus commun, c'est souvent ce qu'on omet le plus tôt, et qu'apparemment nous ne saurions pas, par le témoignage exprès de Paulin, que son évêque avait communié, si cet écrivain n'avait voulu nous marquer le soin particulier que Dieu prit de lui procurer cette grâce.

Mais ce ministre ignore-t-il qu'en ces occasions un seul témoignage positif renverse toute la machine de ces arguments négatifs qu'on bâtit avec tant d'effort sur rien? et peut-il n'avoir pas vu que le seul exemple de saint Ambroise nous montre une coutume établie, puisque, dès que saint Honorat apprit que ce grand homme allait mourir, il entendit, sans qu'il eût besoin qu'on lui parlât de l'Eucharistie, qu'il était temps de la porter à ce saint malade? N'importe, les ministres veulent qu'on doute de cette coutume, afin de donner quelque air de singularité et de nouveauté à une communion trop clairement donnée à un saint et par un saint sous une espèce. Et que dirons-nous de Calixte, qui fait ici l'étonné « de ce que nous osons compter saint Ambroise parmi ceux qui ont communié sous une espèce en mourant (321)? » N'est-ce pas en effet une hardiesse inouïe de le dire après un grave historien, qui a été témoin oculaire de ce qu'il écrit, et qui envoie son histoire à saint Augustin, après l'avoir faite à sa prière? Mais c'est qu'il faut pouvoir dire qu'on a répondu : et quand on n'en peut

(316) Du Bourd., ch. 17, p. 317
(317) *Ibid.*, *Rép.*, c. 25, p. 378.
(318) *Ibid.*
(319) *Ibid.*, p. 382.
(320) *Ibid.*, p. 385.
(321) Calixt., p. 162.

plus, c'est alors qu'il faut montrer le plus de confiance.

Enfin, sans tant de discours, on ne reconnaît dans Paulin que l'usage commun de l'Église, où l'on ne parle partout que du corps, quand il s'agit de ce qu'on gardait pour les malades. Le IIe concile de Tours, célébré en l'an 567, ordonne qu'on place le corps de Notre-Seigneur sur l'autel, non dans le rang des images, *non in imaginario ordine*; mais sous la figure de la croix, *sub crucis titulo* (322). Il y avait, en passant, des images autour des autels; et il y avait une croix, dès ces premiers siècles : c'était sous cette figure qu'on réservait le corps de Notre-Seigneur, mais le corps seul; et c'est pourquoi Grégoire de Tours, évêque de cette Église, dans le même temps que ce concile a été tenu, nous parle de « certains vaisseaux en forme de tours, où l'on réservait le ministère du corps de Notre-Seigneur (323), *ministerium corporis Christi* (324), » c'est-à-dire ce qui y servait, « et qu'on mettait sur l'autel dans le temps du sacrifice, » afin de renouveler les hosties que l'on gardait dans ces vaisseaux pour les malades.

Par l'ordonnance d'Hincmar, célèbre archevêque de Reims, qui vivait au IXe siècle, on doit « avoir une boîte où se conserve dûment l'oblation sacrée pour le viatique des malades (325) : » et la boîte et le mot même d'*oblation sacrée*, à qui entend le langage ecclésiastique, montre assez qu'il ne s'agissait que du corps qu'on exprime ordinairement par ce nom, ou par celui de communion, ou simplement par celui de l'Eucharistie. Le sang était exprimé, ou par son nom naturel, ou par celui de calice.

On trouve dans le même temps un décret de Léon IV, où après avoir parlé du corps et du sang pour la communion ordinaire des fidèles, quand il s'agit des malades, il ne parle plus que de la boîte où le corps de Notre-Seigneur était réservé pour leur viatique (326). »

Cette ordonnance est répétée au siècle suivant, par le célèbre Rathier, évêque de Vérone (327); et quelque temps après, sous le roi Robert, un concile d'Orléans parle des cendres d'un enfant brûlé, que des hérétiques abominables gardaient « avec autant de vénération que la piété chrétienne en a dans la coutume de conserver le corps de Notre-Seigneur pour le viatique des mourants (328). » On trouve encore ici le corps et le sang exprimés dans la communion ordinaire des fidèles, et le corps seul pour celle des malades.

A toutes ces autorités, il faut joindre celle de l'*Ordre romain* (329), qui n'est pas petite, puisque c'est l'ancien cérémonial de l'Église romaine, cité et expliqué par des auteurs de huit à neuf cents ans. On y voit en deux endroits le pain consacré, partagé en trois parties, l'une qu'on distribuait au peuple; l'autre qu'on mettait dans le calice, non pour la communion du peuple, mais pour le prêtre seul, après qu'il avait pris séparément le pain sacré, comme nous faisons encore aujourd'hui; *et la troisième qu'on réservait sur l'autel.* C'était celle qu'on gardait pour les malades, qu'on appelait aussi pour cette raison *la part des mourants*, comme dit le Micrologue (330), auteur du XIe siècle, et qui était consacrée à l'honneur de Jésus-Christ enseveli, comme les deux autres représentaient sa conversation sur la terre, et sa résurrection. Ceux qui ont lu les anciens interprètes de cérémonies ecclésiastiques entendent ce langage et le mystère de ces saintes observances.

L'auteur de la Vie de saint Basile observe aussi que ce grand homme sépara le pain consacré en trois parties, dont il suspendit la troisième sur l'autel, dans une colombe d'or qu'il avait fait faire (331). Cette troisième partie du pain sacré qu'il y fit mettre, était visiblement celle qu'on réservait pour les malades; et ces colombes d'or pendues sur l'autel sont anciennes dans l'Église grecque, comme il paraît par un concile de Constantinople, tenu par Mennas, sous l'empire de Justinien (332). On voit aussi ces colombes parmi les Latins, à peu près dans le même temps : tous nos auteurs en font mention; et le Testament de Perpétuus, évêque de Tours, marque, parmi les vaisseaux et les instruments qu'on employait au sacrifice, une colombe d'argent qui servait à la réserve, *ad repositorium* (333).

Au reste, sans m'arrêter au nom d'Amphilochius, contemporain de saint Basile, auquel la Vie de ce saint est attribuée, je veux bien que le passage tiré de cette Vie ne

(322) *Conc. Turon.* II, c. 3, tom. I *Conc. Gall.*; LABB., t. V, c. 853.

(323) On lisait aussi dans la première édition : *où l'on réservait le mystère du corps de Notre-Seigneur, et qu'on mettait sur l'autel dans le temps du sacrifice;* sans doute comme l'objet de l'adoration publique. Dans la seconde édition de ce Traité, publiée en 1686, Bossuet changea ce passage, et le mit tel qu'on le lit ici. Il en avertit dans la *Revue de quelques ouvrages précédents*, imprimée à la suite du sixième Avertissement aux protestants. « On a aussi corrigé, » dit-il (dans la seconde édition), « un endroit de saint Grégoire de Tours, où l'on avait mis un *mystère*, au lieu de *ministère :* faute qui s'était glissée par le rapport du son de ces deux mots, sans que le sens parût altéré. » (*Ed. de Vers.*)

(324) GREG. TUR., *De glor. mart.*, l. I, c. 86.

(325) *Cap. Hincm.*, art. 7, tom. II *Conc. Gall.*; LABB., t. VIII.

(326) LEO IV hom., tom. VIII *Concil.*, col 34; *Spicil.*, t. II, p. 261.

(327) *Spicil.*, tom. II, p. 231; LABB., t. IX, col. 1268.

(328) *Gest. Conc. Aurel.*, *ibid.*, 673; LABB., *ib.*, col. 836 et seq.

(329) *Bib. PP. De div. off.*

(330) *Microlog.*, *De eccles. observ.*, 17, t. XVIII, maxim. 616.

(331) AMPHIL., *Vit. sanct. Basil.*

(332) *Concil. CP. sub Menna*, act. 5, t. V *Conc.*; LABB., c. 159.

(333) *Test. Perp.*, t. V *Spicil.*

vaille que pour le temps auquel cette histoire, quel qu'en puisse être l'auteur, a été écrite. Qu'on dise même, si l'on veut, que cet auteur donne à saint Basile ce qui se faisait au temps dans lequel cette Vie a été composée ; c'en est assez en tout cas pour confirmer (ce qui est certain d'ailleurs), que la coutume de ne réserver que la seule espèce du pain pour les malades est d'une grande antiquité dans l'Eglise grecque, puisque cette Vie de saint Basile se trouve déjà traduite en latin du temps de Charles le Chauve, et citée par Enée, évêque de Paris, célèbre en ce temps par sa piété et par sa doctrine, qui rapporte même l'endroit de cette Vie où il est parlé de ces colombes, et du sacrement de Notre-Seigneur, qu'on y tenait suspendu sur l'autel (334).

(335) Et afin que la tradition des premiers et des derniers siècles paraisse conforme en tout, comme on a vu dans les premiers siècles, dans l'histoire de Sérapion, et dans le concile de Carthage, qu'en communiant les malades sous la seule espèce du pain, on la détrempait en quelque liqueur : la même coutume paraît encore dans la suite.

On la voit dans les anciennes coutumes de Cluny, il y a plus de six cents ans (336). Il y a plus de cinq cents qu'elles ont été rédigées par saint Udalric, moine de cet ordre, sur des mémoires plus anciens ; et ce livre est cité sans aucun reproche dans l'*Histoire de l'Eucharistie*, du ministre de la Roque (337). Il est marqué, dans ce livre, que les religieux infirmes ne recevaient que le corps qu'on leur donnait trempé dans du vin non consacré. On y voit aussi une coupe, dans laquelle on le détrempait ; et c'est ainsi que les religieux du plus saint et du plus célèbre monastère qui fut au monde communiaient leurs malades. On peut juger par là de la coutume du reste de l'Eglise. En effet, on trouve partout cette même coupe, qu'on portait pour la communion des malades (338) ; mais qui ne sert qu'à leur donner le pain consacré, dans du vin qui ne l'était pas, pour faciliter le passage de cette viande céleste.

Les Grecs ont retenu cette tradition aussi bien que les Latins ; et comme leur coutume inviolable est de ne consacrer l'Eucharistie pour les malades qu'au seul jour du jeudi saint, ils mêlent l'espèce du pain toute desséchée pendant un si long temps, ou avec de l'eau, ou avec du vin consacré. Pour ce qui est du vin consacré, on voit bien qu'il ne se pourrait conserver si longtemps, surtout dans ces pays chauds ; de sorte que leur coutume, de ne consacrer pour les malades qu'à un seul jour de l'année, les oblige à les communier toujours sous une seule espèce, c'est-à-dire sous celle du pain, qu'ils n'ont pas de peine à garder, leur sacrifice en pain levé se conservant mieux que nos azymes, après le dessèchement dont nous venons de parler.

Il est vrai (car il ne faut rien dissimuler) qu'à présent ils font une croix avec le sang précieux, sur le pain sacré qu'ils réservent pour les malades. Mais outre que ce n'est pas donner à boire le sang de Notre-Seigneur, comme il est porté dans l'Evangile, ni marquer la séparation du corps et du sang, qui seule persuade à nos reformés la nécessité des deux espèces : on voit assez qu'au bout d'un an il ne reste rien d'une ou deux gouttes du sang précieux qu'on met sur le pain céleste, et qu'il ne demeure pour les malades qu'une seule espèce. A quoi il faut ajouter qu'après tout, cette coutume des Grecs, de mêler un peu de sang au sacré corps, dont on ne voit rien dans leurs anciens Pères, ni dans leurs anciens canons, est nouvelle parmi eux ; et nous aurons quelque occasion de le faire mieux paraître dans la suite.

Ceux qui nient tout pourront nier ces observances de l'Eglise grecque ; mais elles ne laissent pas d'être indubitables ; et on ne peut en disconvenir sans une insigne mauvaise foi, pour peu qu'on ait lu les Eucologes des Grecs, ou qu'on soit instruit de leurs rites.

Et pour l'Eglise latine, tout est plein dans les conciles des précautions nécessaires pour conserver le corps de Notre-Seigneur, pour le porter avec le respect et la bienséance convenables, et lui faire rendre par le peuple l'adoration qui lui est due. On parle aussi de la boîte et des linges où on le gardait, et du soin que les prêtres devaient avoir de renouveler les hosties tous les huit jours, en consumant les anciennes, avant que de boire la coupe sacrée : on marque même comme il faut brûler les hosties trop longtemps gardées, et en réserver les cendres sous l'autel (339) ; sans

(334) ÆNEAS, episc. Par., *Lib. adv. Græc.*, t. IV *Spicil.*, p. 80, 81.

(335) Lequeux et D. Déforis ont mal à propos rétabli dans le texte l'alinéa suivant, qu'on lit à cet endroit dans la première édition de ce traité :

« On peut rapporter à la même chose les ciboires marqués parmi les présents que Charlemagne fit à l'Eglise romaine (ANAST. Bibl., *Vit. Leon. III*) ; et toute l'antiquité est pleine d'exemples pareils. » Bossuet l'avait supprimé à dessein dans la seconde édition. *Voy.* ci-après, *la Tradition défendue sur la communion sous une espèce*, IIe part., ch. 20, où il avertit qu'il abandonne cette preuve, dont il avait cru d'abord pouvoir se servir. (*Ed. de Vers.*)

(336) ANT., *Consuetud. Cluniac.*, l. XVI, c. 38, t. IV *Spicil.*

(337) *Hist. Euchar.*, part. I, c. 16, p. 485.

(338) *Constit. Odon. Paris. episc.*, c. 5, art. 3, t. X *Conc. Labb.*, col. 1802 et seq. ; *Constit. episc. Anon.*, t. XI, c. 546 et seq. ; *Syn. Bajoc.*, cap. 77, *ibid.*, part. II, col. 1461.

(339) *Conc. sub Edg. reg.*, can. 38, t. IX *Conc.*, col. 685 ; *Conc. Bitur.*, c. 2, *ibid.*, col. 865 ; *Const. Odon. Paris. episc.*, t. X, col. 1802 ; *Const. episc. Anon.*, t. XI, col. 546 ; INNOC. IV, epist. 10, *ibid.*, col. 645 ; *Conc. Lambeth.*, c. 1, *ibid.*, col. 30 ; *Syn. Oxon.*, c. 4, *ibid.*, part. II, col. 2093 ; *Syn. Bajoc.*, c. 12, 77, col. 1452 et 1461 ; *Conc. Raven.* II, *ibid.*, col. 1582 ; *Rub.* VII ; *Conc. Vaur.*, c. 85, *ibid.*, col. 2009.

que, parmi tant d'observances, il soit jamais parlé, ni de fiole pour y conserver le sang précieux, ni d'aucunes précautions pour le garder, encore qu'il nous soit donné sous une espèce plus capable d'altération.

Il faut rapporter à la même chose un canon que tous les ministres nous objectent ; c'est un canon d'un concile de Tours, qui se trouve, non dans les volumes des conciles, mais dans Burchard et Ives de Chartres, compilateurs de canons du XI[e] siècle (340). Ce canon dit, comme les autres, que *l'oblation sacrée qui est réservée pour les malades*, c'est-à-dire l'espèce du pain, comme la suite le fait paraître, *doit être renouvelée tous les huit jours ;* mais il ajoute, ce qu'on ne trouve nulle part ailleurs en Occident, « qu'il la faut tremper dans le sang, afin de pouvoir dire véritablement qu'on donne le corps et le sang. »

Si ce canon nous embarrassait, nous pourrions dire avec Aubertin (341), ce qui est très-vrai, que « Burchard et Ives de Chartres ramassent beaucoup de choses sans choix et sans jugement, et nous donnent beaucoup de pièces sous le nom des anciens, qui n'en sont pas. » Mais pour agir en tout de bonne foi, il faut dire que ce canon, si exactement transcrit par ces auteurs, n'est pas faux, et dire aussi qu'il n'est pas de ceux qui ont été suivis, puisqu'on ne voit rien de semblable dans tous les autres.

Déjà ce canon, qui ne paraît que dans les compilations, n'a pas été fait beaucoup de temps auparavant ; et le seul mélange du corps et du sang montre assez combien il est au-dessous de la première antiquité. Mais, de quelque temps qu'il soit, il paraît qu'avant qu'il fût fait, la coutume était de nommer le corps et le sang, même en ne donnant que le corps ; et cela par l'union naturelle de la substance et de la grâce de l'un et de l'autre. On voit néanmoins que ce concile eut quelque scrupule de cette expression, et crut qu'en exprimant les deux espèces, il les fallait en quelque façon donner toutes deux. En effet, il est véritable qu'en un certain sens, pour pouvoir nommer le corps et le sang, il faut donner les deux espèces ; puisque le dessein naturel de cette expression est de dénoter ce que chacune d'elles contient en vertu de l'institution. Mais on m'avouera que c'était un faible secours pour la conservation des deux espèces, que de les mêler de cette sorte, pour les laisser dessécher durant huit jours ; et en tout cas, que cette partie du canon qui contient une coutume si particulière, ne peut préjudicier à tant de décrets, où non-seulement on ne voit rien d'approchant, mais encore où on voit tout le contraire.

Ce qui est très-assuré, c'est que ce canon fait voir qu'on ne croyait pas pouvoir aisément conserver le sacré breuvage en sa propre espèce, et qu'on s'attachait principalement à garder le pain sacré. Pour le surplus qui regarde le mélange, ce que nous avons dit pour les Grecs revient encore ; et toute la subtilité des ministres ne peut empêcher qu'il ne demeure toujours certain, pour ce canon, qu'on ne se croyait astreint ni à faire boire le communiant, ni à lui donner le sang séparé du corps, pour marquer la mort violente de Notre-Seigneur ; ni enfin à lui donner en effet aucune liqueur, puisque, après huit jours, on voit assez qu'il ne restait rien dans l'oblation, que de sec et de solide. Tellement que ce canon tant vanté par les ministres, sans rien faire contre nous, ne sert qu'à montrer la liberté que croyaient avoir les Eglises dans l'administration des espèces sacrées de l'Eucharistie.

Après toutes les remarques que nous avons faites, il doit passer pour constant, que ni les Grecs, ni les Latins, n'ont jamais cru que tout ce qui est écrit dans l'Evangile pour la communion des deux espèces, fût essentiel et expressément commandé ; et au contraire, qu'on a toujours cru, dès les premiers siècles, qu'une seule espèce était suffisante pour une légitime communion, puisque la coutume était de n'en garder et de n'en donner qu'une seule aux malades.

Il ne sert de rien d'objecter que souvent on leur portait les deux espèces, et même en général qu'on les portait aux absents. Saint Justin y est exprès (342), je le confesse ; mais pourquoi nous alléguer ces faits inutiles ? C'est autre chose qu'on nous ait porté, selon saint Justin, les deux espèces du sacrement *au même temps*, comme dit M. de la Roque (343), *qu'on l'avait célébré dans l'Eglise ;* autre chose qu'on les ait pu réserver aussi longtemps qu'il fallait pour les malades, et que ce fût la coutume de le faire, surtout dans un temps où la persécution ne permettait pas que les assemblées ecclésiastiques fussent fréquentes. Il faut dire la même chose de saint Exupère, évêque de Toulouse, dont saint Jérôme a écrit qu'après avoir vendu les riches vaisseaux de l'Eglise pour racheter les captifs et pour soulager les pauvres, « il portait le corps de Notre-Seigneur dans un panier, et le sang dans un vase de verre (344). » Il les portait, dit saint Jérôme ; mais il ne dit pas qu'il les gardât, qui est notre question : et j'avoue que lorsqu'on avait à communier les malades dans des circonstances où ils pussent commodément recevoir les deux espèces sans être aucunement altérées, on n'en faisait point de difficulté. Mais on n'est pas moins assuré, pour la commune déposition

(340) Burch., *Col. Can.*, lib. V, c. 9 ; Ivo, *Decr.*, part. II, c. 19.

(341) Aubert., *De Euch.*, lib. II, in *Exam. Pii*, p. 288.

(342) Just., *Ap.*, I, n. 65, p. 82 et seq.

(343) *Hist. de l'Euchar.*, part. I, chap. 15, pag. 176.

(344) Hier., epist. 4, nunc 95, *ad Rust. monac.*, t. IV, part. II, col. 777 et seq.

de tant de témoins, que, comme l'espèce du vin ne pouvait pas être aisément gardée, la communion ordinaire des malades se faisait comme celle de Sérapion, et comme celle de saint Ambroise, sous la seule espèce du pain.

En effet, nous lisons bien dans la Vie de Louis VI, appelé le Gros, écrite par Suger, abbé de Saint-Denis (345), que dans la dernière maladie de ce prince on lui porta le corps et le sang de Notre-Seigneur : mais nous voyons aussi que ce fidèle historien se croit obligé d'en rendre raison, et d'avertir « que ce fut en sortant de dire la Messe qu'on les apporta dévotement en procession dans la chambre du malade : » ce qui nous doit faire entendre de quelle sorte on en usait hors de ces occasions.

Mais ce qui met la chose hors de doute, c'est que M. de la Roque au fond convient avec nous du fait dont il s'agit (346). Il n'y a pas plus de difficulté à communier les malades sous la seule espèce du pain, que sous la seule espèce du vin, pratique que ce curieux observateur nous montre au XII<sup>e</sup> siècle dans le onzième concile de Tolède, canon 11 (347). Il en dit autant du XI<sup>e</sup> siècle et du Pape Paschal II, auquel il faut aussi permettre la même chose pour les petits enfants (348). Loin d'improuver ces pratiques, il prend soin de les défendre, et les excuse lui-même *sur une nécessité invincible*, comme si l'on ne pouvait pas détremper quelque parcelle du pain sacré, de manière qu'un malade, et même un enfant, la pût avaler presque aussi facilement que le vin. Mais c'est qu'il fallait trouver quelque défaite pour nous empêcher de conclure, de ses propres observations, que l'Eglise croyait avoir une pleine liberté de donner une espèce seule, sans préjudice de l'intégrité de la communion.

Voilà ce que nous trouvons sur la communion des malades dans la tradition de tous les siècles. Si quelques-unes des pratiques que j'ai observées sur le respect qu'on avait pour l'Eucharistie, étonnent nos réformés, et leur paraissent nouvelles, je m'engage à leur montrer bientôt en peu de mots (car la chose n'est pas difficile), que le fond en est ancien dans l'Eglise, ou plutôt qu'il n'y a jamais commencé. Mais à présent, pour ne point sortir de notre matière, il me suffit de leur faire voir, en comparant seulement les observances des premiers et des derniers siècles, une continuelle tradition de communier ordinairement les malades sous la seule espèce du pain; quoique l'Eglise toujours bonne à ses enfants, si elle eût cru les deux espèces nécessaires, les aurait plutôt fait consacrer extraordinairement dans la chambre du malade, comme on l'a en effet souvent pratiqué (349) : que de les priver de ce secours : au contraire, elle l'eût donné d'autant plus volontiers aux moribonds, qu'ils avaient à soutenir un plus grand combat, et qu'au moment de leur départ ils avaient le plus de besoin de leur viatique.

Au reste, je ne crois pas que messieurs de la religion prétendue réformée veuillent ici nous inquiéter sur l'altération des espèces, dont nous aurons souvent à parler dans ce discours. Les chicanes dont ils remplissent leurs livres sur ce point ne regardent pas notre question, mais celle de la présence réelle; d'où même, à parler de bonne foi, elles doivent être retranchées, il y a longtemps; étant clair, comme je l'ai déjà remarqué, que le Fils de Dieu, qui ne voulait faire dans ce mystère aucun miracle sensible, n'a pas dû se laisser forcer à découvrir, par quelque rencontre que ce fût, ce qu'il voulait expressément cacher à nos sens, ni par conséquent rien changer dans ce qui arrive ordinairement à la matière dont il lui a plu de se servir pour laisser son corps et son sang à ses fidèles.

Il n'y a personne de bon sens qui, avec un peu de réflexion, ne dût entrer de lui-même dans cette pensée, et en même temps demeurer d'accord que ces indécences prétendues, qu'on fait tant valoir contre nous, ne sont bonnes qu'à émouvoir le sens humain; mais qu'au fond elles sont trop au-dessous de la majesté de Jésus-Christ, pour arrêter le cours de ses desseins, et le désir qu'il a de s'unir à nous d'une façon particulière.

Il arrive si souvent dans ces matières, et surtout à nos réformés, de passer d'une question à une autre, que je me crois obligé de les renfermer dans notre question par cet avis. La même raison m'oblige aussi à les prier de ne tirer pas avantage de l'expression de pain et de vin qui reviendra si souvent, puisqu'ils savent que même en croyant, comme nous faisons, le changement de substance, il nous est autant permis de laisser aux choses changées leur premier nom, qu'il l'a été à Moïse d'appeler *verge* une verge devenue serpent (*Exod.* VII, 12), ou d'appeler *eau* une eau devenue sang (*Ibid.*, 21, 24), ou d'appeler *hommes* des anges qui le paraissaient (*Gen.* XVIII, 2, 16), pour ne point ici alléguer saint Jean, qui appelle le vin des noces de Cana *de l'eau faite vin.* (*Joan.* II, 9.) Il est naturel aux hommes, pour faciliter le discours, d'abréger les phrases, et de parler selon les apparences, sans qu'on puisse se prévaloir de ces manières de parler, et je ne crois pas que personne voulût objecter à un philosophe, défenseur du mouvement de la terre, qu'il renverse son hypothèse, quand il dit que le soleil se lève ou se couche.

(345) *Hist. Fr. script.*, t. IV.

(346) *Hist. Euch.*, part. I, chap. 12, pag. 150, 160.

(347) *Concil. Tol.*, XI, c. 11; LABB., tom. VI, col. 552.

(348) PASC. II, epist. 32 *ad Pont.*; LABB., t. X, col. 656.

(349) *Cap. Ahytonis Basil. episc. temp. Carr. Mag.*, c. 14, t. VI *Spicil.*

Après cette légère interruption, où le désir de procéder nettement m'a engagé, je retourne à ma matière, et aux faits que j'ai promis d'expliquer, pour montrer dans l'antiquité la communion sous une espèce.

Le second fait que j'avance est que, lorsqu'on donnait la communion aux petits enfants baptisés, on ne leur donnait dans les premiers temps, et même ordinairement dans tous les siècles suivants, que la seule espèce du vin. Saint Cyprien, qui a souffert le martyre au IIIe siècle, autorise cette pratique dans son traité *De lapsis* (350). Ce grand homme nous y présente, avec une gravité digne de lui, ce qui était arrivé dans l'Eglise, et en sa présence, à une petite fille à qui on avait fait prendre quelque parcelle trempée du pain offert aux idoles. Sa mère, qui n'en savait rien, ne laissa pas de la porter, selon la coutume, dans l'assemblée de l'Eglise. Mais Dieu, qui voulait montrer par un signe miraculeux combien on était indigne de la société de ses fidèles, après avoir participé à la table impure des démons, fit paraître dans cet enfant une agitation et un trouble extraordinaire « durant la prière : comme si, dit saint Cyprien, au défaut de la parole, elle se fût sentie pressée de déclarer par ce moyen, comme elle pouvait, le malheur où elle était tombée. » Cette agitation, qui ne cessa point durant toute la prière, s'augmenta à l'approche de l'Eucharistie, où Jésus-Christ était si présent. Car, poursuit saint Cyprien, « après les solennités accoutumées, le diacre, qui présentait aux fidèles la coupe sacrée, étant venu au rang de cet enfant, » Jésus-Christ qui sait se faire sentir à qui il lui plaît, fit ressentir à l'enfant à ce moment une terrible impression de sa majesté présente. « Elle détourna sa face, dit saint Cyprien, comme ne pouvant supporter une telle majesté; elle ferma la bouche, elle refusa le calice. » Mais après qu'on lui eut fait avaler par force quelques gouttes du précieux sang, « elle ne le put retenir, ajoute ce Père, dans des entrailles souillées; tant est grande la puissance et la majesté de Notre-Seigneur ! » Le corps de Jésus-Christ n'aurait pas dû faire de moindres effets; et saint Cyprien, qui nous représente avec tant de soin et tant de force tout ensemble le trouble de cet enfant durant toute la prière, ne nous marquant cette émotion extraordinaire que l'Eucharistie lui causa, qu'à l'approche et à la réception du sacré calice, sans dire un seul mot du corps, montre assez qu'en effet on ne lui offrit pas une nourriture peu convenable à son âge.

Ce n'est pas qu'on ne pût assez aisément faire avaler aux enfants le pain sacré en le détrempant, puisque même il paraît, dans cette histoire, que la petite fille dont il s'agit avait pris de cette manière du pain offert aux idoles. Mais loin que cela nous nuise, c'est au contraire ce qui fait voir combien on s'était persuadé qu'une seule espèce était suffisante, puisque n'y ayant en effet aucune impossibilité à donner le corps aux petits enfants, on se déterminait si aisément à ne leur donner que le sang. Il suffisait que le solide fût peu convenable à cet âge : et d'ailleurs comme on eût été obligé, pour faire avaler aux enfants le pain sacré, à le leur donner détrempé; en ces siècles, où nous avons vu qu'on ne songeait pas seulement au mélange des deux espèces, il leur eût fallu prendre une liqueur ordinaire avant la liqueur sacrée de Notre-Seigneur, contre la dignité d'un tel sacrement, qu'on a toujours cru dans l'Eglise *devoir entrer en nos corps avant toute autre nourriture* (351). On l'a, dis-je, toujours cru; et non-seulement du temps de saint Augustin, dont nous avons emprunté ce que nous venons de dire, mais du temps de saint Cyprien lui-même, comme il paraît dans sa lettre à Cécilius (352), et devant saint Cyprien, puisqu'on trouve dans Tertullien le pain sacré que les fidèles prenaient en secret avant toute autre nourriture (353); et en un mot, devant eux tous, puisque tous en parlent comme d'une chose établie. Cette considération, pour laquelle seule on ne donnait que le sang aux petits enfants, quelque forte qu'elle soit en elle-même, eût été vaine contre un commandement divin. On croyait donc très-certainement qu'il n'y avait point de commandement divin d'unir ensemble les deux espèces.

M. de la Roque voudrait pouvoir dire, sans néanmoins l'oser faire nettement, qu'on mêlait le corps au sang pour les enfants, et soupçonne *qu'on le pourrait recueillir des paroles de saint Cyprien* (354), quoiqu'il n'y ait pas, comme on voit, une syllabe qui tende à cela. Mais outre que la discipline du temps ne souffrait pas ce mélange, saint Cyprien ne parle que du sang : « C'est le sang qui ne put demeurer, dit-il, dans des entrailles souillées; » et la distribution du sacré calice, à laquelle seule cet enfant eut part, est trop clairement marquée, pour laisser le moindre lieu à la conjecture que M. de la Roque a voulu faire. Ainsi l'exemple est précis : la coutume de donner la communion aux petits enfants sous la seule espèce du vin ne peut être contestée; et le doute qu'on voudrait mettre sans aucun fondement dans les esprits, montre seulement l'embarras où l'on est jeté par la grande autorité de saint Cyprien et de l'Eglise de son temps.

Certainement M. de la Roque aurait agi de meilleure foi, s'il s'en était tenu à l'idée qui lui était venue naturellement. La première fois qu'il avait parlé du passage de saint Cyprien, il nous avait dit « qu'on fit couler par force dans la bouche de l'enfant

(350) Cypr., *De lapsis*, p. 189.
(351) Aug., epist. 118, nunc 54, *ad Januar.*, n. 8, t. II.
(352) Epist. 63, p. 106 et seq
(353) *Ad ux.*, lib. II, n. 5.
(354) *Hist. Euch.*, part. I, c. 12, p. 145.

quelque chose du sacré calice (355), » c'est-à-dire, sans difficulté, quelques gouttes du précieux sang pur et sans mélange, tel qu'on le présentait au reste du peuple, qui avait déjà reçu le corps. Et d'ailleurs nous venons de voir que ce ministre ne blâme pas le Pape Paschal II, qui, selon lui, permettait de communier les petits enfants sous la seule espèce du vin ; tant il a senti en sa conscience que cette pratique n'avait point de difficulté.

Quant à M. du Bourdieu, le passage de saint Cyprien avait aussi fait d'abord son effet dans son esprit ; et ce passage lui ayant été objecté par un Catholique, ce ministre était convenu naturellement dans une première réponse, qu'en effet on n'avait donné à cet enfant que le seul vin consacré (356). Il se sauvait, en disant que les anciens, qui croyaient la communion absolument nécessaire aux petits enfants, la leur donnaient *comme ils pouvaient;* que ce fut pour cette raison que le diacre de saint Cyprien, croyant cet enfant damné s'il mourait sans l'Eucharistie, « lui ouvrit par force la bouche pour y verser un peu de vin, et qu'un cas de nécessité, un cas singulier ne peut avoir le nom de coutume (357). » Que d'efforts pour éluder une chose claire ! Où sont ces raisons extraordinaires que le ministre a voulu ici s'imaginer ? Y a-t-il seulement un mot dans saint Cyprien qui marque le péril de l'enfant, comme le motif de lui donner la communion ? Ne paraît-il pas au contraire, par tout le discours, que le saint sacrement ne lui fut donné que parce que c'était la coutume de le donner à tous les enfants toutes les fois qu'on les apportait aux assemblées ? Pourquoi M. du Bourdieu veut-il deviner que cette petite fille n'avait jamais communié (358) ? N'était-elle pas baptisée ? N'était-ce pas la coutume de donner la communion avec le baptême, même aux enfants ? Que sert donc de parler ici de la crainte qu'on eut qu'elle ne fût damnée, manque d'avoir reçu l'Eucharistie, puisqu'on la lui avait déjà donnée en lui donnant le baptême ? Est-ce qu'on croyait aussi dans l'ancienne Eglise qu'il ne suffit pas au salut d'un enfant d'avoir communié une fois, et qu'il était damné si on ne lui réitérait la communion ? Quelles chimères inventent les hommes, plutôt que de céder à la vérité, et avouer leur erreur de bonne foi ! Mais à quel propos nous jeter ici sur la question de la nécessité de l'Eucharistie, et sur l'erreur où l'on veut que saint Cyprien ait été en ce point ? Quand il serait vrai que ce saint martyr et l'Eglise de son temps auraient cru la communion absolument nécessaire aux enfants, quel secours en tirerait M. du Bourdieu ? et qui ne voit au contraire, que si les deux espèces sont essentielles à la communion, comme le soutiennent les prétendus réformés, plus on croira la communion nécessaire aux petits enfants, moins on se dispensera de leur donner ces deux espèces ? M. du Bourdieu a bien senti cette conséquence, si contraire à sa prétention, et dans sa seconde réplique il a voulu deviner, quoique saint Cyprien n'en ait rien dit, et contre toute la suite de son discours, que cette petite fille, quand elle fut si cruellement et si miraculeusement tourmentée après la prise du sang, avait déjà reçu le corps sans qu'il lui en fût arrivé aucun mal : où en est-on quand on fait de telles répliques ?

Mais pourquoi disputer davantage ? il n'y a point de meilleure preuve ni de meilleur interprète de la coutume, que la coutume elle-même ; je veux dire que rien ne démontre plus qu'une coutume vient des premiers siècles, que lorsqu'on la voit naturellement durer jusqu'aux derniers. Celle de communier les petits enfants sous la seule espèce du vin, que nous voyons établie au IIIe siècle, et du temps de saint Cyprien, demeura toujours si commune, qu'on la trouve dans toute la suite. On la trouve au Ve ou VIe siècle, dans le livre de Jobius, où ce docte religieux, en racontant les trois sacrements qu'on donnait d'abord, dans un temps où le christianisme étant établi, on ne baptisait guère, non plus qu'à présent, que les enfants des fidèles, parle ainsi : *On nous baptise*, dit-il ; *après on nous oint*, c'est-à-dire on nous confirme, *et enfin on nous donne le sang précieux* (359). Il ne fait aucune mention du corps, parce qu'on ne le donnait point aux enfants. C'est pourquoi il prend grand soin, dans le même endroit, d'expliquer comment le sang peut être donné même avant le corps ; ce qui, n'ayant aucun lieu dans la communion des adultes, ne se trouvait que dans celle que les fidèles avaient tous reçue avec le sang tout seul dans leur enfance. Ainsi la coutume du IIIe siècle a déjà passé au VIe ; elle n'en demeure pas là, on la trouve jusqu'aux derniers temps, et encore à présent, dans l'Eglise grecque. Allatius, Catholique, et Thomas Smith, Anglais, prêtre protestant, le rapportent également tous deux, après un grand nombre d'auteurs (360), et il n'y a point de difficulté.

Il est vrai que M. Smith a varié dans sa seconde édition. Car on a eu peur en Angleterre d'autoriser un exemple dont nous nous servons pour établir la communion sous une espèce. M. Smith, après avoir remarqué dans sa préface l'avantage que nous en tirons (361), croit pouvoir nous l'ôter

(355) *Ibid.*, c. 11, p. 136 ; ch. 12, p. 150.
(356) Du Bourd., *Réponse* 1, p. 57 ; et *Répl.*, c. 20, p. 341.
(357) *Rép.* 1, p. 57 et ch. 20, p. 344.
(358) Ch. 20, p. 345.
(359) Jobius, *De Verb. incarn.*, l. III, c. 18 ; *Bibl. Phot.*, cod. 222.

(360) Allat., *Tract. de cons. utr. Eccles.*, *Annot. de comm. Oriental.* ; Thom. Smith, *Ep. de Eccles. Gr. stat. hod.*, p. 104, 1re édit. ; Hug. de S. Vict. *Erudit. theol.*, lib. I, cap. 20 ; *Bibl. PP. De div. Offic.*
(361) *Præf.*, 2e édit., init.

par deux ou trois témoignages assez faibles de Grecs fort récents, qui ont étudié en Angleterre, où qui y résident, et dont les écrits sont imprimés dans des villes protestantes.

Le dernier des témoignages qu'il allègue, est celui d'un archevêque de Samos, que nous avons trop vu en ce pays-ci, pour compter beaucoup sur sa capacité, non plus que sur sa bonne foi. Il est présentement établi à Londres; et M. Smith nous rapporte une lettre qu'il lui a écrite, où il dit, qu'après le baptême des enfants, le prêtre, « tenant le calice où est le sang avec le corps de notre Sauveur réduit en petites particules, y prend dans une petite cuiller une goutte de ce sang ainsi mêlé ; de sorte qu'il se trouve dans cette cuiller quelques miettes du pain consacré, ce qui suffit à l'enfant pour participer au corps de Notre-Seigneur. » M. Smith ajoute, que ces miettes sont si petites, « qu'on ne peut pas même les apercevoir à cause de leur petitesse, et qu'elles s'attachent à la cuiller, quelque peu qu'elle soit trempée dans cette sainte liqueur. » Voilà tout ce qu'on a pu tirer d'un Grec qu'on entretient à Londres, et de M. Smith, en faveur de la communion donnée sous les deux espèces aux enfants baptisés dans l'Église grecque : c'est qu'on leur donne le sang dans lequel le corps est mêlé, avec si peu de dessein de leur donner ce corps sacré, qu'on ne leur en donne « aucune partie de celles qu'on voit nager dans la liqueur sainte, et qu'on présente aux adultes, » comme dit M. Smith lui-même. On se contente de présumer qu'il s'attache à la cuiller de l'enfant *quelque particule insensible* du pain consacré : voilà ce qu'on appelle les communier sous les deux espèces. En vérité, M. Smith n'eût-il pas aussi bien fait de ne rien changer dans son livre ; et tout homme de bon sens ne croira-t-il pas s'en devoir tenir à ce qu'il a dit naturellement dans sa première édition, d'autant plus qu'on le voit conforme à l'ancienne tradition que nous avons exposée ?

Que si on trouve la communion des petits enfants sous la seule espèce du vin, dans l'Église grecque, on ne la trouve pas moins parmi les Latins. On la trouve, selon M. de la Roque, dans les décrets du Pape Paschal II, comme nous venons de le voir, c'est-à-dire dans le XI[e] siècle. On la trouve jusqu'au XII[e] siècle dans la même Église latine ; et Hugues de Saint-Victor, tant loué par saint Bernard, dit expressément que l'on ne donnait le saint Sacrement aux petits enfants baptisés, *que sous l'espèce du sang*, enseignant aussi dans la suite, *que sous chaque espèce on reçoit ensemble le corps et le sang* (362).

On voit la même doctrine, avec la même manière de communier les petits enfants, dans Guillaume de Champeaux, évêque de Châlons, intime ami du même saint Bernard. Le P. Mabillon, Bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, dont on ne peut non plus révoquer en doute la bonne foi que la capacité, a trouvé dans un ancien manuscrit un long passage de ce digne évêque, l'un des plus célèbres de son temps en piété et en doctrine, où il enseigne, « que qui reçoit une seule espèce, reçoit Jésus-Christ tout entier, parce que, poursuit-il, on ne le reçoit ni peu à peu, ni en partie ; mais on le reçoit tout entier sous une ou sous deux espèces : d'où vient qu'on ne donne que le seul calice aux enfants nouvellement baptisés, parce qu'ils ne peuvent prendre le pain ; mais ils n'en reçoivent pas moins Jésus-Christ tout entier dans le seul calice (363). »

Les ministres, embarrassés par ces pratiques, qu'on trouve établies sans aucune contradiction dans tous les siècles passés, nous jettent ordinairement sur des questions incidentes, pour nous détourner de la question principale (364). Ils exagèrent l'abus de la communion des petits enfants, car c'est ainsi qu'ils l'appellent, contre l'autorité de tous les siècles ; abus qu'ils disent fondé *sur la grande et dangereuse erreur* de la nécessité absolue de recevoir l'Eucharistie dans tous les âges (365), à peine de damnation éternelle, qui, selon eux, est l'erreur de saint Cyprien, de saint Augustin, du Pape saint Innocent, de saint Cyrille, de saint Chrysostome, de saint Césaire, évêque d'Arles ; et non-seulement *de plusieurs Pères*, mais encore *de plusieurs siècles*. O sainte antiquité, et Église des premiers siècles trop hardiment condamnée par les ministres, sans qu'il leur en revienne autre chose que le plaisir d'avoir fait croire à leurs peuples que l'Église pouvait tomber dans l'erreur, même dans ses plus beaux temps ! Car, au fond, que servait cette discussion à notre sujet ? L'ancienne Église croyait l'Eucharistie nécessaire aux petits enfants. Nous avons déjà montré que c'était une nouvelle raison de la donner sous les deux espèces, supposé que les deux espèces fussent de l'essence de ce sacrement. Pourquoi donc ne leur en donner qu'une seule ? et que peuvent dire ici ces ministres, si ce n'est qu'ils nous répondent que l'ancienne Église ajoutait à l'erreur de croire la communion absolument nécessaire au salut, celle de croire que la communion avait son effet entier sous une seule espèce ; et qu'à force de faire errer une antiquité si pure, on se veuille montrer soi-même visiblement dans l'erreur ?

Nous avons, Dieu merci, une doctrine qui ne nous oblige point à nous jeter dans de tels excès. Je pourrais aisément expliquer comment la grâce du sacrement de l'Eucha-

(362) Hug. de S. Vict., *Erud. th.*, l. III, c. 20.

(363) Ex lib. manuscript. qui dicitur *Panerists.* relat. in *Præf.*, sæc. III. *Bened.*, p. I, n. 75.

(364) Du Bourd., rép. 1, p. 56 et seq.; *Rép.*, ch. 20, 21.

(365) *Hist. Euch.*, part. I, chap. 11, pag. 136 et seq.

ristie est en effet nécessaire à tous les fidèles; comment l'Eucharistie et sa grâce est contenue en vertu dans le baptême; ce qu'opère dans les fidèles le droit sacré qu'ils y reçoivent sur le corps et sur le sang de Notre-Seigneur, et comment il appartient à la dispensation de l'Eglise de régler le temps d'exercer ce droit. Je pourrais faire voir encore sur ces fondements, que si quelques-uns, comme par exemple ce Guillaume, évêque de Châlons, rapporté si fidèlement par le P. Mabillon, semblent avoir cru la nécessité de l'Eucharistie, loin que cette opinion fût universelle, on la voit très-fortement combattue par d'autres auteurs du même temps, comme par Hugues de Saint-Victor, cité dans le livre de M. de la Roque (366), et par beaucoup d'autres. Je pourrais dire encore comme ces auteurs ont expliqué saint Augustin, après saint Fulgence (367), et montrer avec eux, par des passages exprès, et par toute la doctrine de ce Père, combien il est éloigné de l'erreur qu'on lui attribue. Mais j'ai dessein d'enseigner ici ce qu'il faut croire des deux espèces, et non pas d'embarrasser mes lecteurs de questions incidentes. Ainsi je n'y entre pas; et sans charger mon discours d'un examen inutile, je dirai en peu de mots la foi de l'Eglise.

L'Eglise a toujours cru et croit encore que les enfants sont capables de recevoir l'Eucharistie, aussi bien que le baptême, et ne trouve pas plus d'obstacle à leur communion dans ces paroles de saint Paul, *Qu'on s'éprouve et qu'on mange* (I *Cor.* XI, 28), qu'elle en trouve à leur baptême dans ces paroles de Notre-Seigneur, *Enseignez et baptisez.* (*Matth.* XXVIII, 19.) Mais comme elle sait que l'Eucharistie ne leur peut pas être absolument nécessaire pour le salut, après qu'ils ont reçu la pleine rémission de leurs péchés dans le baptême, elle croit que c'est une affaire de discipline de donner ou de ne donner pas la communion dans cet âge : c'est pourquoi, durant onze et douze cents ans, pour de bonnes raisons, elle l'a donnée; et pour d'autres bonnes raisons, elle a cessé depuis de la donner. Mais l'Eglise, qui se sentait libre à communier ou ne pas communier les enfants, ne peut jamais avoir cru qu'il lui fût libre de les communier d'une manière contraire à l'institution de Jésus-Christ, ni n'aurait jamais donné une seule espèce, si elle eût cru les deux espèces inséparables par leur institution.

En un mot, pour nous dégager tout d'un coup des discussions inutiles : quand l'Eglise a donné la communion aux petits enfants sous la seule espèce du vin, ou elle jugeait ce sacrement nécessaire à leur salut, ou non. Si elle ne le jugeait pas nécessaire, pourquoi se presser de le donner, pour le donner mal? Et si elle le jugeait nécessaire, c'est une nouvelle démonstration qu'elle croyait tout l'effet du sacrement renfermé sous une seule espèce.

Et pour montrer plus clairement qu'elle était dans cette créance, la même Eglise, qui donnait l'Eucharistie aux petits enfants sous la seule espèce du vin, dans un âge plus avancé, la leur donnait sans scrupule sous la seule espèce du pain. Personne n'ignore l'ancienne coutume de donner à des enfants innocents ce qui restait du corps de Notre-Seigneur après la communion des fidèles. Quelques Eglises brûlaient ces sacrés restes, et telle était la coutume de l'Eglise de Jérusalem, comme Hésychius, prêtre de cette Eglise, le rapporte (368). Jésus-Christ est également au-dessus de toute corruption; mais le sens humain demandait que, par respect pour ce sacrement, on employât celle qui offense le moins les sens; et on aimait mieux brûler ses sacrés restes que de les voir s'altérer d'une manière plus choquante en les gardant. Ce que l'Eglise de Jérusalem consumait par le feu, l'Eglise de Constantinople le donnait à consumer à de jeunes enfants, les regardant en cet âge, où la grâce du baptême était entière, comme ses vaisseaux les plus saints. Evagrius écrit, au VI[e] siècle, que c'était l'ancienne coutume de l'Eglise de Constantinople (369). M. de la Roque marque cette coutume, et nous fait voir dans le même temps la même pratique en France, où un concile ordonna que « les restes du sacrifice, après la Messe achevée, seraient donnés, arrosés de vin, le mercredi et le vendredi, à des enfants innocents, à qui on ordonnerait de jeûner pour les recevoir (370). » C'était sans doute le corps de Notre-Seigneur qu'ils recevaient comme les autres fidèles. Evagrius appelle ces restes *des particules du corps immaculé de Jésus-Christ notre Dieu* (371), et c'est ainsi que traduit M. de la Roque. Le même Evagrius raconte que cette communion préserva un enfant juif, qui avait communié de cette sorte avec les enfants des fidèles, de la fournaise brûlante où son père l'avait jeté, en haine de la communion qu'il avait reçue, Dieu ayant voulu confirmer par un miracle si éclatant cette communion sous une espèce. Personne ne s'est jamais avisé de dire qu'on ait mal fait de donner le corps sans le sang, ni qu'une telle communion fût défectueuse. Si l'usage en a été changé, ç'a été pour d'autres raisons, et de la même manière que d'autres choses de discipline ont été changées, sans condamner la pratique précédente. Ainsi cette coutume, bien qu'elle ait cessé d'être en usage dans l'Eglise, demeure dans les histoires et dans

(366) HUG. de S. Vict., *Erud. theol.*, l. I, c. 20; *Hist. Euch.*, part. I, c. 11, p. 139.

(367) FULG., *Epist. ad Ferr. Diac.*, c. 11, n. 24.

(368) HESYCH., *in Levit.*, l. II, 68.

(369) EVAGR., l. IV, c. 35.

(370) *An.* 585; *Conc. Mastic.*, II, c. 6, t. I *Conc. Gal.*: LAB., t. V, col. 982; *Hist. Euch.*, part. I, c. 16, p. 183.

(371) *Ibid.*, cap. 36.

les canons, en témoignages contre les protestants la communion des enfants est une claire conviction de leur erreur : les enfants à la mamelle communient sous la seule espèce du vin ; et les enfants plus avancés, sous celle du pain, concourant à faire voir, les uns et les autres, l'intégrité de la communion sous une espèce.

Le troisième fait est que les fidèles, après avoir communié dans l'Eglise et dans la sainte assemblée, emportaient avec eux l'Eucharistie pour communier tous les jours dans leur maison. On ne pouvait pas leur donner l'espèce du vin, parce qu'elle ne se serait pas conservée, surtout dans une aussi petite quantité qu'était celle dont on use dans les saints mystères, et il est certain aussi qu'on ne leur donnait que la seule espèce du pain. Tertullien, qui fait mention de cette coutume dans son livre *De la prière* (372), n'y parle que de *prendre et de réserver le corps de Notre Seigneur;* et il parle en un autre endroit (373) *du pain que les Chrétiens mangeaient à jeun en secret*, sans y ajouter autre chose. Saint Cyprien nous fait voir la même pratique dans son traité *De lapsis.* Cette coutume, commencée durant les persécutions, et lorsque les assemblées ecclésiastiques n'étaient pas libres, n'a pas laissé de durer pour d'autres raisons pendant la paix de l'Eglise. Nous apprenons de saint Basile que les solitaires ne communiaient pas d'une autre sorte *dans les déserts* où *ils n'avaient point de prêtres* (374). Et il est certain d'ailleurs que ces hommes merveilleux ne venant à l'Eglise tout au plus que dans les solennités principales, ils n'auraient pas pu conserver l'espèce du vin. Aussi n'est-il parlé dans saint Basile que *de ce qu'on mettait dans la main pour le porter à la bouche*, c'est-à-dire du pain consacré ; et c'est ce qu'on *avait la liberté de réserver*, comme dit le même Père : à quoi il ajoute, qu'il est indifférent *de recevoir dans sa maison un ou plusieurs morceaux*, se servant même d'un mot, qui constamment ne peut signifier *que la parcelle ou la portion* de quelque chose de solide; ce qui fait aussi qu'Aubertin ne l'entend que du pain sacré (375). Et encore que saint Basile fasse assez voir, tant par ces termes que par toute la suite de son discours, que les fidèles en ces occasions ne prenaient et ne réservaient que le corps seul, il décide que leur communion *n'était pas moins sainte ni moins parfaite dans leur maison que dans l'Eglise.* Il dit même que cette coutume était universelle par toute l'Egypte, et même à Alexandrie. M. de la Roque conclut très-bien d'un passage de saint Jérôme (376), qu'elle était aussi dans Rome, où, sans aller toujours à l'Eglise, *les fidèles recevaient tous les jours le corps de Notre-Seigneur dans leur maison*, à quoi ce Père ajoute : *N'est-ce pas le même Jésus-Christ qu'on reçoit dans la maison et dans l'Eglise?* pour montrer que l'une de ces communions n'est pas moins bonne ni moins parfaite que l'autre. Le même M. de la Roque demeure d'accord que les Chrétiens des premiers temps s'envoyaient l'Eucharistie les uns aux autres en signe de communion (377) ; comme en effet il paraît, par une lettre de saint Irénée (378), qu'on l'envoyait de Rome jusqu'en Asie ; et encore qu'ils la portaient avec eux dans leurs voyages de mer et de terre : ce qui confirme l'usage de l'espèce, qui seule se pouvait porter et seule se conserver si longtemps en si petite quantité. Témoin Satyre, frère de saint Ambroise, qui, au rapport de ce saint, quoiqu'il ne fût que catéchumène, obtint des fidèles, par la ferveur de sa foi, *ce divin sacrement, l'enveloppa dans un linge, et l'ayant lié autour de son cou se jeta dans la mer* avec ce précieux gage, par lequel aussi il fut sauvé (379). Je n'ai pas besoin de rapporter les autres passages où cette coutume est établie, puisque M. de la Roque la reconnaît, et nous dispense de la preuve. On voit même dans les passages qu'il cite comment on emportait l'oblation sainte ; et il paraît que c'était dans *un petit coffre ou dans un linge bien net* (380). Il trouve des vestiges de cette coutume au temps du Pape saint Hormisdas, c'est-à-dire au commencement du VI$^{e}$ siècle ; et il est vrai que sous ce Pape un bruit de persécution s'étant répandu mal à propos à Thessalonique, *on distribua l'Eucharistie à pleins paniers pour longtemps à tous les fidèles* (381). Ceux qui la distribuèrent ne sont pas blâmés de l'avoir donnée de cette sorte; mais d'avoir malicieusement effrayé le peuple par le bruit d'une persécution imaginaire.

En effet, il ne faut point regarder cette manière de communier dans la maison comme un abus, sous prétexte qu'on n'a pas continué cet usage : car dans les affaires de pure discipline, comme celle-ci, l'Eglise a des raisons pour défendre dans un temps ce qu'elle permet dans un autre. C'est durant les persécutions, c'est-à-dire dans les temps les plus saints, que cette coutume a été le plus en usage ; de sorte que la communion sous une espèce est autorisée par la pratique constante des meilleurs temps, et par l'exemple de tous les martyrs. Il est même constant qu'en ce temps on communiait plus souvent sous la seule espèce du

(372) Tert., *De orat.*, cap. 14.
(373) Lib. II *ad ux.*, n. 5.
(374) Basil., epist. 289, nunc 93, t. III.
(375) Aub., l. II, p. 442.
(376) Part. I, c. 14, p. 175 ; Hieron., *ad Pamm.* epist. 50, t. IV, part. II, col. 259.
(377) *Hist. Euchar.*, part. I, ch. 15, p. 176.
(378) Euseb., *Hist. eccles.*, l. V, ch. 24 ; *Hist. Euch.*, part. I, c. 14, p. 174.
(379) Ambr., *De ob. fratr. Sat.*, l. I, n. 43, 44, t. II, col. 1125.
(380) Part. I, ch. 12, p. 159 ; ch. 14, p. 172 et seq.; Joan. Mosch., *Prat. spir.*, t. XIII *Bibl. PP.*, p. 1089.
(381) Inter *Epist. Horm. Papæ*, post epist. 62, *Sugg. Germ.*, etc., et post epist. 67, *Ind. Joan. episc.*, t. V *Conc.*

pain que sous les deux espèces, puisqu'il était établi que l'on communiait tous les jours dans sa maison sous cette seule espèce, au lieu que l'on ne pouvait recevoir les deux espèces que dans les assemblées de l'Eglise, qui n'étaient pas si fréquentes; et personne n'a soupçonné, durant tant de siècles, qu'une de ces manières de communier fût défectueuse ou plus imparfaite que l'autre.

Ceux qui savent avec quel respect on traitait alors les choses saintes, ne trouveront point d'irrévérence à mettre la communion dans la main des fidèles, non plus qu'à la leur laisser emporter dans leurs maisons particulières, où il est certain, à notre honte, qu'il y avait plus de modestie qu'il n'y en a présentement dans les Eglises.

On sait d'ailleurs le soin extrême que prenaient les Chrétiens de garder ce précieux dépôt du corps de Notre-Seigneur, et surtout de le mettre à couvert des mains profanes. Nous voyons dans les Actes des martyrs de Nicomédie, que lorsque les magistrats firent la visite de la chambre *où habitait sainte Domne avec l'eunuque Indes qui la servait*, on y trouva seulement *une croix, le livre des Actes des apôtres, deux nattes étendues à plate-terre* (c'était les lits de ces saints martyrs), *un encensoir de terre, une lampe, un coffret de bois où ils mettaient la sainte oblation qu'ils recevoient. On n'y trouva point l'oblation sainte, qu'ils avaient eu soin de consumer* (382). C'est aux protestants à nous dire ce que ces martyrs faisaient de cette croix et de cet encensoir. Les Catholiques n'en sont point en peine, et ils sont ravis de voir dans le meuble de ces saints, avec la simplicité des premiers temps, les marques de leur religion, et de l'honneur qu'ils rendaient à l'Eucharistie. Mais, ce qui fait à notre sujet, on reconnaît dans cette histoire comment on gardait l'Eucharistie, et quel soin on prenait de ne la pas laisser tomber en des mains infidèles. Dieu s'en mêlait quelquefois; et les *Actes de saint Tharsice* (383), acolyte, font voir que le saint martyr, « rencontré par des païens, pendant qu'il portait les sacrements du corps de Notre-Seigneur, ne voulut jamais découvrir ce qu'il portait, et fut tué à coups de bâton et à coups de pierre; après quoi ces infidèles l'ayant visité, ils ne trouvèrent, ni dans ses mains ni dans ses habits, aucune parcelle des sacrements de Jésus-Christ, » Dieu ayant lui-même pourvu à la sûreté des dons célestes. Ceux qui savent le style du temps le reconnaissent dans ces Actes, où il est parlé des sacrements de Jésus-Christ, et des sacrements de son corps. On se servait de ce mot indifféremment au nombre pluriel et singulier, en parlant de l'Eucharistie, tantôt pour en exprimer l'unité parfaite, et tantôt pour faire voir qu'il y avait dans un seul sacrement et dans un seul mystère (car ces termes sont équivalents), et même dans chaque partie de ce sacrement adorable, plusieurs sacrements et plusieurs mystères ensemble.

Cette réserve, qui se faisait de l'Eucharistie sous la seule espèce du pain dans les maisons particulières, confirme ce qu'il faut croire de la réserve qui s'en faisait dans l'Eglise, ou dans la maison des évêques, pour l'usage des malades; et des faits qui se soutiennent si bien les uns et les autres, mettent hors de contestation la doctrine de l'Eglise.

Tout ce que les ministres répondent ici, ne sert qu'à découvrir leur embarras.

Ils traitent tous d'un commun accord cette coutume de profanation et d'abus (384), même après avoir établi qu'elle a été universelle pendant plusieurs siècles; et ce qui est bien plus étrange, pendant les siècles les plus purs du christianisme. Cette réponse porte avec elle sa réfutation; et il sera aisé de prendre son parti, quand il ne s'agira plus que de savoir si tous les martyrs sont des profanes, ou si les ministres, qui les accusent, sont des téméraires.

Calixte, et M. du Bourdieu, qui le suit en tout (385), rapportent deux canons de l'Eglise d'Espagne, l'un du concile de Saragosse, et l'autre du premier de Tolède, où « ceux qui n'avaient pas l'Eucharistie reçue des mains de l'évêque sont chassés comme sacriléges, et frappés d'anathème (386). »

M. de la Roque leur répond, qu'il ne croit pas *que ce canon de Saragosse ait* été fait pour abolir la coutume d'emporter l'Eucharistie, et de la garder (387). Et il dit après la même chose du premier concile de Tolède; ce qu'il prouve par le onzième canon du onzième concile de la même ville (388).

Et quand on ne voudrait pas s'arrêter aux sentiments de M. de la Roque, on voit assez que ces deux conciles, tenus au IVe siècle ou aux environs, ne peuvent pas avoir détesté, comme un sacrilége, une coutume que tous les Pères nous font voir commune en ce temps-là, comme nous l'avons montré, de l'aveu même des ministres.

En effet, il n'est point parlé dans ces conciles de ceux qui, prenant à l'Eglise une partie du pain consacré, en réservent une partie pour communier dans leur maison; mais de ceux qui, recevant la communion des mains de l'évêque, n'en avalent rien du tout. Voilà ce que défendent ces conciles; et les motifs de cette défense ne sont pas malaisés à deviner, puisque le premier concile de Tolède, qui blâme si sévèrement, au

(382) *Act. Martyr. Nicom.*, ap. Bar., an. 293.
(383) *Mart. Rom.*, 13 Aug.
(384) *Hist. Euchar.*, part. I, chap. 12, p. 159; ch. 14, p. 175; Du Bourd., *Rép.*, c. 19.
(385) Calix., n. 11; Du Bourd., *Rép.*, c. 19.
(386) *Concil. Cæsar. Aug.*, cap. 3; Labb., t. II, col. 1019, *Tol.* I, c. 14; *Ibid.*, col. 1125.
(387) *Hist. Euch.*, part. I, c. 14, p. 174.
(388) *Conc. Tol.* XI; Labb., t. VI *Conc.*, col. 552.

canon 14, ceux qui affectaient, *en assistant à l'Eglise, de n'y communier jamais*; lorsque, dans le canon suivant, il condamne, *comme sacriléges, ceux qui n'avalent point la communion après l'avoir reçue des mains du prêtre*, fait assez connaître, par cette suite, qu'il a eu en vue de condamner une autre manière d'éviter la communion, d'autant plus mauvaise, qu'elle montrait ou une hypocrisie sacrilége, ou une aversion trop visible de ce saint mystère.

Ces malheureux, qui évitaient si obstinément la communion, étaient les priscillianistes, hérétiques de ces temps et de ces lieux-là, qui se mêlaient ordinairement avec les fidèles. Mais quand on ne voudrait pas convenir de ce motif du canon, on ne niera pas du moins qu'il n'y ait d'autres mauvais motifs, de n'avaler pas l'Eucharistie, qu'on peut avoir condamnés dans ces conciles. On peut s'éloigner de l'Eucharistie par superstition; on la peut réserver pour en abuser; on la peut rejeter par infidélité; et le concile XI de Tolède nous apprend que c'est un tel sacrilége que le premier a condamné. Ces abus, ou d'autres semblables, aperçus en certains endroits, peuvent avoir donné lieu à des défenses locales, qui n'apportaient aucun préjudice aux coutumes des autres pays: et il est certain, d'ailleurs, que ce qui se fait en un lieu aussi bien qu'en un temps, avec révérence, peut être si mal pratiqué en d'autres temps et en d'autres lieux, qu'on le rejettera comme sacrilége. Ainsi, en quelque manière qu'on veuille prendre ces canons, ils n'autorisent en aucune sorte l'erreur de ceux qui veulent faire passer pour abus la pratique des saints martyrs et de toute l'ancienne Eglise, et qui ne trouvent point d'autre réponse à un argument invincible, qu'en leur faisant leur procès.

M. du Bourdieu tâche d'échapper par une autre défaite, qui n'est pas moins vaine. Il voudrait qu'on crût que les fidèles communiaient sous les deux espèces dans ces communions domestiques, et les gardaient toutes deux (389), dont il apporte, après Calixte, quatre témoignages: celui de saint Justin, qui dit, qu'après la consécration faite à l'Eglise, les diacres portaient aux absents les deux espèces (390); celui de saint Grégoire le Grand, qui raconte que dans un voyage de Constantinople à Rome, et dans une grande tempête, les fidèles *reçurent le corps et le sang* (391); celui d'Amphilochius, qui dit, dans la *Vie de saint Basile*, qu'un Juif se mêlant avec les fidèles dans leur assemblée, en remporta à sa maison *des restes du corps et du sang* (392), et enfin celui de saint Grégoire de Nazianze, qui raconte que sa sœur sainte Gorgonie mêla avec ses larmes ce qu'elle avait pu ramasser *des antitypes ou symboles du corps et du sang* (393). Il devait traduire *du corps ou du sang* comme il y a dans le texte, et non pas *du corps et du sang*, comme il a fait, pour insinuer qu'on gardait toujours l'un et l'autre ensemble.

De ces quatre exemples, les deux premiers visiblement ne font rien à notre sujet.

Nous avons déjà remarqué, avec M. de la Roque, que dans celui de saint Justin on portait à la vérité les deux espèces, mais incontinent après qu'on les avait consacrées; par où on ne montre pas qu'on les gardât, ce qui est précisément notre question.

Pour montrer que, dans l'occasion racontée par saint Grégoire, les fidèles avaient gardé dans leur vaisseau les deux espèces, depuis Constantinople jusqu'à Rome, il faudrait auparavant qu'il fût certain qu'il n'y avait point dans ce vaisseau de prêtre qui pût célébrer, ou que *Maximien*, dont saint Grégoire parle en ce lieu, ne l'était pas, quoiqu'il fût *le père d'un monastère*. Ce grand Pape ne dit rien de ces circonstances, et nous laisse la liberté de les suppléer par d'autres raisons, dont la principale se tire de l'impossibilité, déjà tant marquée, de garder si longtemps et en si petite quantité le vin consacré.

Ce que dit ici M. du Bourdieu, qu'on n'eût osé célébrer dans un navire, fait voir qu'il ne cherche qu'à chicaner, sans vouloir même considérer qu'encore à présent on célèbre en toutes sortes de lieux, quand il y a raison de le faire.

Ainsi, de ces quatre exemples, en voilà d'abord deux inutiles. Les deux autres, avec les passages de Baronius et du savant l'Aubespine, évêque d'Orléans, dont il les soutient, peuvent bien prouver qu'on ne refusait pas le sang aux fidèles pour l'emporter avec eux, s'ils le demandaient (car aussi pourquoi le leur refuser, et croire que le corps sacré qu'on leur confiait fût plus précieux que le sang?); mais ne prouveront jamais qu'ils le pussent garder longtemps, puisque la nature même y résistait; ni que ce fût la coutume de le faire, l'Eglise étant si persuadée que la communion était égale sous une ou sous deux espèces, que la moindre difficulté la déterminait à l'une ou à l'autre manière. Aussi voyons-nous, dans le passage de saint Grégoire de Nazianze, qu'il ne dit pas que sa sœur arrosa de ses larmes *le corps et le sang*, comme s'il eût été certain qu'elle eût eu l'un et l'autre; mais *le corps ou le sang*, pour montrer qu'il ne savait pas lequel des deux elle avait en son pouvoir, l'ordinaire étant de ne garder que le corps.

Que sert donc de chicaner sur un fait constant? Il en faut toujours venir à la vérité; et M. de la Roque, celui de tous les

(389) *Rép.*, c. 18.
(390) JUST., *Ap.*, I, n. 65 et seq.; pag. 82 et seq.
(391) GREG., dial. 3, c. 36, t. II.
(392) AMPH., *Vit. Bas.*
(393) GREG. NAZ., orat. 11, *in Gorg. sor.*, tom. I.

ministres qui a le plus scrupuleusement examiné cette matière, convient franchement *que les fidèles emportaient chez eux le pain de l'Eucharistie, pour le prendre quand ils voulaient* (394), se sauvant comme il peut de la conséquence par la remarque qu'il fait que cette coutume *abusive* et particulière, *ne peut préjudicier à la pratique générale, et que ceux-là même qui emportaient chez eux l'Eucharistie, ne le faisaient apparemment qu'après en avoir mangé une partie dans l'assemblée, et participé au calice du Seigneur.*

Calixte s'en tire à peu près avec la même réponse (395). Au commencement du Traité qu'il nous donne sur la communion des deux espèces, il avait dit naturellement que quelques-uns réservaient *le pain sacré pour le manger ou dans leur maison ou dans les voyages;* et après avoir rapporté plusieurs passages; entre autres celui de saint Basile, qui ne souffre aucun subterfuge, il avait conclu *qu'il était certain, par ces passages, que quelques-uns, émus d'une religieuse affection pour l'Eucharistie, emportaient une partie du pain consacré, ou de ce sacré symbole.* Il n'y a personne qui ne voie, en lisant ces passages dans Calixte même, que ce *quelques-uns,* qu'il coule si doucement, c'est toute l'Eglise : et quand il ajoute que cette coutume fut *tolérée quelque temps, ce quelque temps,* c'est-à-dire quatre ou cinq cents ans, et dans les temps les plus purs; et ce *tolérée,* c'est-à-dire universellement reçue dans ces beaux siècles de l'Eglise, sans que personne se soit avisé, ni de la blâmer, ni de dire que cette communion fût insuffisante.

Dans la suite de la dispute, Calixte s'échauffe, et s'efforce de prouver, par les exemples déjà réfutés, que cette communion pouvait se faire sous les deux espèces. Mais il en revient enfin à la solution qu'il avait donnée d'abord, que les fidèles, qui communiaient sous la seule espèce du pain, dans leurs maisons, avaient reçu celle du vin dans l'Eglise, et qu'il n'y a point d'exemple *que durant mille et onze cents ans, on ait communié publiquement sous une espèce* (396); comme s'il ne suffisait pas, pour le convaincre, que la communion sous une espèce ait été jugée parfaite et suffisante, où qu'il fût plus permis de communier contre l'ordre de Jésus-Christ, et de diviser son mystère dans la maison que dans l'Eglise; ou enfin que cette parcelle du pain sacré, qu'on prenait en particulier dans sa maison sans prendre le sang, n'eût pas été donnée à l'Eglise même, et de la main des pasteurs, pour cet usage.

Voilà les vaines chicanes, par lesquelles les ministres pensent éluder une vérité manifeste; mais je ne veux pas les laisser dans leur erreur à l'égard de la communion publique; et encore qu'il nous suffise d'avoir pour nous cette communion faite en particulier, avec l'approbation de toute l'Eglise, nous allons voir que la communion sous une espèce n'était pas moins libre dans les assemblées solennelles que dans la maison.

Je pose donc pour quatrième fait, que dans l'Eglise même, et dans les assemblées des Chrétiens, il leur était libre de prendre ou les deux espèces, ou une seule. Les manichéens abhorraient le vin, qu'ils croyaient une créature du diable (397). Les mêmes manichéens niaient que le Fils de Dieu eût versé son sang pour notre rédemption, croyant que sa passion n'avait été qu'une illusion et une apparence fantastique. Ces deux raisons leur donnaient de l'aversion pour le sang précieux de Notre-Seigneur, qu'on recevait dans les mystères sous l'espèce du vin : et comme, *pour se mieux cacher,* dit saint Léon, et répandre plus aisément leur venin, *ils se mêlaient avec les Catholiques, jusqu'à communier avec eux, ils ne recevaient que le corps de Notre-Seigneur, évitant de boire le sang par lequel nous avons été rachetés.* On avait peine à découvrir leur fraude, parce que les Catholiques même ne communiaient pas tous sous les deux espèces. A la fin on remarqua que les hérétiques le faisaient par affectation : de sorte que le Pape saint Léon le Grand *voulut que, reconnus à cette marque, on les chassât de l'Eglise;* et saint Gélase, son disciple et son successeur, fut obligé à défendre expressément de communier autrement que sous les deux espèces (398) : marque qu'auparavant la chose était libre, et qu'on n'en vint à cette ordonnance, que pour ôter aux manichéens le moyen de tromper.

Ce fait est du v<sup>e</sup> siècle. M. de la Roque, et les autres, le rapportent avec le sentiment de ces deux Papes (399), et ils en tirent avantage. Mais, au contraire, ce fait montre clairement qu'il fallut une raison particulière pour obliger les fidèles à communier nécessairement sous les deux espèces, et que la chose auparavant se pratiquait indifféremment des deux manières : autrement les manichéens se seraient d'abord trop fait connaître, et n'auraient pas pu espérer d'être soufferts.

Mais s'il était libre, disent les ministres (400), de communier quand on voulait sous la seule espèce du pain, on n'aurait pas pu reconnaître les manichéens à cette marque; comme s'il n'y avait point de différence entre la liberté de recevoir une ou deux espèces, et la perpétuelle affectation de ces hérétiques à refuser opiniâtrément le vin consacré. Quel effet de la prévention, de

(394) *Hist. Euch.*, part. I, ch. 12, p. 159.
(395) *Disp.*, n. 10.
(396) *Disp.*, n. 10, 11, 154.
(397) Leo I, serm. 45, al. 41, qui est 4 *de Quadr.*, c. 5.
(398) In *Dec. Grat. de Conc.*, dist. 2, cap. 12. *Comperimus.* Ivo, *Microl.*, etc.
(399) Part. I, c. 12, p. 144.
(400) De Boeur., *Rép.*, ch. 15, p. 281.

ne vouloir pas observer une chose si manifeste !

Il est vrai qu'en laissant cette liberté, il fallait du temps et une intention particulière pour discerner les hérétiques d'avec les fidèles. C'est aussi ce qui donna lieu assez longtemps à la fraude, et ce qui fit que, du temps de saint Gélase, il en fallut enfin venir à une ordonnance expresse, de prendre également le corps et le sang sous peine d'être privé de l'un et de l'autre.

M. du Bourdieu nous cache ici avec beaucoup d'artifice le motif de la défense de ce Pape (401). Voici les paroles du décret : « Nous avons découvert que quelques-uns, en prenant seulement le corps sacré, s'abstiennent du sacré calice, lesquels certes, puisqu'on les voit attachés à je ne sais quelle superstition, il faut ou qu'ils prennent les deux parties de ce sacrement, ou qu'ils soient privés de l'une et de l'autre (402). » Ce *puisque* du Pape Gélase, qui nous marque manifestement dans l'abstinence superstitieuse de ces hérétiques une raison particulière de les obliger aux deux espèces, est supprimé par ce ministre; car voici ce qu'il fait dire à ce grand Pape : « Je ne sais à quelle superstition ils sont attachés; qu'ils prennent les sacrements entiers, ou qu'ils soient privés des sacrements entiers. »

Il n'a osé faire paraître dans sa traduction la particule où ce Pape marque expressément que sa défense a eu un motif particulier, de peur qu'on ne conclût trop facilement contre lui, qu'il n'y avait rien de plus libre en soi que de communier sans prendre le sang, puisqu'il a fallu des raisons et une occasion particulière pour obliger à le faire.

Il y a encore une autre finesse, mais bien faible, dans la traduction de ce ministre; car au lieu que le Pape dit, comme je le viens de traduire. « Lesquels certes, puisqu'ils paraissent attachés à je ne sais quelle superstition, » c'est-à-dire indéfiniment, comme il est visible, à une *certaine superstition* qu'il ne daigne pas exprimer; le ministre lui fait dire précisément, et plus fortement tout ensemble : ***Je ne sais à quelle superstition ils sont attachés***, pour conclure de là un peu après qu'il ne s'agissait pas ici des manichéens, « dont, » dit-il (403), « ce savant évêque n'ignorait pas les erreurs, ou celles qui avaient la vogue en son temps. »

Calixte avait tâché avant lui de détacher le fait de saint Léon d'avec celui de saint Gélase (404), pour empêcher qu'on ne crût que l'ordonnance de ce dernier Pape en faveur des deux espèces ne fût regardée comme relative à l'erreur des manichéens. Que lui sert ce misérable refuge ? Puisqu'il paraît clairement par les termes de cette ordonnance qu'elle a un motif particulier, que nous importe que ce soit l'erreur des manichéens, ou quelque autre superstition semblable ? et n'est-ce pas toujours assez pour faire voir que, de quelque façon qu'on le prenne, il a fallu à l'Église des raisons particulières pour obliger aux deux espèces?

Mais, au fond, on ne peut douter que cette superstition, dont parle ici saint Gélase, ne fût celle des manichéens, puisque Anastase, bibliothécaire, dit expressément dans la *Vie* de ce grand Pape, « qu'il découvrit à Rome des manichéens, qu'il les envoya en exil, et qu'il fit brûler leurs livres devant l'église de Sainte-Marie (405). » On ne voit pas en effet quelle superstition, autre que celle des manichéens, aurait pu inspirer l'horreur du vin et celle du sang de Notre-Seigneur. On sait d'ailleurs que ces hérétiques avaient des artifices inouïs pour s'insinuer secrètement parmi les fidèles, et qu'il y avait dans leurs discours prodigieux une telle efficace d'erreur, que rien n'était plus difficile que d'effacer tout à fait les impressions qu'ils laissaient dans les esprits. Personne ne doutera donc que ces superstitieux, dont parle le Pape saint Gélase, n'aient été des restes cachés de ces manichéens que saint Léon, son prédécesseur, avait découverts trente ou quarante ans auparavant; et quand saint Gélase a dit qu'ils sont attachés à *je ne sais qu'elle superstition*, ce n'est pas qu'il ne connût bien leurs erreurs; mais il parle ainsi par mépris; ou en tout cas, parce que cette secte obscure se tournait en mille formes, et qu'on ne savait pas toujours, ou qu'on ne voulait pas toujours expliquer au peuple tout ce qui restait de ce venin.

Mais voici le fort des ministres. Ils soutiennent que nous avons tort de chercher une raison particulière de l'ordonnance de saint Gélase, puisque ce Pape la fonde manifestement sur la nature du mystère. Rapportons donc encore une fois les paroles déjà citées de ce Pape, et ajoutons-y toute leur suite. « Nous avons découvert, » dit-il, « que quelques-uns prennent seulement le sacré corps, et s'abstiennent du sang sacré, lesquels, certes, puisqu'on les voit attachés à je ne sais quelle superstition, il faut qu'ils prennent les deux partis, ou qu'ils soient privés de toutes les deux, parce que la division d'un seul et même mystère ne se peut faire sans un grand sacrilége. »

A bien prendre la suite de ces paroles, on voit que la division qu'il accuse de sacrilége est celle qui est fondée sur cette superstition, où le sang de Notre-Seigneur consacré sous l'espèce du vin était regardé comme un objet d'aversion. En effet, c'est

(401) *Ibid.*, p. 283.

(402) Qui procul dubio (quoniam nescio qua superstitione docentur astringi), aut integra sacramenta percipiant, aut ab integris arceantur. (GEL., *ibid.*)

(403) DU BOURD., *ibid.*, p. 285.

(404) CALIXT., *Disput. contra Comm.*, etc., et in *Add.*, p. 291.

(405) *Vit. Gel.*, t. IV *Conc.*, col. 1154.

diviser le mystère, que de croire qu'il y en a une partie que Jésus-Christ n'a pas instituée, et qui doit être rejetée comme abominable. Mais de croire que Jésus-Christ ait également institué les deux parties, et n'en prendre cependant qu'une seule, non pas en méprisant l'autre (à Dieu ne plaise !), mais parce qu'on croit que dans une seule on reçoit la vertu de toutes les deux, et qu'il n'y a dans toutes les deux qu'un même fond de grâce; si c'est diviser le mystère, l'Eglise primitive le divisait donc quand elle communiait les malades, les petits enfants, et tous les fidèles généralement dans leurs maisons, sous une seule espèce. Mais comme on ne peut avoir un tel sentiment de l'ancienne Eglise, on est forcé d'avouer que, pour diviser ce mystère, il faut croire et faire autre chose que ce que croient et font tous les Catholiques.

L'Eglise ancienne a si peu cru que ce fût diviser le mystère que de ne donner qu'une seule espèce, qu'elle a eu des jours solennels, où elle n'a distribué que le corps sacré de Notre-Seigneur dans l'Eglise, et à tous les assistants (406). Tel était l'office du vendredi saint dans l'Eglise latine; et tel était l'office de l'Eglise grecque dans tous les jours du Carême, à la réserve du samedi et du dimanche.

Pour commencer par l'Eglise latine, nous voyons dans l'*Ordre romain*, dans Alcuin, ou dans l'ancien auteur dont nous avons sous son nom l'explication de ce livre (407), dans Amalarius, dans l'abbé Rupert, dans Hugues de Saint-Victor, ce que nous pratiquons encore aujourd'hui, qu'on ne consacrait pas le vendredi saint, mais qu'on réservait pour la communion le corps de Notre-Seigneur consacré le jour précédent, et que le vendredi saint on le prenait avec du vin non consacré. Il est marqué expressément, dans tous les lieux qu'on ne réservait que le corps, sans réserver le sang, dont la raison est, dit Hugues de Saint-Victor, «que sous chaque espèce on prend le corps et le sang, et que l'espèce du vin ne se peut pas réserver sûrement (408). » On trouve cette dernière raison dans une des éditions d'Amalarius, qui ne vient pas moins de lui que les autres, cet auteur ayant souvent revu son livre, et plusieurs de ces révisions étant venues jusqu'à nous. La même chose est arrivée à Jonas, évêque d'Orléans, et à plusieurs autres auteurs ; et sans nous arrêter à ces critiques, le fait constant est qu'Amalarius, après diverses raisons mystiques qu'il rapporte de cette coutume, à l'exemple des autres auteurs, conclut *qu'on peut dire encore plus simplement qu'on ne réserve pas le vin consacré*, parce qu'il s'altère plus facilement que le pain. Ce qui confirme en passant tout ce que nous avons fait voir de la communion des malades sous la seule espèce du pain, et montre bien que l'Eucharistie qu'on leur gardait constamment durant plusieurs jours, selon l'esprit de l'Eglise, ne pouvait leur être gardée sous l'espèce du vin, puisqu'on y craint même l'altération qui pouvait y arriver d'un jour à un autre, c'est-à-dire du jeudi au vendredi saint.

Je pourrais ici remarquer que l'Eglise n'évitait pas seulement la corruption des espèces qui en changeait la nature, et la matière nécessaire au sacrement, mais encore tout changement qui les altérait tant soit peu, voulant par respect pour ce sacrement que tout y fût pur et propre, et qu'on ne souffrît pas le moindre dégoût, même sensible, dans un mystère où il fallait goûter Jésus-Christ. Mais ces remarques peu nécessaires à notre sujet sont d'un autre lieu, et il nous suffit de voir ici qu'on ne se réservait alors, comme on ne réserve encore aujourd'hui, que le corps sacré pour le service du vendredi saint.

Cependant il est certain par tous les auteurs et par tous les lieux que nous venons de citer, que le célébrant, tout le clergé et tout le peuple communiait à ce saint jour, et ne communiait par conséquent que sous une espèce. Cette coutume paraît principalement dans l'Eglise gallicane, puisque la plupart de ces auteurs en sont, de sorte qu'elle doit trouver parmi nous une vénération particulière ; mais ce serait s'abuser trop visiblement, que de dire qu'une coutume si bien établie au VIII^e siècle ne venait pas de plus haut. On n'en voit point l'origine : de sorte que si l'opinion, qui croit la communion sacrilége sous une espèce, avait lieu, il faudrait dire que l'ancienne Eglise aurait justement choisi le vendredi saint, et le jour de la mort de Notre-Seigneur, pour profaner un mystère institué à sa mémoire. On communiait de la même sorte le samedi saint, puisque d'un côté il est certain par tous les auteurs, que le vendredi et le samedi saints étaient jours de communion pour tout le peuple; et que de l'autre il n'est pas moins constant qu'on ne sacrifiait point durant ces deux jours : ce qui fait qu'encore aujourd'hui dans notre Missel il n'y a point de Messe propre au samedi saint. Ainsi on communiait sous la seule espèce du pain réservé le jeudi saint; et s'il faut en croire nos réformés, on se préparait à la communion pascale par deux communions sacriléges.

Les moines de Cluny, tout saints qu'ils étaient, ne faisaient pas mieux que les autres; et le livre de leurs coutumes, déjà cité une fois dans ce discours, montre qu'il y a six cents ans qu'ils ne communiaient en ce saint temps que sous une espèce (409).

(406) On peut rapporter à ceci ce qui est écrit par Fulbert, évêque de Chartres (epist. 2), et pareille coutume dans un ancien Pontifical de Reims, dont M. de Reims m'a envoyé l'extrait. (*Note manuscrite de Bossuet.*)

(407) *Bib PP. Part.*, Tr. *De div. off.*

(408) Hug. de S. Vict., *Erud. theol.*, lib. III, c. 20.

(409) C. Clun., lib. I, cap. 15, *de Parasc.*, t. IV, *Spicil.*

Ces choses font assez voir la coutume universelle de l'Eglise latine. Mais les Grecs passent encore plus avant : ils ne consacrent point aux jours de jeûne, afin de ne mêler pas à la tristesse du jeûne la joie et la célébrité du sacrifice. C'est ce qui fait que dans le Carême ils ne se consacrent qu'au jour de dimanche et au jour de samedi, dans lesquels ils ne jeûnent pas. Ils offrent dans les autres jours le sacrement réservé de ces deux jours solennels; ce qu'ils appellent la Messe imparfaite, ou la Messe des présanctifiés, à cause que l'Eucharistie qu'on offre en ces jours a été consacrée et sanctifiée dans les deux jours précédents, et dans la Messe qu'ils nomment parfaite.

L'antiquité de cette observance ne peut être contestée, puisqu'elle paraît au VIe siècle dans le concile *in Trullo* (410) : on en voit le fondement dès le IVe au concile de Laodicée (411), et il n'y a rien de plus célèbre parmi les Grecs que cette Messe des présanctifiés.

Si l'on veut maintenant savoir ce qu'ils y offrent, il n'y a qu'à lire dans leurs Euologes et dans la *Bibliothèque des Pères* les anciennes liturgies des présanctifiés (412) : on verra qu'ils ne réservent que le pain sacré. C'est le pain sacré qu'ils apportent de la sacristie; c'est le pain sacré qu'ils élèvent, qu'ils adorent et qu'ils encensent ; c'est le pain sacré qu'ils mêlent, sans dire aucune prière, dans du vin et dans de l'eau non consacrés, et qu'ils distribuent enfin à tout le peuple. Ainsi dans tout le Carême, dans le plus saint temps de l'année, cinq jours de la semaine, ils ne communient que sous la seule espèce du pain.

On ne sait pourquoi quelques Latins ont voulu blâmer cette coutume des Grecs, que les Papes ni les conciles n'ont jamais reprise ; et au contraire l'Eglise latine l'ayant suivie le vendredi saint, il paraît que cet office, avec la manière de communier qui s'y pratiquait, est consacré par la tradition des deux Eglises.

Ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est qu'encore qu'il soit si visible que les Grecs ne reçoivent en ces jours que le corps de Notre-Seigneur, ils ne changent rien dans les formules ordinaires. Les dons sacrés sont toujours nommés au pluriel; et ils n'en parlent pas moins dans leurs prières du corps et du sang : tant il est imprimé dans l'esprit des Chrétiens, qu'on ne peut en recevoir l'un sans recevoir en même temps non-seulement la vertu, mais encore la substance de l'un et de l'autre.

Il est vrai que les Grecs modernes s'expliquent autrement, et ne paraissent pour la plupart guère favorables à la communion sous une espèce ; mais c'est en quoi la force de la vérité paraît plus grande, puisque, malgré qu'ils en aient, leurs propres coutumes, les propres liturgies, leurs propres traditions décident contre eux.

Mais quoi ! dira-t-on, n'est-il pas vrai qu'ils mettent en forme de croix quelques gouttes du sang précieux dans les parcelles du corps sacré qu'ils réservent pour les jours suivants, et pour l'office des présanctifiés? Il est vrai qu'ils le font pour la plupart; mais il est vrai en même temps que cette coutume est nouvelle parmi eux, et qu'au fond, à la regarder tout entière, elle ne fait rien contre nous.

Elle ne fait rien contre nous, parce qu'outre que deux ou trois gouttes du vin consacré ne se peuvent pas conserver longtemps, les Grecs prennent soin, aussitôt après qu'ils les ont mises sur le pain sacré, de le dessécher sur un réchaud, et de le réduire en poudre. Car c'est ainsi qu'ils le réservent, tant pour les malades que pour l'office des présanctifiés : marque certaine que les auteurs de cette tradition n'ont pas eu en vue, dans ce mélange, la communion sous les deux espèces, qu'ils eussent données autrement, s'ils les avaient crues nécessaires ; mais l'expression de quelque mystère, tel que pourrait être la résurrection de Notre-Seigneur, que toutes les liturgies grecques et latines figurent par le mélange du corps et du sang dans le calice, parce que la mort de Notre-Seigneur étant arrivée par l'effusion de son sang, ce mélange du corps et du sang est très-propre à représenter comment cet homme-Dieu reprit la vie.

J'aurais honte de raconter ici toutes les vaines subtilités des Grecs modernes, ni tous les faux raisonnements qu'ils font sur le vin, et sur ses parties plus grossières et plus substantielles, qui demeurent quand les corps solides, dans lesquels le vin peut être mêlé, sont desséchés : d'où ils concluent qu'il se fait un effet semblable dans les espèces du vin eucharistique ; et ainsi que le sang de Notre-Seigneur peut demeurer dans le pain sacré, même après qu'il a passé sur le réchaud, et qu'il est entièrement sec. Par ces beaux raisonnements, la lie et le tartre seraient encore du vin, et la matière légitime de l'Eucharistie. Faut-il raisonner ainsi des mystères de Jésus-Christ ? C'est du vin, comme on l'appelle populairement, c'est-à-dire du vin liquide et coulant, que Jésus-Christ a fait la matière de son sacrement. C'est une liqueur qu'il nous a donnée pour représenter à nos yeux son sang répandu ; et la simplicité de l'Evangile ne souffre pas ce raffinement des nouveaux Grecs.

Aussi faut-il avouer qu'ils n'y sont venus que depuis très-peu, et même que la coutume de mettre ces gouttes de vin consacré sur le pain de l'Eucharistie, n'est établie

(410) *Conc. trull*, LII; LABB., t. VI, col. 1165 et seq.

(411) *Conc. Laod.*, c. 49, 51; LABB, tom. I, col. 1506.

(412) Euch. GOAR., *Bibl. PP. Paris*, tom. II.

parmi eux que depuis leur schisme. Le patriarche Michel Cérularius, qu'on peut appeler le vrai auteur de ce schisme, écrit encore dans un livre qu'il a composé pour la défense de l'office des présanctifiés, « qu'il faut réserver pour ce sacrifice les pains sacrés, qu'on croit être et qui sont en effet le corps vivant de Notre-Seigneur, sans répandre dessus aucune goutte du précieux sang (413). » Et on trouve sur les conciles des notes d'un célèbre canoniste, qui était clerc de l'Eglise de Constantinople, où il est expressément marqué *que, selon la doctrine du bienheureux Jean* (patriarche de Constantinople), *il ne faut point répandre le sang précieux* sur les présanctifiés qu'on veut réserver ; et *c'est*, dit il, *la pratique de notre Eglise* (414). Ainsi, quoi que puisse dire les Grecs modernes, leur tradition est expresse contre ce mélange ; et, selon leurs propres auteurs et leur propre tradition, il ne leur reste pas même un prétexte pour défendre la nécessité des deux espèces dans les mystères présanctifiés.

Car peut-on seulement entendre ce que dit le patriarche Michel dans l'ouvrage que nous venons de citer, *que le vin dans lequel on mêle le corps réservé, est changé au sang précieux par ce mélange*, sans qu'on ait dit sur ce vin, comme il paraît par les Eucologes, et par l'aveu même de Michel, *aucune des oraisons mystiques et sanctifiantes*, c'est-à-dire sans qu'on ait dit les paroles de la consécration, quelles qu'elles soient (car il ne s'agit pas ici d'en disputer) ; dogme prodigieux et inouï, qu'il se fasse un sacrement sans parole, contre l'autorité de l'Ecriture et de la constante tradition de toutes les Eglises, que ni les Grecs ni personne n'a jamais révoquée en doute !

Autant donc qu'il faut révérer les anciennes traditions des Grecs qui leur viennent de leurs pères, et des temps où ils étaient unis avec nous, autant faut-il mépriser les erreurs où ils sont tombés dans la suite, affaiblis et aveuglés par le schisme. Je n'ai pas besoin de les rapporter, puisque même les protestants ne nient pas qu'elles ne soient grandes, et que je m'éloignerais trop de mon sujet : mais je dirai seulement, pour faire justice aux Grecs modernes, qu'ils ne tiennent pas tous ce dogme grossier de Michel, et que ce n'est pas une opinion universelle parmi eux, que le vin soit changé au sang par ce mélange du corps, malgré l'Ecriture et la tradition, qui lui assigne, aussi bien qu'au corps, sa bénédiction particulière par la parole.

Il faut encore moins croire que les Latins, qui viennent de nous exposer l'office du vendredi saint, puissent être tombés dans cette erreur, puisqu'ils s'expliquent formellement contre ; et enfin de ne rien omettre, il faut encore proposer en peu de mots leurs sentiments.

Il est donc vrai qu'on voit dans l'Ordre romain et dans cet office du vendredi saint, que *le vin non consacré est sanctifié par le pain sanctifié* qu'on y mêle. La même chose se trouve dans les livres de l'office divin d'Alcuin, et dans Amalarius (415). Mais pour peu qu'on fasse de réflexion sur la doctrine qu'ils enseignent dans ces mêmes livres, on demeurera d'accord que cette sanctification du vin consacré par ce mélange du corps de Notre Seigneur ne peut pas être la véritable consécration, par laquelle le vin est changé au sang; mais une sanctification d'une autre nature et d'un ordre beaucoup inférieur : telle qu'est celle dont parle saint Bernard, lorsqu'il dit que *le vin mêlé avec l'hostie consacrée, quoiqu'il ne soit pas consacré de cette consécration solennelle et particulière qui le change au sang de Jésus-Christ, ne laisse pas d'être sacré en touchant le sacré corps de Notre-Seigneur* (416) ; mais d'une manière bien différente de celle qui se fait, selon le même saint, par les paroles tirées de l'Evangile.

Que ce soit de cette sorte de consécration imparfaite et inférieure dont parlent ici les auteurs que nous expliquons, c'est une vérité qui demeurera pour constante, si on trouve que ces mêmes auteurs, et dans les mêmes endroits, disent que la véritable consécration du sang de Notre-Seigneur ne se peut faire que par la parole de Jésus-Christ même.

Alcuin y est exprès, lorsque expliquant le canon de la Messe, comme nous l'avons encore aujourd'hui, quand il est venu à l'endroit où nous proférons les paroles sacramentelles, qui sont celles de Jésus-Christ même, *Ceci est mon corps*, *ceci est mon sang*, il dit que « c'est par ces paroles qu'on a consacré au commencement le pain et le calice, qu'on le consacre encore, et qu'on le consacrera éternellement, parce que Jésus-Christ, prononçant encore par les prêtres ses propres paroles, fait son saint corps et son sacré sang par une céleste bénédiction (417). » Et Amalarius, sur le même endroit du canon (418), ne dit pas moins clairement que c'est en ce lieu et à la prononciation de ces paroles, que *la nature du pain et du vin est changée en la nature du corps et du sang de Jésus-Christ* (419) ; ce qui montre combien lui et Alcuin sont éloignés de croire que le seul mélange

(413) *Synodic. seu Pand. Guil. Bevereg. Oxon.*, 1672; *Not. in can.* 52, *Conc. trull* ; LABB., t. VI, col. 1465 et seq.; LEO ALL., *Epist. ad Nihus.*

(414) *Harmenop. Epist. Can.*, sect. 2, tit. 6.

(415) ALC., *De div. Off.*; AMAL., lib. I *De div. Off.*; *Bibl. PP.*, *De div. Off.*

(416) BERN., epist. 79, tom. I, col, 71.

(417) ALC. *De div. Off*,. cap. *De celeb. Miss.*, *ibid.*

(418) AMAL., lib. III, 24, *ibid.*

(419) La première édition de ce traité ajoute, « Et il avait dit auparavant en particulier, de la consécration du calice, qu'*une simple liqueur était changée, par la bénédiction du prêtre, au sacrement du sang de Notre-Seigneur* : ce qui montre, etc. » Sur quoi Bossuet, dans la *Revue de quelques ouvrages*, dont nous avons déjà parlé, fait cette remarque sur le *Traité de la communion* : « Je remarquerai

fasse cet effet sans parole. Quand donc ils disent que le simple vin est sanctifié par le mélange du corps de Jésus-Christ, on voit assez qu'ils veulent dire que par l'attouchement du Saint des saints, ce vin cesse d'être profane, et devient quelque chose de saint : mais qu'il devienne le sacrement de Jésus-Christ, et qu'il soit changé en son sang sans qu'on ait prononcé dessus les paroles de Jésus-Christ, c'est une erreur qui ne peut pas compatir avec leur doctrine.

Tous ceux qui ont écrit de l'office divin, et de celui de la Messe, tiennent le même langage que ces deux auteurs.

Isaac, évêque de Langres, leur contemporain, dans l'explication du canon et du lieu où l'on consacre, dit que le prêtre ayant fait jusque-là ce qu'il a pu, pour faire alors quelque chose de plus merveilleux, emprunte les paroles de Jésus-Christ même, c'est-à-dire ces paroles : *Ceci est mon corps : Paroles puissantes*, dit-il (420), *auxquelles le Seigneur donne sa vertu*, selon l'expression du Psalmiste ; « paroles qui ont toujours leur effet, parce que le Verbe, qui est la vertu de Dieu, dit et fait tout à la fois : de sorte qu'il se fait ici, à ces paroles contre toute raison humaine, une nouvelle nourriture pour le nouvel homme, un nouveau Jésus né de l'esprit, une hostie venue du ciel ; » et le reste, qui ne fait rien à notre sujet, ceci n'étant que trop suffisant pour montrer que ce grand évêque a mis la consécration dans les paroles de Notre-Seigneur.

Remi, évêque d'Auxerre, dans le livre qu'il a composé de la Messe, vers la fin du IXe siècle, est visiblement dans le même sentiment qu'Alcuin, puisqu'il n'a fait que transcrire de mot à mot toute la partie de son livre où cette matière est traitée.

Hildebert, évêque du Mans, et depuis transféré à Tours, célèbre par sa piété autant que par son éloquence et par sa doctrine, et loué même par les protestants à cause des éloges qu'il a donnés à Bérenger, après qu'il fut revenu, ou qu'il eut fait semblant de revenir de ses erreurs, explique formellement que « le prêtre consacre, non par ses paroles, mais par celles de Jésus-Christ ; qu'alors, sous le signe de la croix et sous la parole, la nature est changée ; que le pain honore l'autel en devenant corps, et le vin en devenant sang : ce qui oblige le prêtre à élever alors le pain et le vin, pour montrer qu'ils sont élevés par la consécration à quelque chose de plus haut que ce qu'ils étaient (421). »

L'abbé Rupert dit la même chose (422), et après lui Hugues de Saint-Victor (423). On trouve tous ces livres ramassés dans la *Bibliothèque des Pères*, au tome qui porte le titre, *De divinis Officiis*.

Cette tradition est si constante, surtout dans l'Église latine, qu'on ne peut pas s'imaginer que le contraire se pût trouver dans l'Ordre romain, ni qu'Alcuin et Amalarius l'eussent pu penser, quand ils ne se seraient pas aussi clairement expliqués que nous avons vu. Mais cette tradition venait de plus haut. Tant d'auteurs français, que j'ai cités, avaient été précédés par un évêque de l'Église gallicane, qui avait dit, au Ve siècle que, « les créatures posées sur les saints autels, et bénites par les paroles célestes, cessaient d'être la substance du pain et du vin, et devenaient le corps et le sang de Notre-Seigneur (424) ; » et saint Ambroise, avant lui, entendait, *par ces paroles célestes*, les propres paroles de Jésus Christ : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, ajoutant « que la consécration, tant celle du corps que celle du sang, se faisait par ces paroles de Notre-Seigneur (425) ; » et l'auteur du livre des *Sacrements*, soit que ce soit saint Ambroise, ou quelqu'un voisin de son temps qui le suit en tout, connu, quoi qu'il en soit, dans l'antiquité, parle de même (426) ; et tous les Pères du même temps tiennent un langage conforme ; et, avant eux tous, saint Irénée avait enseigné « que le pain ordinaire est fait Eucharistie par l'invocation de Dieu qu'il reçoit sur lui (427) ; » et saint Justin, qu'il cite souvent, avait dit, devant lui, que l'Eucharistie se faisait « par la prière de la parole qui vient de Jésus-Christ, » et que c'était par cette parole « que les aliments ordinaires, qui ont accoutumé en se changeant de nourrir notre chair et notre sang, étaient le corps et le sang de ce Jésus incarné pour nous (428) ; » et, avant tous les Pères, l'Apôtre saint Paul avait clairement marqué la bénédiction particulière du calice lorsqu'il avait dit : *Le calice de bénédiction que nous bénissons* (*I Cor.* X, 16). Et pour aller à la source, Jésus-Christ consacre le vin, en disant : *Ceci est mon sang ;* comme il avait consacré le pain en disant : *Ceci est mon corps :* de sorte qu'il ne peut tomber dans l'esprit d'un homme sensé qu'on ait jamais pu croire dans l'Église que le vin fût consacré sans parole, par le seul mélange du sang ; d'où il s'ensuit que c'était avec

seulement sur cet ouvrage, qu'on a ôté dans la seconde édition un passage d'Amalarius, qui avait été mal pris dans la première, quoique cela ne fît rien au fond de la preuve. » (*Edit. de Déforis.*)

(420) ISAAC Lingon., *Spicil.*, tom. I. p. 551.

(421) HILDEB., *Bibl. PP.*, eod. tr.

(422) RUP., *De div. Off.*, lib. II, c. 9, et lib. v, c. 20.

(423) HUG. de S. Vict., *Erud. Theol.*, l. III, cap. 20.

(424) EUSEB., *Gallic. civ. Euch.*, tom. VI; *Max. Bibl. PP.*, hom. 10 *de Pasch.*

(425) AMB., *De init.* seu *De myst.*, c. 9, n. 54, tom. II.

(426) AMB., lib. IV *Sacr.*, cap. 5, n. 24, tom. II, col. 371.

(427) IREN., *Contra hær.*, lib. IV, c. 18, num. 4.

(428) JUST., append. 2. Edit. Ben., append. 1, n. 66, p. 83.

le pain seul que nos Pères communiaient le vendredi saint.

Tant de pratiques constantes de l'ancienne Eglise, tant de circonstances différentes, où il paraît qu'en particulier et en public, et toujours avec une approbation universelle et selon la loi établie, elle a donné la communion sous une espèce, tant de siècles avant le concile de Constance, et depuis l'origine du christianisme jusqu'au temps de ce concile, démontrent invinciblement qu'il n'a fait que suivre la tradition de tous les siècles, quand il a décidé que la communion était bonne et suffisante sous une espèce aussi bien que sous les deux; et qu'en quelque façon qu'on la reçût, ni on ne contrariait à l'institution de Jésus-Christ, ni on ne se privait du fruit de ce sacrement.

Dans les choses de cette nature, l'Eglise a toujours cru qu'elle pouvait changer ses lois suivant les temps et les occurrences; et c'est pourquoi, après avoir laissé la communion sous une ou sous deux espèces indifférentes, après avoir obligé aux deux espèces pour des raisons particulières, elle a réduit pour d'autres raisons les fidèles à une seule, prête à rendre les deux quand l'utilité de l'Eglise le demandera, comme il paraît par les décrets du concile de Trente (429).

Ce concile, après avoir décidé que la communion sous les deux espèces n'est pas nécessaire, se propose de traiter deux points : le premier, s'il est à propos d'accorder la coupe à quelque nation; et le second, à quelles conditions on la pourrait accorder.

Il y avait un exemple de cette concession dans le concile de Bâle, où la coupe fut accordée aux Bohémiens, à condition de reconnaître que Jésus-Christ était reçu tout entier sous chacune des deux espèces, et que la réception de l'une et de l'autre n'était pas nécessaire.

On douta donc longtemps à Trente, s'il ne fallait point accorder la même chose à l'Allemagne et à la France qui le demandaient, dans l'espérance de réduire plus facilement par ce moyen les luthériens et les calvinistes. Enfin, le concile jugea à propos, pour d'importantes raisons, de remettre la chose au Pape, afin qu'il fît, selon sa prudence, « ce qui serait le plus utile à la chrétienté, et le plus convenable au salut de ceux qui feraient cette demande (430). »

En conséquence de ce décret, et en suivant l'exemple de Paul III son successeur, Pie IV, à la prière de l'empereur Ferdinand, et de quelques princes d'Allemagne, par ses brefs du 1^er^ septembre 1563, envoya une permission à quelques évêques de rendre la coupe à l'Allemagne (431), aux conditions marquées dans ces brefs, conformes à celles de Bâle, s'ils le trouvaient utile au salut des âmes. La chose fut exécutée à Vienne en Autriche, et en quelques autres endroits. Mais on reconnut bientôt que les esprits étaient encore trop échauffés pour profiter de ce remède. Les ministres luthériens ne cherchaient qu'une occasion de crier aux oreilles du peuple que l'Eglise reconnaissait elle-même qu'elle s'était trompée, lorsqu'elle avait cru que la substance du sacrement se recevait tout entière sous une seule espèce : chose manifestement contraire à la déclaration qu'elle exigeait ; mais la passion fait tout entreprendre et tout croire à des esprits prévenus. Ainsi on ne continua pas de se servir de la concession que le Pape avait faite avec prudence, et qui peut-être en un autre temps, et dans de meilleures dispositions, eût eu un meilleur effet.

L'Eglise, qui doit en tout tenir la balance droite, ne doit ni faire paraître comme indifférent ce qui est essentiel, ni aussi comme essentiel ce qui ne l'est pas, et ne doit changer sa discipline que pour une évidente utilité de tous ses enfants; et c'est de cette prudente dispensation, que sont venus tous les changements que nous avons remarqués dans l'administration d'une seule ou de deux espèces.

---

## SECONDE PARTIE.

### LES PRINCIPES SUR LESQUELS SONT APPUYES LES SENTIMENTS ET LA PRATIQUE DE L'EGLISE : QUE LES PRETENDUS REFORMES SE SERVENT DE CES PRINCIPES AUSSI BIEN QUE NOUS.

Telle a été la pratique de l'Eglise. Les principes sur lesquels elle s'est fondée, ne sont pas moins assurés que la pratique a été constante.

Afin qu'il ne reste en cette matière aucune difficulté, je ne rapporterai aucun principe que les prétendus réformés puissent contester.

Le premier principe que je pose est que, dans l'administration des sacrements, nous sommes obligés de faire, non tout ce que Jésus-Christ a fait, mais seulement tout ce qui appartient à la substance.

Ce principe est incontestable. Les prétendus réformés ni ne plongent les enfants dans l'eau du baptême comme Jésus-Christ

(429) Sess. 21, post canon.
(430) Sess. 22, in fine.
(431) Palavic., *Hist. conc. Trid.*, lib. xi, n. 11, xxiv; Bona, lib. iv, *Rer. litt.*, c. 18; Calixt., *Disp. cont. comm. sub una*, etc., pag. 75.

fut plongé dans le Jourdain, quand saint Jean le baptisa; ni ne donnent la Cène à table et dans un souper, comme le fit Jésus-Christ; ni ne regardent comme nécessaires beaucoup d'autres choses qu'il a observées.

Mais il importe surtout de considérer la cérémonie du baptême, qui peut servir de fondement à beaucoup de choses en cette matière.

Baptiser signifie plonger, et tout le monde en est d'accord.

Cette cérémonie a été tirée des purifications des Juifs; et comme la plus parfaite purification consistait à se plonger tout à fait dans l'eau, Jésus-Christ, qui était venu pour sanctifier et pour accomplir les anciennes cérémonies, a voulu choisir celle-ci comme la plus significative et la plus simple, pour exprimer la rémission des péchés et la régénération du nouvel homme.

Le baptême de saint Jean-Baptiste, qui servait de préparatif à celui de Jésus-Christ, a été fait en plongeant.

La prodigieuse multitude des peuples qui accouraient à ce baptême fit choisir à saint Jean-Baptiste les environs du Jourdain (*Matth.* III, 5, 6; *Luc.* III, 3), et parmi les environs du Jourdain la contrée d'*Annon auprès de Salim*, *parce qu'il y avait là des eaux abondantes* (*Joan.* III, 23), et une grande facilité de plonger les hommes qui venaient se consacrer à la pénitence par cette sainte cérémonie.

Quand Jésus-Christ vint à saint Jean pour élever le baptême à un effet plus merveilleux en le recevant, l'Écriture dit qu'il *sortit et s'éleva des eaux du Jourdain* (*Matth.* III, 16; *Marc.* I, 10) pour marquer qu'il y avait été plongé tout entier.

Il ne paraît point, dans les *Actes des apôtres*, que les trois mille et les cinq mille hommes qui furent convertis aux premières prédications de saint Pierre (*Act.* II, 41; IV, 4), aient été baptisés d'une autre manière; et le grand nombre de ces convertis n'est pas une preuve qu'on les ait baptisés par aspersion, comme quelques-uns l'ont conjecturé. Car, outre que rien n'oblige à dire qu'on les ait baptisés en un même jour, il est certain que saint Jean-Baptiste, qui n'en baptisait pas moins, puisque toute la Judée accourait à lui, ne laissa pas de baptiser en plongeant; et son exemple nous a fait voir que, pour baptiser un grand nombre d'hommes, on savait choisir les lieux où il y avait beaucoup d'eaux; joint encore que les bains et les purifications des anciens, principalement celles des Juifs, rendaient cette cérémonie facile et familière en ce temps.

Enfin, nous ne lisons point dans l'Écriture qu'on ait baptisé autrement, et nous pouvons faire voir, par les actes des conciles et par les anciens rituels, que treize cents ans durant on a baptisé de cette sorte dans toute l'Église, autant qu'il a été possible.

Le mot même dont on se sert dans les rituels, pour exprimer l'action des parrains et des marraines, en disant qu'ils lèvent l'enfant des fonts baptismaux, fait assez voir qu'on l'y plongeait.

Quoique ces vérités soient incontestables, ni nous, ni les prétendus réformés n'écoutons les anabaptistes, qui tiennent la mersion essentielle et indispensable, et nous n'avons pas craint les uns et les autres de changer ce plongement, pour ainsi parler, du corps entier, en une simple aspersion ou infusion sur une partie de notre corps.

On ne peut rendre d'autre raison de ce changement, sinon que ce plongement n'est pas de la substance du baptême; et les prétendus réformés en étant d'accord, le premier principe que nous avons posé est incontestable.

Le second principe est que, pour distinguer dans un sacrement ce qui appartient ou n'appartient pas à la substance, il faut regarder l'effet essentiel du sacrement.

Ainsi, quoique les paroles de Jésus-Christ, *baptisez*, comme il a déjà été dit, signifient *plongez*, on a cru que l'effet du sacrement n'était pas attaché à la quantité de l'eau: si bien que le baptême par infusion et aspersion, ou par mersion, paraissant avoir au fond le même effet, l'une et l'autre façon est jugée valable.

Or, comme nous avons dit, on ne saurait trouver dans l'Eucharistie aucun effet essentiel du corps distingué de celui du sang; ainsi la grâce de l'un et de l'autre au fond et dans la substance ne peut être que la même.

Il ne sert de rien de dire que la représentation de la mort de Notre-Seigneur est plus expresse dans les deux espèces; je le veux; aussi la représentation de la renaissance du fidèle est-elle plus expresse dans la mersion, que dans la simple infusion ou aspersion. Car le fidèle plongé dans l'eau du baptême *est enseveli avec Jésus-Christ*, selon l'expression de l'Apôtre (*Rom.* VI, 4; *Col.* II, 12); et le fidèle, sortant des eaux, sort du tombeau avec son Sauveur, qui le régénère. La mersion, où l'eau est appliquée au corps entier et à toutes ses parties, signifie aussi plus parfaitement que l'homme est pleinement et entièrement lavé de ses taches. Et toutefois, le baptême donné par l'immersion, ou le plongement, ne vaut pas mieux que le baptême donné par simple infusion, et sur une seule partie: il suffit que l'expression du mystère de Jésus-Christ et de l'effet de la grâce se trouve en substance dans le sacrement, et la dernière exactitude de la représentation n'y est pas requise.

Ainsi, dans l'Eucharistie, l'expression de la mort de Notre-Seigneur se trouvant au fond, quand on nous donne le corps livré pour nous, et l'expression de la grâce du sacrement s'y trouvant aussi quand on nous donne sous l'espèce du pain l'image de notre nourriture spirituelle, le sang, qui ne fait qu'y ajouter une signification plus ex-

presse, n'y est pas absolument nécessaire.

C'est ce que montrent manifestement les paroles mêmes de Notre-Seigneur, et la réflexion de saint Paul, lorsque, rapportant ces paroles, *Faites ceci en mémoire de moi* (*I Cor.* XI, 25), il en conclut aussitôt après, que *toutes les fois qu'on mange ce pain, et qu'on boit ce calice, on annonce la mort du Seigneur* (*Ibid.* 26). Ainsi selon l'interprétation du disciple, l'intention du Maître, quand il ordonne de se souvenir de lui, c'est qu'on se souvienne de sa mort. Afin donc de bien entendre si le souvenir de cette mort est dans la seule participation de tout le mystère, ou dans la participation de chacune de ses parties, il ne faut que considérer que le Sauveur n'attend pas que tout le mystère soit achevé, et toute l'Eucharistie reçue dans ses deux parties, pour dire, *Faites ceci en mémoire de moi.* Saint Paul a remarqué qu'à chaque partie il ordonne expressément cette mémoire. (*Ibid*, 24, 25.) Car après avoir dit, *Mangez, ceci est mon corps, faites ceci en mémoire de moi :* en donnant le sang, il répète encore : *Toutes les fois que vous le boirez, faites-le en mémoire de moi ;* nous montrant par cette répétition que nous exprimons sa mort dans la participation de chaque partie. D'où il s'ensuit que, lorsque saint Paul conclut de ces paroles, qu'*en mangeant le corps et buvant le sang*, on *annonce la mort du Seigneur*, il faut entendre qu'on l'annonce non-seulement en prenant le tout, mais encore en prenant chaque partie, d'autant plus qu'il est visible d'ailleurs que, dans cette mystique séparation que Jésus-Christ a marquée par ces paroles, le corps épuisé de sang, et le sang tiré du corps, font le même effet, pour marquer la mort violente de Notre-Seigneur. De sorte que, s'il y a une expression plus inculquée en prenant le tout, il ne laisse pas d'être véritable qu'à la réception de chaque partie on se représente la mort tout entière, et on s'en applique toute la grâce.

Que si on demande ici à quoi sert donc l'institution des deux espèces de cette expression plus vive de la mort de Notre-Seigneur que nous y avons remarquée, c'est qu'on ne veut pas songer à une qualité de l'Eucharistie bien connue des anciens, quoique rejetée de nos réformés. Tous les anciens ont cru que l'Eucharistie n'était pas seulement une nourriture, mais encore un sacrifice, et qu'on l'offrait à Dieu en la consacrant avant que de la donner au peuple : ce qui fait que la table de Notre-Seigneur, ainsi appelée par saint Paul, dans la *Ire Epître aux Corinthiens* (X, 21), est appelée *autel* par le même Apôtre, dans l'*Epître aux Hébreux.* (XIII, 10.) Il ne s'agit pas ici d'établir ni d'expliquer ce sacrifice, dont on peut voir la nature dans le traité de l'*Exposition* (432) ; et je dirai seulement, parce que notre sujet le demande, que Jésus-Christ a fait consister ce sacrifice de l'Eucharistie dans la plus parfaite expression qu'on pût jamais imaginer du sacrifice de la croix. C'est pourquoi il a dit séparément, *Ceci est mon corps*, et *Ceci est mon sang*, renouvelant mystiquement par ces paroles, comme par un glaive spirituel, avec toutes les plaies qu'il a reçues dans son corps, la totale effusion de son sang ; et encore que ce corps et ce sang, une seule fois séparés, dussent être éternellement réunis dans sa résurrection pour faire un homme parfait et parfaitement vivant, il a voulu néanmoins que cette séparation, faite une fois à la croix, ne cessât jamais de paraître dans le mystère de la sainte table. C'est dans cette mystique séparation qu'il a voulu faire consister l'essence du sacrifice de l'Eucharistie, pour en faire l'image parfaite du sacrifice de la croix ; afin que, comme ce dernier sacrifice consiste dans l'actuelle séparation du corps et du sang, celui-ci, qui en est l'image parfaite, consistât aussi dans cette séparation représentative et mystique. Mais encore que Jésus-Christ ait séparé son corps et son sang ou réellement sur la croix, ou mystiquement sur les autels, il n'en peut pas séparer la vertu, ni faire qu'une autre grâce accompagne son sang répandu, que la même au fond et en substance qui accompagne son corps immolé : ce qui fait que cette expression si vive et si forte, nécessaire pour le sacrifice, ne l'est plus dans la réception de l'Eucharistie, étant autant impossible de séparer dans l'application l'effet du sang de celui du corps, qu'il est aisé et naturel de représenter aux yeux du fidèle la séparation actuelle de l'un et de l'autre. C'est pourquoi, dans l'antiquité, nous avons vu en tant de rencontres le corps donné sans le sang, et le sang donné sans le corps ; mais jamais l'un consacré sans l'autre. Nos pères ont été persuadés qu'on ôterait aux fidèles quelque chose de trop précieux, si on ne consacrait pas les deux espèces, où Jésus-Christ a fait consister, avec cette parfaite représentation de sa mort, l'essence du sacrifice de l'Eucharistie ; mais qu'on ne leur ôtait rien d'essentiel, ne leur en donnant qu'une seule, puisqu'une seule contient la vertu du tout, et que l'esprit, une fois frappé de la mort de Notre-Seigneur, dans la consécration des deux espèces, ne prend plus rien de l'autel où on les a consacrées, qui ne conserve cette figure de mort et le caractère de victime : de sorte que, soit que l'on mange, soit que l'un boive, soit qu'on fasse l'un et l'autre ensemble, on s'applique toujours la même mort, et on reçoit toujours en substance la même grâce.

Et il ne faut point tant appuyer sur le manger et le boire, puisque manger et boire spirituellement, c'est visiblement la même chose, et que l'un et l'autre c'est croire. Soit donc qu'on mange ou qu'on boive selon le corps, l'on boit et mange

(432) *Expos.*, art. 14

tout ensemble selon l'esprit, pourvu qu'on croie; et on reçoit tout l'effet du sacrement.

Mais, sans disputer davantage, je voudrais bien seulement demander à messieurs de la religion prétendue réformée, s'ils ne croient pas, quand ils ont reçu le pain de la cène avec une foi sincère, avoir reçu la grâce qui nous incorpore pleinement à Jésus-Christ, et le fruit tout entier de son sacrifice. Qu'ajoutera donc l'espèce du vin, si ce n'est une expression plus ample du même mystère?

Bien plus, ils croient recevoir, non la figure seulement, mais la propre substance de Jésus-Christ. Que ce soit par la foi, ou autrement, ce n'est pas de quoi il s'agit. La reçoivent-ils tout entière ou seulement la moitié, quand on leur donne le pain de la cène? Jésus-Christ est-il divisé? Et s'ils reçoivent dans une seule espèce la substance de Jésus-Christ tout entière, qu'ils nous disent si la substance et l'essence du sacrement leur peut manquer.

Et ce ne peut être que cette raison qui leur ait persuadé qu'ils pouvaient donner le pain seul à ceux qui ne peuvent pas boire de vin. L'article 7 du chapitre 12 de leur *Discipline*, qui est celui de la Cène, y est exprès.

Cet argument, proposé la première fois par le grand cardinal de Richelieu, a jeté les prétendus réformés dans un extrême embarras. J'ai tâché de résoudre dans l'*Exposition* une partie des réponses qu'ils y ont faites (433), et j'ai soigneusement rapporté ce qu'ont réglé leurs synodes en confirmation de l'article de leur *Discipline*. Le fait est demeuré pour constant : ceux qui ont écrit contre moi l'ont tous avoué d'un commun accord, comme public et notoire; mais ils ne se sont pas accordés de même dans la manière d'y répondre.

Tous n'ont pas été satisfaits de la réponse ordinaire, qui consiste seulement à dire que ceux dont il est parlé, dans l'article de la *Discipline*, sont excusés de prendre le vin par l'impossibilité où ils sont d'en boire, et que c'est un cas particulier qu'il n'est pas permis de tirer à conséquence; car ils ont bien vu au contraire que ce cas particulier devait être décidé par les principes généraux. Si l'intention de Jésus-Christ est que les deux espèces soient inséparables; si l'essence ou la substance du sacrement consiste dans l'union de l'une et de l'autre : comme les essences sont indivisibles, ce n'est pas le sacrement que ceux-ci reçoivent, c'est une chose purement humaine, et qui n'a point son fondement dans l'Evangile.

Il en a donc enfin fallu venir, avec une peine extrême et des détours infinis, à dire qu'en ce cas celui qui reçoit seulement *le pain, ne reçoit pas le sacrement de Jésus-Christ.*

M. Jurieu, qui a écrit le dernier contre mon *Exposition* dans son livre intitulé, *le Préservatif* (434), après avoir vu les réponses de tous les autres, et après s'être donné lui-même beaucoup de peine tantôt en se fâchant *contre M. de Condom, qui s'amuse*, dit-il, *comme ferait un petit missionnaire, à des choses si peu relevées, et à cette vieille chicane*, tantôt en faisant valoir, autant qu'il peut, cette impossibilité tant répétée, conclut enfin que celui dont il s'agit, à qui on ne donne que le seul pain, à parler exactement, ne prend pas par la bouche *le sacrement de Jésus-Christ, parce que ce sacrement est composé de deux parties, et qu'il n'en reçoit qu'une :* ce qu'il confirme dans le dernier livre qu'il a mis au jour (435).

C'est ce que les prétendus réformés n'avaient encore osé dire, que je sache. En effet, une communion qui n'est pas un sacrement est un étrange mystère; et les prétendus réformés qui sont enfin obligés de le reconnaître, feraient aussi bien d'avouer la conséquence que nous tirons de leur *Discipline*, puisqu'ils ne trouvent de dénoûment à cet embarras que par un prodige si inouï dans l'Eglise.

Mais la doctrine de notre auteur paraît encore plus étrange, quand on la considère dans toute sa suite. Selon lui (436), l'Eglise présente en ce cas *le sacrement véritable;* mais toutefois, *ce qu'on reçoit n'est pas le sacrement véritable;* ou plutôt *ce n'est pas un véritable sacrement quant au signe, mais c'est un véritable sacrement quant à la chose signifiée;* puisque *le fidèle reçoit Jésus-Christ, signifié par le sacrement, et reçoit tout autant de grâces que ceux qui communient au sacrement même, parce que le sacrement lui est présenté tout entier, parce qu'il le reçoit de vœu et de cœur, et parce que la seule impossibilité insurmontable l'empêche de communier au signe.*

Que lui servent ces subtilités? Il pourrait conclure, par ces arguments, que le fidèle qui ne peut, selon ses principes, recevoir le vrai sacrement de Jésus-Christ, puisqu'il n'en peut recevoir une partie essentielle, est excusé, par son impuissance, de l'obligation de le recevoir, et que le désir qu'il a de recevoir le sacrement en supplée l'effet. Mais que pour cela il faille séparer ce qui est inséparable par son institution, et donner à quelqu'un un sacrement qu'il ne peut pas recevoir, ou plutôt lui donner solennellement ce qui, n'étant pas le vrai sacrement de Jésus-Christ, ne peut être autre chose que du pain tout simple, c'est inventer un nouveau mystère dans la religion chrétienne, et tromper, à la face de toute l'Eglise, un Chrétien, qui croit recevoir ce qu'en effet il ne reçoit pas.

Voilà, néanmoins, le dernier refuge de nos réformés : voilà ce qu'écrit celui qui a écrit contre moi après tous les autres, dont les protestants débitent le livre en France, en Hollande, partout, et en toutes langues, avec une préface magnifique, comme l'an-

(433) *Exp.*, art. 17.
(434) *Préservatif*, art. 15, pag. 262 et suiv.

(435) *Exam. de l'Euch.*, tr. 6, sect. 7.
(436) *Préserv.*, p. 266, 267.

tidote le plus efficace que la nouvelle réforme ait pu opposer à cette *Exposition* tant attaquée (437). Il a trouvé, en enchérissant et en raffinant sur les autres, cette nouvelle absurdité, que ce qu'on reçoit parmi eux avec tant de solennité, quand on ne peut pas boire du vin, n'est pas le sacrement de Notre-Seigneur; et que c'est par conséquent une pure invention de l'esprit humain, qu'une Eglise qui se dit fondée sur la pure parole de Dieu ne craint point d'établir, sans en trouver un seul mot dans cette parole.

Pour conclusion, Jésus-Christ n'a pas fait une loi particulière pour ceux dont nous parlons. Les hommes n'ont pas pu les dispenser d'un commandement exprès de Notre-Seigneur, ni leur permettre autre chose que ce qu'il a institué. Il faut donc ou ne leur rien donner, ou, si on leur donne une des espèces, croire que par l'institution de Notre-Seigneur cette seule espèce contient toute l'essence du sacrement, et que la réception de l'autre n'y peut plus rien ajouter que d'accidentel.

Mais il faut venir au troisième principe, qui seul emporte la décision de la question. Le voici. Pour connaître ce qui appartient ou n'appartient pas à la substance des sacrements, il faut consulter la pratique et le sentiment de l'Eglise.

Disons les choses plus généralement : dans tout ce qui est de pratique, il faut toujours regarder ce qui a été entendu et pratiqué par l'Eglise, et c'est là le vrai esprit de la loi.

J'écris ceci pour un juge éclairé, qui sait que pour entendre l'ordonnance, et en bien prendre l'esprit, il faut savoir comment elle a toujours été prise et pratiquée : autrement, comme chacun raisonne à sa mode, la loi deviendrait arbitraire. La règle est d'examiner comment on a entendu et comment on a pratiqué : on ne se trompe jamais en la suivant.

Dieu, pour honorer son Eglise et attacher les particuliers à ses saintes décisions, a voulu que cette règle eût lieu dans sa loi, comme elle l'a dans les lois humaines; et la vraie manière d'entendre cette sainte loi, c'est de considérer de quelle sorte elle a toujours été entendue et observée dans l'Eglise.

La raison est qu'on voit, dans cette interprétation et pratique perpétuelle, une tradition qui ne peut venir que de Dieu même, selon cette doctrine des Pères, que ce qu'on voit toujours et partout dans l'Eglise ne peut venir que des apôtres, qui l'auront appris de Jésus-Christ, et de l'esprit de vérité qu'il leur a donné pour docteur.

Et de peur qu'on ne se trompe dans les différentes significations du mot *tradition*, je déclare que la tradition que j'allègue ici, comme interprète nécessaire de la loi de Dieu, est une doctrine non écrite venue de Dieu même, et conservée dans les sentiments et la pratique universelle de l'Eglise.

Je n'ai pas besoin de prouver ici cette tradition; et la suite fera paraître que nos réformés sont forcés à la reconnaître, du moins en cette matière. Mais il ne sera pas hors de propos de leur ôter en peu de mots les fausses idées qu'ils attachent ordinairement à ce mot de tradition.

Ils nous disent que l'autorité que nous donnons à la tradition soumet l'Ecriture aux pensées des hommes, et la déclare imparfaite.

Ils se trompent visiblement. L'Ecriture et la tradition ne font ensemble qu'un même corps de doctrine révélée de Dieu : et bien loin que l'obligation d'interpréter l'Ecriture par la tradition soumette l'Ecriture aux pensées des hommes, il n'y a rien qui la mette plus au-dessus.

Quand on permet aux particuliers, comme font nos prétendus réformés, d'interpréter chacun à part soi l'Ecriture sainte, on donne lieu nécessairement aux interprétations arbitraires; et en effet, on la soumet aux pensées des hommes, qui la prennent chacun à leur mode : mais quand chaque particulier se sent obligé à la prendre comme la prend et l'a toujours prise toute l'Eglise, il n'y a rien qui élève plus l'autorité de l'Ecriture, qui la rende plus indépendante de tous les sentiments particuliers.

Jamais on n'est plus assuré de bien prendre l'esprit et le sens de la loi, que quand on la prend comme elle a toujours été prise depuis son premier établissement. Jamais on n'honore plus le législateur, jamais l'esprit n'est plus captivé sous l'autorité de la loi, ni plus astreint à son vrai sens, jamais les vues particulières et les mauvaises gloses ne sont plus exclues.

Ainsi, quand nos pères, dans tous leurs conciles, dans tous leurs livres, dans tous leurs décrets, se sont fait une loi indispensable d'entendre l'Ecriture sainte comme elle a toujours été entendue; loin de croire que par ce moyen ils la soumissent aux pensées humaines, ils ont cru au contraire qu'ils n'avaient point de plus sûr moyen pour les exclure.

L'esprit qui a dicté l'Ecriture et l'a déposée entre les mains de l'Eglise, la lui a fait entendre dès le commencement, et dans tous les temps : de sorte que l'intelligence qu'on en voit toujours dans l'Eglise est inspirée aussi bien que l'Ecriture elle-même.

L'Ecriture n'est pas imparfaite, pour avoir besoin d'une telle interprétation. Il était de la majesté de l'Ecriture d'être concise en ses paroles, profonde en ses sens, et pleine d'une sagesse qui parût toujours plus impénétrable à mesure qu'on la pénètre davantage. C'est un de ces caractères de divinité, dont il a plu au Saint-Esprit de la revêtir. Il fallait, pour être entendue, qu'elle fût méditée; et ce que l'Eglise y a toujours entendu, en la méditant, doit être reçu comme une loi.

(437) Préf. du *Préserv.*

Ainsi ce qui n'est pas écrit n'est pas moins vénérable que ce qui l'est, pourvu que tout soit venu par la même voie. Tout convient, puisque l'Ecriture est le fondement nécessaire des traditions, et que la tradition est l'interprète infaillible de l'Ecriture.

Si je disais que toute l'Ecriture doit être interprétée de cette sorte, je dirais une vérité que l'Eglise a toujours reconnue : mais je sortirais de la question que j'ai à traiter. Je me réduis aux choses qui sont de pratique, et principalement à ce qui est de cérémonie. Je soutiens qu'on n'y peut distinguer ce qu'il y a d'essentiel et d'indispensable, d'avec ce qui a été laissé à la liberté de l'Eglise, qu'en examinant la tradition et la pratique constante. C'est ce que je vais prouver par l'Ecriture même, par toute l'antiquité, et afin que rien ne manque à la preuve, par le propre aveu de nos adversaires.

Sous le nom de cérémonie, je comprends ici les sacrements, qui sont en effet des signes sacrés, et des cérémonies divinement instituées pour signifier et opérer la grâce.

L'expérience fait voir que jamais on n'explique bien ce qui est de cérémonie, que par la manière de le pratiquer.

Par là notre question est décidée. Dans la cérémonie sacrée de la cène, nous avons vu que l'Eglise a toujours cru donner toute la substance, et appliquer toute la vertu du sacrement, en ne donnant qu'une seule espèce. Voilà ce qui a toujours été suivi ; voilà ce qui doit servir de loi.

Cette règle n'est pas rejetée par les prétendus réformés. Nous venons de voir que, s'ils ne croyaient que le sentiment de l'Eglise et son interprétation tient lieu de loi, ils n'auraient jamais divisé la Cène en faveur de ceux qui ne boivent pas de vin, ni donné une décision qui n'est point dans l'Evangile.

Mais ce n'est pas ici seulement qu'ils ont suivi l'interprétation de l'Eglise. Nous allons voir beaucoup d'autres points où ils ne peuvent se dispenser d'avoir recours à la règle que nous proposons.

Je fais donc sans hésiter cette proposition générale, et j'avance comme un fait constant, avoué par les Juifs anciens et modernes, par les Chrétiens de tous les temps, et même par les prétendus réformés, que les lois cérémoniales de l'Ancien et du Nouveau Testament ne peuvent être entendues que par la pratique, et que sans ce moyen il n'est pas possible de prendre le vrai esprit de la loi.

La chose est plus surprenante dans l'Ancien Testament, où tout était circonstancié et particularisé avec tant de soin : et néanmoins il est certain qu'une loi écrite avec cette exactitude a eu besoin de la tradition et de l'interprétation de la Synagogue, pour être bien entendue.

La seule loi du sabbat en fournit plusieurs exemples.

Chacun sait combien étroite était l'observance de ce repos sacré, où il était défendu, à peine de la vie, de préparer sa nourriture, et même d'allumer son feu. (*Exod.* XVI, 23 ; XXXV, 3.) Enfin, la loi défendait si précisément tout ouvrage, que plusieurs n'osaient presque se remuer dans ce saint jour. Il était certain du moins qu'on ne pouvait ni entreprendre, ni continuer un voyage ; et on sait ce qui arriva dans l'armée d'Antiochus Sidètes, lorsque ce prince arrêta sa marche en faveur de Jean Hircan et des Juifs durant deux jours (438), où leur loi les obligeait à observer un repos égal à celui du sabbat. Dans cette étroite obligation de demeurer en repos, la seule tradition et la seule coutume avaient expliqué jusqu'où on pouvait aller, sans blesser la tranquillité de ces saints jours. De là cette façon de parler, mentionnée dans les *Actes des apôtres* (I, 12) : d'un tel lieu à un tel lieu, *il y a le chemin du sabbat.* Cette tradition était établie dès le temps de Notre-Seigneur, sans que ni lui, ni ses apôtres, qui en font mention, l'aient reprise.

La sévérité de ce repos n'empêchait pas qu'il ne fût permis de délier un animal, pour le mener boire, ou de le relever s'il était tombé dans un fossé. Notre-Seigneur, qui allègue ces exemples comme publics et reconnus par les Juifs (*Luc.* XIII, 15 ; XIV, 5), non-seulement ne les blâme pas, mais encore il les autorise, bien que la loi n'en eût rien dit, et que ces actions semblassent comprises dans la défense générale.

Il ne faut point s'imaginer que ces observances fussent de petite importance dans une loi si sévère, et où il fallait prendre garde jusqu'à un *iota* et au moindre trait, la moindre prévarication attirant sur les transgresseurs des peines terribles et une inévitable malédiction.

Mais voici des choses qui paraîtront plus importantes. Du temps des Machabées, il fut question de savoir s'il était permis de défendre sa vie le jour du sabbat ; et les Juifs se laissèrent tuer, jusqu'à ce que la Synagogue eût interprété et déclaré que la défense était permise, encore que la loi n'eût point excepté cette action. (*I Mach.* II, 32-41 ; *II Mach.* XV, 1 seq.)

En permettant la défense, on ne permit point l'attaque, quelque utilité qui en revînt au public ; et la Synagogue n'osa jamais aller jusque-là.

Mais, après qu'elle eut permis la défense, il resta encore un scrupule ; savoir, s'il était permis de réparer une brèche le jour du sabbat (439) Car encore qu'il eût été résolu qu'on pouvait défendre sa vie lorsqu'elle était immédiatement attaquée, on douta si la permission s'étendait aux occasions où l'attaque n'était pas si proche. Les Juifs assiégés dans Jérusalem n'osèrent étendre la dispense jusque-là, et se laissèrent prendre par Pompée. Le scrupule paraissait un peu trop fort ; et je rapporte cet exemple,

(438) JOSEPH., *Ant.*, XIII, 16.

(439) *Ibid.*

seulement pour faire voir combien il pouvait arriver de cas auxquels la loi n'avait pas pourvu, et où la déclaration de la Synagogue était nécessaire pour mettre les consciences en sûreté.

C'était une loi indispensable d'observer les nouvelles lunes, pour célébrer une fête que la loi ordonnait à ce jour précis, et pour compter exactement les autres jours qui avaient leurs observances particulières. Outre qu'il n'y avait point, dans les premiers temps, d'éphémérides réglées, les Juifs ne s'y sont jamais arrêtés dans leurs observances; et ne voulant point s'exposer aux erreurs du calcul, ils ne trouvaient de sûreté qu'à faire observer dans les plus hautes montagnes, quand la lune paraîtrait. Ni la manière de l'observer, ni celle de le venir déclarer au conseil, ni celle de publier la nouvelle lune et le commencement de la fête, n'était marquée dans la loi. La tradition y avait pourvu, et la même tradition avait décidé que tout ce qu'il fallait faire pour observer et pour déclarer la nouvelle lune n'était pas contraire au sabbat.

Je ne veux point parler des sacrifices, ni des autres cérémonies qui se faisaient le jour du sabbat selon la loi (*Levit.* XXIV, 8; *Num.* XXVIII, 9), puisque la loi les ayant réglées, on peut dire qu'elle avait fait une exception en ce point; mais il y a beaucoup d'autres choses qu'il fallait faire le jour du sabbat, en des cas que la loi n'avait point réglés.

Quand la Pâque arrivait le premier jour de la semaine, qui est parmi nous le dimanche, il y avait diverses choses à faire pour la préparation du sacrifice pascal. Il fallait choisir la victime, faire examiner par les prêtres si elle avait les qualités requises, la conduire au temple et à l'autel, pour être immolée à l'heure précise. Toutes ces choses se faisaient, avec beaucoup d'autres, la veille de Pâques. Il fallait encore exterminer le levain, qui, selon les termes précis de la loi (*Exod.* XII, 15), *ne devait plus se trouver* en tout Israël, quand le jour de Pâques commençait. La loi aurait pu régler que ces choses se fissent le vendredi, quand la Pâque serait le dimanche; ou, en tout cas, dispenser de l'observance du sabbat pour les accomplir. Elle ne l'a pas voulu faire: la seule tradition a autorisé les prêtres à faire leurs fonctions; et nous pouvons dire en ces cas, aussi bien qu'en ceux que Notre-Seigneur a marqués, que *les prêtres violent le sabbat dans le temple, et sont sans reproche.* (*Matth.* XII, 5.)

Et n'approuve-t-il pas encore ce que fit David, lorsque, pressé par la faim, il mangea les pains de proposition, contre la défense de la loi (*Ibid.*, 4; *I Reg.* XXI, 6), et suivit l'interprétation du grand prêtre Achimélec, quoiqu'elle ne fût écrite nulle part?

La Pâque, et toutes les fêtes des Israélites, aussi bien que leurs sabbats, commençaient dès le soir et au temps de vêpres, selon la disposition expresse de la loi (*Levit.* XXIII, 32) : mais encore que le vrai temps de vêpres soit le coucher du soleil, les vêpres ne se prenaient pas si précisément parmi les Juifs. La loi pourtant ne l'avait pas dit, et la seule coutume avait réglé que la vêpre ou le soir pouvait commencer presque aussitôt après midi, et quand le soleil commençait à décliner.

On ne pouvait non plus déterminer, par les termes précis de la loi, ce que c'était que ce temps *d'entre les deux vêpres*, qui est marqué pour la Pâque dans le texte hébreu de l'*Exode* (XII, 6) ; et la seule tradition avait expliqué que c'était tout le temps qui était compris entre le déclin du soleil, et son coucher.

On ne peut nier que toutes ces choses ne fussent d'une absolue nécessité pour l'observance de la loi ; et si on voit que la loi n'a pas voulu les prévoir, on doit conclure qu'elle a voulu en laisser l'explication à la coutume.

Il faut dire la même chose de diverses cérémonies qui, selon les termes de la loi, concouraient à un temps précis, sans qu'il fût possible de les faire ensemble. Par exemple, la loi ordonnait un sacrifice du soir qui se devait faire tous les jours ; et c'est ce qu'on appelait le *tamid*, ou le sacrifice perpétuel. Il y avait celui du sabbat, et encore celui de la Pâque, qui se devaient faire à la même heure; de sorte qu'au jour de Pâques, selon les termes de la loi, ces trois sacrifices concouraient ensemble : il n'y avait pourtant qu'un seul autel pour les sacrifices, et il n'était ni permis ni même possible de faire ces sacrifices en même temps. On n'eût su non plus par où commencer; et dans l'étroite observance que la loi exigeait à toute rigueur, on serait tombé dans un embarras inévitable, si la coutume n'avait expliqué que le sacrifice le plus ordinaire allait le premier. Ainsi on ne craignait point d'avancer le sacrifice perpétuel, pour donner lieu à celui du sabbat ; et aussi celui du sabbat, pour donner lieu à celui de Pâques.

Si on s'attache aux termes précis de la loi de Moïse (*Deut.* VII, 1, 2, 3), on n'y trouve de mariages absolument défendus avec les étrangères, que ceux qui se contractaient avec les filles des sept nations si souvent détestées dans l'Ecriture. C'étaient ces nations abominables qu'il fallait exterminer sans miséricorde (*Ibid.*, 2) : c'étaient les filles sorties de ces nations qui devaient séduire les Israélites, et les entraîner dans le culte de leurs faux dieux (*Ibid.*, 4) ; et c'était pour cette raison que la loi défendait de les épouser. Il n'était rien dit de semblable des filles des Egyptiens ; et pour les filles des Moabites, quoiqu'elles paraissent exclues avec celles des Ammonites (*Deut.* XXIII, 3), il fallait bien qu'il y eût pour elles quelque sorte d'exception, puisque Booz est loué par tout le conseil et par tout le peuple, pour avoir épousé Ruth (*Ruth* IV, 11, 12), qui était de ces pays-là. Voilà ce que nous trouvons dans la loi ; et nous trouvons néanmoins que du temps

d'Esdras il était établi parmi les Juifs de mettre les Egyptiennes, les filles des Moabites, et en un mot toutes les étrangères, dans le même rang que les Chananéennes : de sorte qu'on rompit, comme abominables, tous les mariages contractés avec ces filles. (*I Esd.* IX, 14; X, 19; *II Esd.* XIII, 1, 2, etc.) D'où vient cela, si ce n'est que, depuis le temps de Salomon, une longue expérience ayant appris aux Israélites que les Egyptiennes et les autres étrangères ne les séduisaient pas moins que les Chananéennes, on avait cru les devoir toutes également exclure, non tant par la lettre et les propres termes, que par l'esprit de la loi ; laquelle même on interpréta contre l'usage précédent à l'égard des Moabites, la Synagogue croyant toujours avoir reçu de Dieu même le droit de donner des décisions selon les nécessités survenantes ?

Je ne crois pas que personne se persuade qu'on observât à la lettre, et en toutes sortes de cas, cette sévère loi du talion si souvent répétée dans les livres de Moïse. (*Exod.* XXI, 24, 25 ; *Lev.* XXIV, 19, 20 ; *Deut.* XIX, 21.) Car encore qu'à ne regarder que ces termes, *œil pour œil, dent pour dent, main pour main, brisure pour brisure, plaie pour plaie*, rien ne paraisse établir une plus parfaite et plus juste compensation, rien au fond n'en est plus éloigné si on pèse les circonstances, et rien enfin ne serait plus inégal qu'une telle égalité ; outre qu'il n'est pas possible de faire toujours à un malfaiteur une blessure semblable à celle qu'il a faite à son frère. La pratique enseigna aux Juifs que le vrai dessein de la loi était de les faire entrer dans l'esprit d'une raisonnable compensation, utile aux particuliers et au public ; et comme elle n'est pas dans un point précis, ni dans une mesure certaine, la même pratique la déterminait par une estimation équitable.

Il ne serait pas difficile de rapporter beaucoup d'autres traditions de l'ancien peuple, aussi approuvées que celles-ci. Les habiles écrivains de la nouvelle réforme en tomberont d'accord. Lors donc qu'ils veulent détruire en général les traditions non écrites, par les paroles où Notre-Seigneur condamne les traditions contraires aux termes ou à l'esprit de la loi (*Matth.* XV, 3 ; *Marc.* VII, 7 seq.), et en un mot celles qui n'avaient pas un assez solide fondement, il n'y a point de bonne foi dans leurs discours ; et tout homme sensé conviendra qu'il y avait des traditions légitimes, quoique non écrites, sans lesquelles la pratique même de la loi était impossible, de sorte qu'on ne peut nier qu'elles n'obligeassent en conscience.

Messieurs de la religion prétendue réformée me permettront-ils de rapporter ici la tradition de la prière pour les morts ? Elle est constante, par le livre des Machabées (*II Mach.* XII, 43, 46) : sans entrer ici avec ces messieurs dans la question si ce livre est canonique, ou s'il ne l'est pas, puisqu'il suffit pour ce fait qu'il soit constamment écrit devant l'Evangile. Cette coutume subsiste encore aujourd'hui parmi les Juifs, et la tradition s'en peut établir par ces paroles de saint Paul : *A quoi sert de se baptiser*, c'est-à-dire, de se purifier et se mortifier, *pour les morts, si les morts ne ressuscitent pas ?* (*I Cor.* XV, 29.) Jésus-Christ et les apôtres ont trouvé parmi les Juifs cette tradition de prier pour les morts, sans les en reprendre : au contraire, elle a passé immédiatement de l'Eglise judaïque à l'Eglise chrétienne ; et les protestants, qui ont fait des livres où ils montrent qu'elle est établie dans les premiers temps du christianisme, n'ont pu encore en marquer les commencements. Néanmoins il est certain qu'il n'y en avait rien dans la loi. Elle est venue aux Juifs par la même voie qui leur avait apporté tant d'autres traditions inviolables.

Que si une loi qui descend à un si grand détail, et qui est, pour ainsi dire, toute lettre, pour pouvoir être entendue selon son véritable esprit, a eu besoin d'être interprétée par la pratique et par les déclarations de la Synagogue ; combien plus en a-t-on besoin dans la loi évangélique, où la liberté est plus grande dans les observances, et où les pratiques sont bien moins circonstanciées ?

Cent exemples nous font voir la vérité de ce que je dis. Je les tirerai des pratiques mêmes des prétendus réformés, et je n'hésiterai point à rapporter tout ensemble, comme décisif, ce qui a passé pour constant dans l'ancienne Eglise, parce que je ne puis pas croire que ces messieurs puissent le rejeter de bonne foi.

L'institution du sabbat a précédé la loi de Moïse, et avait son fondement dans la création ; et néanmoins ces messieurs se dispensent aussi bien que nous de cette observance, sans autre fondement que celui de la tradition et de la pratique de l'Eglise, qui ne peut être venue que d'une autorité divine.

C'est en vain qu'ils répondent que le premier jour de la semaine, consacré par la résurrection de Jésus-Christ, est remarqué dans les écrits des apôtres comme un jour d'assemblée pour les Chrétiens (*Act.* XX, 7 ; *I Cor.* XVI, 2), et qu'il est même nommé dans l'*Apocalypse* (I, 10), *le jour du Seigneur*, ou *le dimanche ;* car outre qu'il n'est parlé nulle part, dans le Nouveau Testament, du repos attaché au dimanche, il est d'ailleurs manifeste que l'addition d'un nouveau jour ne suffisait pas pour ôter la célébrité de l'ancien, ni pour nous faire changer avec la tradition du genre humain les préceptes du Décalogue.

La défense de manger du sang, et celle de manger la chair des animaux suffoqués, a été donnée à tous les enfants de Noé (*Gen.* IX, 4) devant l'établissement des observances légales, dont nous sommes affranchis par l'Evangile, et les apôtres l'ont confirmée dans le concile de Jérusalem (*Act.* XV, 29), en la joignant à deux choses d'une observance immuable, dont l'une est la défense

de participer au sacrifice des idoles, et l'autre est la condamnation du péché de la chair. Mais parce que l'Eglise a toujours cru que cette loi, quoique observée durant plusieurs siècles, n'était pas essentielle au christianisme, les prétendus réformés s'en dispensent aussi bien que nous, sans que l'Ecriture ait dérogé à une décision si précise et si solennelle du concile des apôtres, expressément rédigée dans leurs actes par saint Luc.

Mais pour montrer combien il est nécessaire de savoir la tradition et la pratique de l'Eglise en ce qui regarde les sacrements, considérons ce qui s'est fait dans le sacrement de baptême et dans celui de l'Eucharistie, qui sont les deux sacrements que nos adversaires reconnaissent d'un commun accord.

C'est aux apôtres, c'est-à-dire aux chefs du troupeau, que Jésus-Christ a donné la charge d'administrer le baptême (*Matth.* XXVIII, 19) : cependant toute l'Eglise a entendu, non-seulement que les prêtres, mais encore les diacres, et même tous les fidèles en cas de nécessité, étaient les ministres de ce sacrement (440).

La seule tradition a interprété que le baptême, que Jésus-Christ n'a mis entre les mains que de son Eglise et de ses apôtres, ne pût être validement administré par les hérétiques, et hors de la communion des vrais fidèles.

Au chapitre 11 de la *Discipline* des prétendus réformés, art. 1er, il est dit que *le baptême administré par celui qui n'a vocation aucune, est du tout nul;* et les observations tirées des synodes déclarent que, pour la validité de ce sacrement, il suffit qu'il y ait dans les ministres *apparence de vocation*, telle qu'elle est dans les curés, dans les prêtres et dans les moines de l'Eglise romaine qui sont reçus à prêcher. Où trouvent-ils dans l'Ecriture que cette *apparence de vocation* puisse attribuer un pouvoir que Jésus-Christ n'a donné qu'à ceux qu'il a lui-même effectivement appelés?

Jésus-Christ a dit, *plongez*, comme nous l'avons souvent remarqué. Nous avons dit aussi qu'il a été baptisé en cette forme, que ses apôtres l'ont suivie, et qu'on l'a continuée dans l'Eglise jusqu'aux XIIe et XIIIe siècles, et néanmoins le baptême donné par infusion est admis sans difficulté par la seule autorité de l'Eglise.

Jésus-Christ a dit, *Enseignez et baptisez* (*Matth.* XXVIII, 19); et encore, *Qui croira et sera baptisé, sera sauvé.* (*Marc.* XVI, 16.) L'Eglise a interprété, par la seule autorité de la tradition et de la pratique, que l'instruction et la foi que Jésus-Christ avait unies avec le baptême, en pouvaient être séparées à l'égard des petits enfants.

Ces paroles, *enseignez et baptisez*, ont longtemps embarrassé nos réformés. Elles leur avaient fait dire jusqu'en 1614, qu'il *n'était pas loisible de baptiser sans prédication précédente, ou immédiatement suivante* (441). C'est ce qui fut décidé au synode de Tonneins, conformément à tous les synodes précédents. Mais au synode de Castres, en 1626, on commença à se relâcher sur ce point, et on résolut *de ne presser pas l'observation du règlement de Tonneins* (442). Enfin au synode de Charenton, en 1631 (c'est celui où on admit les luthériens à la Cène), il fut dit *que la prédication avant ou après le baptême n'est de l'essence d'icelui, ains de l'ordre, dont l'Eglise peut disposer* (443). Ainsi ce qu'on avait cru et pratiqué si longtemps, comme prescrit par Jésus-Christ même, fut changé; et sans aucun témoignage de l'Ecriture, on déclara que c'était chose dont l'Eglise peut ordonner comme il lui plaît.

A l'égard des petits enfants, les prétendus réformés disent bien que leur baptême est fondé en l'Ecriture, mais ils n'en rapportent aucun passage précis, et ils argumentent par des conséquences très-éloignées, pour ne pas dire très-douteuses et même très-fausses.

Il est certain que sur ce sujet toutes les preuves qu'ils tirent de l'Ecriture n'ont aucune force, et qu'ils détruisent eux-mêmes celles qui pourraient en avoir.

Ce qui peut avoir de la force pour établir le baptême des petits enfants, c'est que d'un côté il est écrit que Jésus-Christ *est Sauveur de tous* (*I Tim.* IV, 10), et qu'il a dit lui-même, *Laissez venir à moi les petits enfants* (*Matth.* XIX, 14); et de l'autre, qu'il a prononcé que nul ne peut approcher de lui, ni avoir part à sa grâce, s'il ne reçoit le baptême, conformément à cette parole : *Si vous n'êtes régénérés de l'eau et du Saint-Esprit, vous n'entrerez point au royaume de Dieu.* (*Joan.* III, 3, 5.) Mais ces passages n'ont point de force, selon la doctrine de nos réformés, puisqu'ils font profession de croire que le baptême n'est pas nécessaire au salut des petits enfants.

Rien ne leur fait tant de peine dans leur *Discipline* (444), que l'empressement qu'ils voient tous les jours parmi eux dans les parents à faire baptiser leurs petits enfants, lorsqu'ils sont malades, ou en péril de mort. Cette piété des parents est appelée dans leurs synodes, *une infirmité.* C'est faiblesse d'appréhender que les enfants des fidèles ne meurent sans recevoir le baptême. Un synode s'était laissé aller à consentir qu'on baptisât les enfants extraordinairement *en évident péril de mort.* Mais le synode suivant réprouva *cette faiblesse;* et ces gens forts effacèrent la clause où on témoignait avoir égard à ce péril, *parce qu'elle donne quelque ouverture à l'opinion de la nécessité du baptême* (445).

(440) Tertull., *De bapt.*, cap. 17; *Conc. Illib.*, c. 38, etc.; Labb., tom. I, col. 974.
(441) *Discip.*, c. 11, art. 6; *Observ.*, pag. 166.
(442) *Ibid.*, 167.
(443) *Ibid.*
(444) *Ibid.*
(445) *Ibid.*

Ainsi les preuves tirées de la nécessité du baptême, pour forcer à le donner aux petits enfants, sont détruites par nos réformés. Voici celles qu'ils substituent à leur place, telles qu'elles sont marquées dans leur Catéchisme, dans leur Confession de foi et dans leurs prières. C'est que les enfants des fidèles naissent dans l'alliance, conformément à cette promesse: *Je serai ton Dieu, et le Dieu de ta lignée jusqu'en mille générations.* D'où ils concluent que « la vertu et substance du baptême appartenant aux petits enfants, on leur ferait injure de leur dénier le signe, qui est inférieur (446). »

Par une semblable raison ils se trouveront forcés à leur donner la Cène avec le baptême; car ceux qui sont dans l'alliance sont incorporés à Jésus-Christ; les petits enfants des fidèles sont dans l'alliance, ils sont donc incorporés à Jésus-Christ; et ayant par ce moyen, selon eux, la vertu et la substance de la Cène, on devrait dire, comme du baptême, qu'on ne peut sans injure leur en refuser le signe.

Les anabaptistes soutiennent que ces paroles, *Qu'on s'éprouve et qu'on mange*, n'ont pas plus de force pour exiger dans la Cène l'âge de raison que celles-ci : *Qui croira et sera baptisé*, en ont pour l'exiger dans le baptême.

La conséquence qu'on tire, dans la nouvelle réforme, de l'alliance de l'ancien peuple et de la circoncision, ne les touche pas. L'alliance de l'ancien peuple se faisait, disent-ils, par la naissance, parce qu'elle était charnelle; et c'est pourquoi on en imprimait le sceau dans la chair par la circoncision aussitôt après la naissance. Mais dans la nouvelle alliance, il ne suffit pas de naître, il faut renaître pour y entrer; et comme les deux alliances n'ont rien de semblable, il n'y a rien, disent-ils, à conclure d'un signe à un autre; de sorte que la comparaison qu'on fait de la circoncision avec le baptême est nulle.

L'expérience a fait voir que tout ce qu'ont tenté nos réformés pour confondre les anabaptistes par l'Ecriture, a été faible. Aussi sont-ils obligés de leur alléguer enfin la pratique. Nous voyons dans leur *Discipline*, à la fin du chapitre 11, la forme de recevoir dans leur communion les personnes d'âge, où l'on fait expressément reconnaître à l'anabaptiste qui se convertit, que le baptême des petits enfants est *fondé en l'Ecriture et en la pratique perpétuelle de l'Eglise.*

Quand les prétendus réformés croient avoir la parole de Dieu bien expresse, ils n'ont pas accoutumé de se fonder sur la pratique perpétuelle de l'Eglise. Mais ici, où l'Ecriture ne leur fournit rien par où ils puissent fermer la bouche aux anabaptistes, il a fallu s'appuyer d'ailleurs, et tout ensemble avouer qu'en ces matières la pratique perpétuelle de l'Eglise est d'une inviolable autorité.

Venons à l'Eucharistie. Les prétendus réformés se vantent d'avoir trouvé dans ces paroles, *Buvez-en tous* (*Matth.* XXVI, 27), un exprès commandement pour tous les fidèles de participer à la coupe. Mais si on leur dit que cette parole, adressée aux seuls apôtres qui étaient présents, a eu son entier accomplissement lorsqu'en effet *ils en burent tous*, comme dit saint Marc (*Marc.* XIV, 23), quel refuge trouveront-ils dans l'Ecriture? Où pourront-ils trouver que ces paroles de Jésus-Christ, *Buvez-en tous*, s'étendent à d'autres qu'à ceux à qui le même Jésus-Christ a dit, *Faites ceci?* (*Luc.* XXII, 19.) Or est-il que ces paroles, *Faites ceci*, ne regardent que les ministres de l'Eucharistie, qui seuls peuvent faire ce que Jésus-Christ a fait, c'est-à-dire consacrer et distribuer l'Eucharistie aussi bien que la prendre. Par où donc prouveront-ils que ces autres, *Buvez-en tous*, s'étendent plus loin? Que s'ils disent que quelques-unes des paroles de Notre-Seigneur regardent tous les fidèles, et les autres, les ministres seuls, quelle règle trouveront-ils dans l'Ecriture pour faire le discernement de ce qui appartient aux uns et aux autres, puisque Jésus-Christ parle partout de la même sorte, et sans distinction? Mais enfin, quoi qu'il en soit, disent quelques-uns, ces paroles de Jésus-Christ, *Faites ceci*, adressées aux saints apôtres, et en leur personne à tous les pasteurs, décident la question, puisque en leur disant, *Faites ceci*, il leur ordonne de faire tout ce qu'il a fait; par conséquent de distribuer tout ce qu'il a distribué, et, en un mot, de faire faire à tous les âges suivants ce que Jésus-Christ leur a fait faire à eux-mêmes. C'est en effet ce qu'ils peuvent dire de plus apparent; mais ils ne savent plus où ils en sont, quand on leur montre tant de choses faites par Jésus-Christ dans ce mystère, qu'ils ne se croient pas obligés de faire. Car quelle règle ont-ils pour en faire le discernement? et puisque Jésus-Christ a embrassé tout ce qu'il a fait sous ce mot, *Faites ceci*, sans s'expliquer davantage, que reste-t-il autre chose, si ce n'est la tradition, pour distinguer ce qui est essentiel d'avec ce qui ne l'est pas? Ce raisonnement est sans réplique, et le paraîtra d'autant plus, qu'on viendra plus exactement dans le détail.

Jésus-Christ institua ce sacrement sur le soir, à l'entrée *de la nuit en laquelle il allait être livré.* (*I Cor.* XI, 23.) C'est en ce temps qu'il a voulu nous laisser *son corps donné pour nous* (*Luc.* XXII, 19) : le consacrer à la même heure, ce serait rendre plus vive l'image de la passion, et tout ensemble représenter que Jésus-Christ devait mourir *à la dernière heure*, c'est-à-dire au dernier période des temps. Cependant personne ne croit que cette parole, *Faites ceci*, nous ait astreints à une heure si pleine de mystères.

L'Eglise s'est fait une loi de prendre à

(446) *Cat.*, dim. 50. *Conf. de foi*, art. 35; *Forme d'administrer le bap.*

jeun ce que Jésus-Christ a donné après le repas.

A ne regarder que l'Ecriture et les paroles de Jésus-Christ, qui nous y sont rapportées, les prétendus réformés n'auront jamais rien de certain sur le ministre de l'Eucharistie. Il y a des anabaptistes et d'autres sectes semblables, où l'on croit que chaque fidèle peut donner ce sacrement dans sa famille, sans avoir besoin d'autre ministre. Les prétendus réformés ne les convaincront jamais par la seule Ecriture. Ils ne peuvent pas leur soutenir que ces paroles, *Faites ceci*, ne soient adressées qu'aux seuls apôtres, si celles-ci, *Buvez en tous*, prononcées dans la suite du même discours, et avec aussi peu de distinction, s'adressent à tous les fidèles, comme ils nous le disent tous les jours. Et d'ailleurs on leur répondra que les apôtres, à qui Jésus-Christ a dit, *Faites ceci*, assistaient à sa sainte table comme simples communiants, et non pas comme consacrants, ni comme distribuants, ou comme ministres : d'où on conclura que ces paroles ne leur attribuent en particulier aucun ministère. Et en un mot, on n'a pu décider qu'avec le secours de la tradition que ce sacrement eût des ministres spécialement établis par le Fils de Dieu, ou que ses ministres dussent être ceux qu'il a chargés de la prédication de sa parole.

C'est ce qui fait dire à Tertullien, dans le livre *De corona militis*, que nous apprenons seulement de la tradition non écrite que l'Eucharistie *ne doit être reçue que de la main des supérieurs ecclésiastiques, quoique la commission de la donner* (à ne regarder précisément que la parole de Jésus-Christ) *soit adressée à tous les fidèles* (447).

La même tradition qui déclare les pasteurs de l'Eglise seuls ministres du sacrement de l'Eucharistie, nous apprend que le second ordre de ces ministres, c'est-à-dire les prêtres, a part à cet honneur, encore que Jésus-Christ n'ait dit, *Faites ceci*, qu'aux apôtres seuls, qui étaient les chefs du troupeau.

Nous ne lisons pas que Notre-Seigneur ait présenté son corps ni son sang à chacun de ses disciples; mais seulement qu'en rompant le pain il leur a dit, *Prenez et mangez;* et quant à la coupe, il semble que, l'ayant mise au milieu, il leur ait ordonné d'en prendre l'un après l'autre. Le synode de Privas des prétendus réformés, rapporté sur l'art. 9 du chap. 12 de leur *Discipline*, dit que *Notre-Seigneur a permis que les apôtres distribuassent le pain et la coupe l'un à l'autre, et de main en main;* mais quoique Jésus-Christ l'ait fait ainsi, la pratique constante a interprété que le pain et le vin consacrés fussent présentés aux fidèles par les ministres de l'Eglise.

Conformément à l'exemple de Notre-Seigneur et des apôtres, quelques-uns des prétendus réformés voulaient que les communiants se donnassent la coupe les uns aux autres, et il est certain que cette cérémonie était un signe solennel d'union. Mais les synodes des prétendus réformés n'ont pas jugé nécessaire de suivre en ceci ce qu'ils reconnaissaient avoir été pratiqué par Jésus-Christ et par les apôtres dans l'institution de la Cène; et ils attribuent au contraire aux seuls pasteurs la distribution de la coupe, aussi bien que celle du pain (448).

Toute l'antiquité accorde aux diacres la distribution de la coupe (449), quoique Jésus-Christ ni les apôtres n'aient rien ordonné de semblable qui paraisse dans l'Ecriture : personne ne s'y est jamais opposé, et les prétendus réformés approuvent cette pratique dans quelques-uns de leurs synodes, rapportés avec les observations sur l'article 9 du chapitre de la Cène (450).

Ils ont depuis changé cet usage (451), et ont attribué aux seuls pasteurs la distribution de l'Eucharistie, même celle de la coupe, à l'exclusion des diacres, et même des anciens, quoiqu'ils semblent représenter parmi eux le second ordre des ministres de l'Eglise, c'est-à-dire celui des prêtres, qui constamment ont toujours offert et distribué, non-seulement le sacré calice, mais encore l'Eucharistie tout entière.

Nos prétendus réformés n'en sont pas venus d'abord à cette décision. Leurs premiers synodes disaient que les ministres seuls administreraient la coupe *en tant que faire se pourrait* (452). Cette restriction a subsisté sous vingt deux synodes consécutifs, tous nationaux, et jusqu'à celui d'Alais, qui se tint de nos jours, en 1620. Là on ordonna que ces mots, *en tant que faire se pourrait*, seraient rayés, et l'administration de la coupe fut réservée aux seuls ministres. Jusque-là les anciens, et même les diacres, avaient, dans le besoin, administré l'Eucharistie, et principalement la coupe. L'Eglise de Genève, formée par Calvin, était dans cette pratique; et ce ne fut qu'en l'an 1623, qu'elle résolut de se conformer au sentiment de ceux de France (453). Cette affaire ne passa pas sans contradiction dans les provinces. La raison du synode d'Alais, selon qu'il est remarqué dans la *Discipline*, c'est *qu'il n'appartenait qu'aux pasteurs légitimement établis de distribuer ce sacrement* (454) : maxime qui regarde visiblement la doctrine, et qui par conséquent, selon les principes de la nouvelle réforme, doit se trouver exprimée dans l'Ecriture, d'où il s'ensuit que tous les synodes, et les Eglises prétendues réfor-

(447) *De cor. mil.*, cap. 3 : Et omnibus mandatum a Domino.

(448) *Synode de Privas, Discip.*, ch. 12, art. 9; *Syn. de Saint-Maixent, Discip.*, ch. 12. *Observ.* après l'art. 14.

(449) *Conc. Carth.*, IV, c. 38, etc.; LABB., t. II, col. 1203.

(450) *Discip.*, 12; *Observ. sur l'art.* 9.

(451) *Ibid.*

(452) *Ibid., Observ.*, p. 184 et seq.

(453) *Ibid.*, p. 186.

(454) *Ibid.*

mées, jusqu'au synode d'Alais, auraient grossièrement erré contre l'institution de Jésus-Christ. Ou si l'on nous répond que ces paroles n'étaient pas bien claires, comme ces variations semblent le faire assez voir, il en faudra venir à dire avec nous que, pour entendre ces paroles, on est obligé d'avoir recours à l'interprétation de l'Eglise et à la tradition qui nous y soumet.

Etre ensemble à la même table est un signe de société et de communion, que Jésus-Christ a voulu faire paraître dans l'institution de son sacrement; car il était à table avec ses apôtres. Quelques Eglises prétendues réformées, pour imiter cet exemple et faire tout ce qu'avait fait Notre-Seigneur, faisaient *ranger les communiants à tablées.* Le synode de Saint Maixent, rapporté dans le même endroit, rejette cette observance (455).

Qu'y avait-il apparemment de plus opposé à ce qui a été fait dans l'institution, que la coutume d'emporter la communion, et de la recevoir en particulier? Nous avons vu néanmoins que les siècles des martyrs le pratiquaient de la sorte, pour ne rien dire ici des âges suivants.

Il ne paraît rien dans l'Ecriture de la réserve qu'il faudrait faire de l'Eucharistie, pour la donner aux malades : cependant nous la voyons pratiquée dès l'origine du christianisme.

Ceux qui mêlaient les deux espèces, et les prenaient toutes deux ensemble, paraissaient autant s'éloigner des termes et du dessein de l'institution, que ceux qui n'en prenaient qu'une seule. Ces deux articles ont eu leur approbation dans l'Eglise; et la pratique du mélange, qui déplairait le moins aux prétendus réformés, est celle qui se trouve le plus souvent défendue.

Elle est défendue au VII[e] siècle, dans le quatrième concile de Brague (456). Elle est défendue dans le XI[e] siècle, au concile de Clermont, où le Pape Urbain II était en personne, avec environ deux cents évêques, et par le Pape Pascal II. Le concile de Clermont réserve les cas *de nécessité et de précaution* (457). Le Pape Pascal réserva la communion des enfants et des malades. Cette communion, que l'Occident ne permettait qu'avec ces réserves, s'y est enfin établie durant quelque temps; et même elle est devenue depuis six à sept cents ans la communion ordinaire de tout l'Orient, sans qu'on ait regardé ce changement comme une matière de schisme.

La partie la plus importante de tous les sacrements, c'est la parole qui donne efficace à l'action. Jésus-Christ n'en a prescrit aucune expressément pour l'Eucharistie dans son Evangile, ni les apôtres dans leurs Epîtres (458). Jésus-Christ a seulement insinué, en disant, *Faites ceci*, qu'il faut répéter ses propres paroles, par lesquelles le pain et le vin sont changés. Mais ce qui nous a déterminés invinciblement à ce sens, c'est la tradition : la tradition a aussi réglé les prières qu'on devait joindre aux paroles de Jésus-Christ; et c'est pour cela que saint Basile, dans le livre *Du Saint-Esprit* (459), met parmi les traditions non écrites, *les paroles d'invocations, dont on se sert quand on consacre*, ou, pour traduire de mot à mot, *quand on montre l'Eucharistie.*

Par l'article 8 du chapitre 12 de la *Discipline* des prétendus réformés, il est libre aux pasteurs d'user des paroles accoutumées dans la distribution de la Cène. L'article est des synodes de Sainte-Foi et de Figeac, en 1578 et 1579. Et en effet, il paraît dans le synode de Privas, tenu en 1612 (460), *que dans l'Eglise de Genève, les diacres ne parlent point, et non pas même les ministres, dans la distribution :* de sorte que le sacrement, selon la doctrine de nos réformés, n'étant que dans l'usage, il s'ensuit qu'ils reconnaissent un sacrement qui subsiste sans la parole. Au même synode de Privas, il est défendu aux diacres qui donnent la coupe, de dire aucune parole, parce que Jésus-Christ *parla seul* (461); et l'Eglise de Metz est exhortée à se conformer *en cela à l'exemple de Jésus-Christ, sans toutefois rien violenter.*

L'exemple de Jésus-Christ ne fait donc pas une loi selon ce synode; et selon les autres synodes, il est libre de séparer de la célébration de ce sacrement la parole, qui est l'âme des sacrements, comme l'exemple du baptême le peut faire voir, pour ne pas ici alléguer le consentement de toute la chrétienté et de tous les siècles.

On voit, par ces décisions, que ce que Jésus-Christ a fait ne paraît pas une loi aux prétendus réformés. Il faut faire la distinction de ce qui est essentiel d'avec ce qui ne l'est pas. Jésus-Christ ne l'a pas faite lui-même, et il a dit généralement, *Faites ceci.* C'est donc à l'Eglise à la faire, et sa pratique constante doit être une loi inviolable.

Mais enfin, pour attaquer nos adversaires dans leur fort, puisqu'ils le mettent pour la plupart dans ces paroles, *Faites ceci :* voyons quand Jésus-Christ les a dites.

Il ne les a dites qu'après avoir dit : *Prenez et mangez, ceci est mon corps* (*Matth.* XXVI, 26) : car c'est alors que saint Luc seul lui fait ajouter : *Faites ceci en mémoire de moi* (*Luc.* XXII, 19); cet évangéliste ne rapportant pas qu'il en ait dit autant après le calice.

Il est vrai que saint Paul raconte, qu'après la consécration du calice, Jésus-Christ dit : *Faites ceci en mémoire de moi, toutes les fois*

(455) *Discip.*, c. 2; *Observ.*, après l'art. 14, pag. 189.

(456) *Conc. Brach.*, IV, t. VI *Conc.*, c. 2; LABB., t. VI, c. 2, p. 561, 562 et seq.

(457) *Conc. Clarom.*, c. 28; LABB., tom. X, pag. 508.

(458) Epist. 52.

(459) BASIL., *De Spir. S.*, 27, edit. Sen., t. III, n. 66, p. 55.

(460) *Discip.*, etc., *Observ. sur l'art.* 9, p. 185.

(461) *Ibid.*

*que vous boirez.* (*I Cor.* XI, 25.) Mais après tout, ce discours de Notre-Seigneur, à le prendre dans la rigueur et dans la précision des termes, emporte seulement un ordre conditionnel *de faire ceci en mémoire de Jésus-Christ toutes les fois qu'on le fera*, et non pas un ordre absolu de le faire : ce que je pourrais prouver par les interprètes protestants, si la chose n'était pas trop claire pour avoir besoin de preuve.

Ainsi le mot, *Faites ceci*, ne se trouverait appliqué absolument qu'à ces paroles, *Prenez, mangez*, et les protestants perdraient leur cause.

Que s'ils disent, comme font quelques-uns des leurs, que ces paroles attribuées à la réception du corps, *Faites ceci en mémoire de moi*, ont la même force que celles-ci, qui sont dites après le calice, *Toutes les fois que vous boirez, faites-le en mémoire de moi*, l'un et l'autre ordonnant bien de *faire en mémoire*, et non pas de faire absolument : leur cause n'en sera que plus mauvaise, puisqu'ainsi il ne restera dans tout l'Evangile aucun précepte absolu de prendre aucune des espèces, loin qu'il y en ait un de prendre les deux.

Il ne leur sert de rien de répondre que l'institution de Jésus-Christ leur suffit, puisque la question revient toujours de savoir ce qui appartient à l'essence de l'institution, Jésus-Christ ne l'ayant pas distingué, et tous les exemples précédents démontrant invinciblement qu'il n'y a que la tradition dont on puisse l'apprendre.

S'ils ajoutent qu'en tout cas on ne se peut tromper en faisant ce qui est écrit, et ce que Jésus-Christ a fait; c'est, avec une raison apparente, laisser la difficulté tout entière, puisque d'un côté ils ont vu tant de choses qu'il fallait observer, quoiqu'elles ne soient point réglées dans l'Ecriture ; et que d'autre part ils en voient aussi un si grand nombre qui sont écrites, et que Jésus-Christ a faites, qu'on n'observe point, même parmi eux, sans qu'on trouve rien dans l'Ecriture qui puisse nous assurer qu'elles soient moins importantes que les autres.

Ainsi, sans le secours de la tradition, on ne saurait comment consacrer, comment donner, comment recevoir, ni, en un mot, comment célébrer le sacrement de l'Eucharistie, non plus que celui du baptême; et cette discussion nous peut aider à entendre avec combien de raison saint Basile a dit, qu'en rejetant la tradition non écrite, *on attaque l'Evangile même, et on en réduit la prédication à de simples mots* (462), dont on ne comprend point parfaitement le sens.

En effet, toutes les réponses et tous les raisonnements des ministres, visiblement ne produisent que de nouveaux embarras ; et le seul moyen d'en sortir, c'est de rechercher, comme nous faisons, l'essence de l'institution de Notre-Seigneur, et l'intelligence certaine de son commandement dans la tradition et la pratique de l'Eglise.

Si donc elle a toujours cru que la grâce de l'Eucharistie n'était pas attachée aux deux espèces; si elle a cru que la communion sous une ou sous deux espèces était salutaire ; si les prétendus réformés ont suivi ce sentiment en un certain cas que l'Evangile ne marquait point, c'est-à-dire à l'égard de ceux qui ne boivent pas de vin : quelle difficulté trouvera-t-on dans une chose réglée par des principes si certains et par une pratique si constante ?

Aussi voyons-nous que la communion sous une espèce s'est établie sans bruit, sans contradiction et sans plainte, de même que s'est établi le baptême par simple infusion, et tant d'autres coutumes innocentes.

La crainte qu'on eut de répandre le sang de Notre-Seigneur au milieu d'une multitude qui s'approchait de la communion avec beaucoup de confusion, fut cause que les fidèles, persuadés de tout temps qu'une seule espèce suffisait, se réduisirent insensiblement à n'en prendre en effet qu'une seule.

On avait tant de peine à ne point répandre ce sang précieux dans les Eglises où il y avait peu de ministres ; et dans les Eglises nombreuses, les précautions qu'il fallait apporter en le distribuant rendaient le service si long, surtout dans les grandes solennités et dans les grandes assemblées, que par là on se porta aisément à l'usage d'une seule espèce.

Dans la conférence tenue à Constantinople l'an 1054, sous le Pape saint Léon IX, entre les Latins et les Grecs, le cardinal Humbert, évêque de Silva-Candida, met en fait une coutume de l'Eglise de Jérusalem, attestée par un passage d'un ancien patriarche de cette Eglise (463). Cette coutume était de communier tout le peuple sous l'espèce du pain, seule et séparée, sans la mêler avec l'autre, selon la pratique du reste de l'Orient. Là il est marqué expressément qu'on réservait ce qui demeurait du pain sacré de l'Eucharistie pour la communion du lendemain, sans qu'on y parle en aucune sorte du sacré calice ; et la coutume en était si ancienne dans cette Eglise, qu'on l'y rapportait aux apôtres. Je veux que ceux de Jérusalem se trompassent en cela, puisqu'il n'y a que les coutumes autant universelles qu'immémoriales qui, selon la règle de l'Eglise, doivent être rapportées à ce principe; mais toujours voit-on par là l'antiquité de cette coutume. Elle était reçue dans la cité sainte, et dans toute la province qui en dépendait, à ce que pose le cardinal. Nicétas Pectoratus, son antagoniste, ne le contredit point : tout l'univers accourait à Jérusalem, et allait avec un saint empressement communier dans les lieux où les mystères de notre salut s'étaient accomplis. Ce fut sans doute cette multitude immense

(462) BASIL., *De Sp. S.*, c. 27, t. III.
(463) *Resp. Humb. card.*, apud Bar., *App.*, tom. XI.

de communiants, qui fit embrasser l'usage de communier sous une espèce : personne ne s'en est plaint; et le cardinal Humbert, qui paraît ému du mélange, ne dit rien sur la communion d'une seule espèce.

Plusieurs raisons nous font penser que l'usage d'une seule espèce commença dans les grandes fêtes, à cause de la multitude des communiants; et, quoi qu'il en soit, il est certain que le peuple se réduisit sans aucune peine à cette manière de communier, par l'ancienne foi qu'il avait qu'on recevait sous une seule et sous toutes les deux espèces la même substance du sacrement, et le même effet de la grâce.

La marque la plus certaine qu'une coutume est tenue pour libre, c'est quand on la change sans trouble. Ainsi quand on a cessé, ou de communier les petits enfants, ou de les baptiser par immersion, personne ne s'en est ému ; on s'est réduit de la même sorte à communier sous une espèce; et il y avait plusieurs siècles que le peuple ne communiait que de cette manière, quand les Bohémiens s'avisèrent de dire qu'elle était mauvaise.

Je ne vois pas même que Viclef, leur premier maître, quelque téméraire qu'il fût, ait condamné cette coutume de l'Église; du moins est-il certain qu'on n'en voit rien ni dans les lettres de Grégoire XI, ni dans les deux conciles de Londres, tenus par Guillaume de Courtenay et par Thomas Arondel, archevêque de Cantorbéry ; ni dans le concile d'Oxford, célébré par le même Thomas, sous Grégoire XII (464) ; ni dans le concile romain, sous Jean XIII ; ni dans un troisième concile de Londres, sous le même Pape (465) ; ni dans le concile de Constance ; ni enfin dans tous les conciles et dans tous les décrets, où se trouve la condamnation de cet hérésiarque et le dénombrement de ses erreurs : par où il paraît que ou il n'a pas insisté sur celle-ci, ou qu'on n'en a pas fait grand bruit.

Calixte convient avec Æneas Silvius, auteur voisin de ces temps, qui a écrit cette histoire, que le premier qui remua cette question fut un nommé Pierre Dresde, maître d'école de Prague (466). Il se servait contre nous de l'autorité du passage de saint Jean : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous.* Ce passage persuada Jacobel de Misnie, qui révolta contre l'Église toute la Bohême, vers la fin du XIVe siècle. Il fut suivi de Jean Hus, au commencement du XVe; et la querelle qu'on nous fait sur les deux espèces n'a pas une plus haute origine.

Encore faut-il remarquer que Jean Hus n'osa pas dire d'abord que la communion sous les deux espèces fût nécessaire : *Il lui suffisait qu'on lui avouât qu'il était permis et expédient de la donner ; mais il n'en déterminait pas la nécessité*, tant il était établi qu'en effet il n'y en avait aucune.

Quand on change des coutumes essentielles, l'esprit de la tradition, toujours vivant dans l'Église, ne manque jamais d'exciter de la résistance. Les ministres, avec tous leurs grands raisonnements, ont peine encore à accoutumer leurs peuples à voir mourir leurs enfants sans baptême; et, malgré l'opinion qu'ils leur ont mise dans l'esprit que le baptême n'est pas nécessaire à salut, ils ne peuvent empêcher le trouble que leur cause un si funeste événement, ni presque retenir les pères qui veulent absolument qu'on baptise leurs enfants dans cette nécessité, suivant l'ancienne coutume. Je l'ai vu par expérience, et on le peut avoir remarqué dans ce que j'ai rapporté de leurs synodes : tant il est vrai que la coutume qu'une tradition immémoriale et universelle a imprimée dans les esprits comme nécessaire, a une force invincible ; et, loin qu'on puisse éteindre un tel sentiment dans toute l'Église, on a peine même à l'éteindre parmi ceux qui le contredisent de propos délibéré. Si donc la communion d'une seule espèce a passé sans contradiction et sans bruit, c'est, comme nous avons dit, que tous les Chrétiens, dès l'origine du christianisme, étaient nourris dans cette foi, que la même vertu était répandue dans chacune des deux espèces, et qu'on ne perdait rien de substantiel lorsqu'on n'en prenait qu'une seule.

Il n'a fallu faire aucun effort pour faire entrer les fidèles dans ce sentiment. La communion des enfants, la communion des malades, la communion domestique, la coutume de communier sous une ou sous deux espèces indifféremment dans l'Église même et dans les saintes assemblées, et enfin les autres choses que nous avons vues, avaient naturellement inspiré ce sentiment à tous les fidèles dès les premiers temps de l'Église.

Ainsi, quand Jean de Pekam, archevêque de Cantorbéry, au XIIIe siècle, fit enseigner à son peuple avec tant de soin, *que sous la seule espèce qu'on leur distribuait, ils recevaient Jésus-Christ tout entier* (467), la chose passa sans peine, et personne ne le contredit.

Et ce serait chicaner de dire que ce *grand soin* fait voir qu'on y trouvait de la répugnance, puisque nous avons déjà vu que Guillaume, évêque de Châlons, et Hugues de Saint-Victor, pour ne point à présent remonter plus haut, avaient constamment enseigné, plus de cent ans avant lui, la même doctrine, sans que personne y eût rien trouvé de nouveau ni d'étrange, tant elle entre naturellement dans les esprits. Nous voyons, en tout temps et en tous lieux, la charité pastorale soigneuse de prévenir jusqu'aux moindres pensées que l'ignorance pouvait faire tomber dans l'esprit des

(464) Tom. XI *Conc.*
(465) Tom. XII *Conc.*
(466) N. 24, 25.

(467) *Conc. Lambeth.*, cap. 1, tom. XI *Conc.*, c. 1159.

peuples. Et enfin, c'est un fait constant, qu'il n'y a eu ni plainte, ni contradiction sur cet article durant plusieurs siècles.

J'avance même, sans crainte, qu'aucun de ceux qui ont cru la réalité n'a jamais révoqué en doute de bonne foi cette intégrité, pour ainsi parler, de la personne de Jésus-Christ sous chaque espèce, puisque ce serait donner un corps mort, que de donner un corps sans sang et sans âme, chose qui fait horreur à penser.

De là vient qu'en croyant la réalité, on est porté à croire la pleine suffisance de la communion sous une espèce. Nous voyons aussi que Luther était tombé naturellement dans cette pensée; et longtemps après qu'il se fut ouvertement révolté contre l'Eglise, il est certain qu'il tenait encore la chose pour indifférente, ou du moins pour peu importante, censurant grièvement Carlostad qui avait, contre son avis, établi la communion sous les deux espèces, et qui semblait, disait-il, mettre toute la réforme dans *ces choses de néant* (468).

Il dit même ces insolentes paroles dans le traité qu'il publia en 1523, sur la formule de la Messe : « Si un concile ordonnait ou permettait les deux espèces, en dépit du concile, nous n'en prendrions qu'une, ou ne prendrions ni l'une ni l'autre, et maudirions ceux qui prendraient les deux en vertu de cette ordonnance : » paroles qui font assez voir que lorsque lui et les siens se sont depuis tant opiniâtrés aux deux espèces, c'est plutôt par esprit de contradiction, que par un sérieux raisonnement.

En effet, il approuva la même année les lieux communs de Mélanchthon, où il range parmi les choses indifférentes la communion sous une ou sous deux espèces. En 1528, dans la *Visite de la Saxe* (469), il laisse positivement la liberté de n'en prendre qu'une seule, et persiste encore dans ce sentiment en 1533, quinze ans après qu'il se fut érigé en réformateur.

Tout le parti luthérien suppose qu'on ne perd rien d'essentiel ni de nécessaire au salut, quand on manque de communier sous les deux espèces, puisque dans l'*Apologie de la Confession d'Augsbourg*, pièce aussi authentique dans ce parti que la *Confession d'Augsbourg* elle-même, et également souscrite par tous ceux qui l'ont embrassée, il est expressément porté, « que l'Eglise est digne d'excuse, de n'avoir reçu qu'une seule espèce, ne pouvant avoir les deux : mais qu'il n'en est pas de même des auteurs de cette injustice. » Quelle idée de l'Eglise qu'on nous représente forcée avant Luther à ne recevoir que la moitié d'un sacrement, par la faute de ses pasteurs ! comme si les pasteurs n'étaient pas eux-mêmes, par l'institution de Jésus-Christ, une partie de l'Eglise. Mais enfin il paraît par là, de l'aveu des luthériens, que ce que *perdit l'Eglise*, selon eux, n'était pas essentiel, puisqu'il ne peut jamais être excusable ni tolérable de recevoir les sacrements de qui que ce soit contre l'essence de leur institution, et que la droite administration des sacrements n'est pas moins essentielle à l'Eglise, que la pure prédication de la parole.

Calixte, qui nous rapporte avec soin tous ces passages (470), excuse Luther, et les premiers auteurs de la réformation, *sur ce que l'ayant entreprise* (voici un aveu mémorable, et un digne commencement de la réforme), *sur ce que*, dit Calixte, *ses premiers auteurs l'ayant entreprise plutôt par la violence d'autrui que de leur propre volonté*, c'est-à-dire plutôt par esprit de contradiction que par un amour sincère de la vérité, *ils ne purent pas au commencement découvrir la nécessité du précepte de communier sous les deux espèces, ni rejeter la coutume.* Voilà ce que dit Calixte; et il ne voit pas combien il détruit lui-même l'évidence qu'il attribue à ce précepte, en le faisant voir ignoré par les premiers hommes de la nouvelle réforme, et par ceux qu'on y croit choisis de Dieu pour cet ouvrage. N'auraient-ils pas aperçu une chose que Calixte trouve si claire? ou Calixte n'en a-t-il pas trop dit, quand il nous donne pour si clair ce qui n'est point aperçu par de tels docteurs?

Mais pour ne plus parler d'eux, Calixte lui-même, ce Calixte qui a tant écrit contre la communion sous une espèce, à la fin du même traité où il l'a combattue (471), bien éloigné de nous en parler comme d'une chose où il s'agisse du salut, déclare qu'*il n'exclut pas du nombre des vrais fidèles nos ancêtres, qui ont communié sous une espèce il y a plus de cent cinquante ans*, et, ce qui est bien plus remarquable, *ceux qui y communient encore aujourd'hui, ne pouvant mieux faire* (472); et conclut en général que tout ce qu'on pense ou ce qu'on pratique sur ce sacrement, ne peut être un obstacle au salut, ni une matière légitime de division, à cause que la réception de ce sacrement n'est pas d'une obligation essentielle. Que ce principe de Calixte soit vrai et que sa conséquence en soit bien tirée, ce n'est pas de quoi il s'agit. C'est assez que cet ardent défenseur des deux espèces soit obligé à la fin de convenir qu'on se peut sauver dans une Eglise où on n'en reçoit qu'une seule : par où il est obligé à reconnaître, ou qu'on peut faire son salut hors de la vraie Eglise, ce qu'assurément il ne dira pas; ou, ce qu'il dira aussi peu, que la vraie Eglise peut demeurer telle en manquant d'un sacrement; ou, ce qui est plus naturel, et ce qu'en effet nous disons, que

(468) *Epist. Luth. ad Gasp. Guttol.*, t. II, epist. 56.
(469) *Visit. Sax.*, t. VI, Jen.
(470) Num. 199.
(471) *Visit. Sax.*, tom. VI, Jen., n. 200. *Desider. Paris*, n. 4.
(472) *De communione sub utraque specie*, n. 200, et *Jud.*, n. 76.

la communion des deux espèces n'est pas essentielle à celui de l'Eucharistie.

Voilà à quoi aboutissent ces grandes disputes contre la communion sous une espèce; et après avoir épuisé toute sa subtilité, on en vient enfin, par tous ces efforts, à reconnaître tacitement ce qu'on a tâché de combattre par des traités si étudiés.

Dans le dernier traité que M. Jurieu a mis au jour, il se propose de faire *un Abrégé de l'histoire du retranchement de la coupe* (473), où, quoiqu'il nous donne pour indubitable tout ce qu'il lui plaît d'y débiter, il nous sera aisé de lui faire voir presque autant de faussetés qu'il a raconté de faits.

Il ne dit rien de nouveau sur les Evangiles et sur les Epîtres de saint Paul, dont nous avons assez parlé. Du siècle des apôtres, il passe aux siècles suivants, où il montre sans peine que l'usage des deux espèces était ordinaire (474). Mais il s'est bientôt aperçu quil ne ferait rien contre nous, s'il n'en disait davantage : car il sait bien que nous soutenons que, lors même que les deux espèces étaient en usage, on ne les croyait pas si nécessaires qu'on ne communiât aussi souvent et aussi publiquement sous une seule, sans que personne s'en plaignît. Pour nous ôter cette défense, et dire quelque chose de concluant, il ne suffisait pas d'assurer que l'usage des deux espèces était ordinaire; il fallait encore assurer qu'on le regardait comme indispensable, et que jamais on ne communiait d'une autre sorte. M. Jurieu a senti qu'il le fallait dire : il l'a dit en effet, mais il n'a pas même tenté de le prouver, tant il a désespéré d'y réussir. Seulement, par une hardie et véhémente affirmation, il a cru pouvoir suppléer au défaut de la preuve qui lui manque : « C'est, » dit-il, « un fait d'une notoriété publique, et qui n'a pas besoin de preuve; c'est une affaire qui n'est pas contestée. » Ces manières affirmatives imposent ; les prétendus réformés en croient un ministre sur sa parole, et ne peuvent s'imaginer qu'il leur ose dire qu'une chose ne soit pas contestée, quand en effet elle l'est. Cependant c'est la vérité qu'il n'y a rien non-seulement de plus contesté, mais encore de plus faux, que ce que M. Jurieu nous donne ici pour incontestable, et comme également avoué dans les deux partis.

Mais considérons ces paroles dans toute leur suite. « C'est, » dit-il, « une affaire qui n'est pas contestée. Durant l'espace de plus de mille ans, dans l'Eglise, personne n'avait entrepris de célébrer ce sacrement, et de faire communier les fidèles autrement que le Seigneur ne l'avait commandé, c'est-à-dire sous les deux espèces; excepté que pour faire communier plus facilement les malades, quelques gens s'étaient avisés de tremper le pain dans le vin, et de faire recevoir l'un et l'autre signe en même temps (475). »

La proposition et l'exception ne sont faites ni l'une ni l'autre de bonne foi.

La proposition est que, durant l'espace de plus de mille ans, personne n'avait entrepris de célébrer ce sacrement ni de le donner autrement que sous les deux espèces. Il confond d'abord deux choses bien différentes, célébrer ce sacrement et le donner. On n'a jamais célébré que sous les deux espèces; nous en convenons, et nous en avons dit la raison, tirée de la nature du sacrifice : mais qu'on n'ait jamais donné que les deux espèces, c'est de quoi on dispute; et le bon ordre, pour ne pas dire la bonne foi, ne permettait pas qu'on mît ensemble ces deux choses comme également incontestables.

Mais ce qui ne se peut souffrir, c'est qu'on avance que, durant plus de mille ans, on n'ait jamais donné la communion que sous les deux espèces, et encore que ce soit une chose « de notoriété publique, une chose qui n'a pas besoin de preuve, une chose qui n'est point contestée. »

Il faudrait respecter la foi publique, et ne pas abuser de ces grands mots. M. Jurieu sait bien en sa conscience que nous contestons tout ce qu'il dit ici : les seuls titres des articles de la première partie de ce discours font assez voir combien il y a d'occasions où nous soutenons qu'on donnait la communion sous une espèce; je ne suis pas le premier à le dire, à Dieu ne plaise! et je ne fais qu'expliquer ce qu'ont dit devant moi tous les Catholiques.

Mais y a-t-il rien de moins sincère que de n'apporter ici d'exception à la communion ordinaire, que la communion des malades, et encore de n'y trouver de la différence qu'en ce qu'on y mêlait les deux espèces? Puisque M. Jurieu voulait rapporter ce qui n'est pas contesté par les Catholiques, il devait parler autrement. Il sait bien que nous soutenons que la communion des malades consistait, non à leur donner les deux espèces mêlées, mais à leur donner ordinairement la seule espèce du pain. Il sait bien ce que disent nos auteurs sur la communion de Sérapion, sur celle de saint Ambroise, sur les autres que j'ai marquées, et qu'en un mot nous disons que la manière ordinaire de communier les malades était de les communier sous une espèce. C'en est déjà trop, d'oser nier un fait si bien établi ; mais de pousser la hardiesse jusqu'à dire que le contraire n'est pas contesté, je ne sais comment M. Jurieu a pu s'y résoudre.

Mais que veut-il dire, lorsqu'il assure comme une chose que nous ne contestons pas, que « jamais, durant l'espace de plus de mille ans, on n'a donné la communion que sous les deux espèces, excepté dans la communion des malades, où on les donnait

(473) *Examen de l'Euchar.*, 6e traité, 5e sect.
(474) *Examen*, p. 478.

(475) *Ibid.*, p. 468.

toutes deux mêlées ensemble? » Quelle exception est celle-ci : *On a toujours donné les deux espèces, excepté quand on les a données mêlées ensemble?* M. Jurieu a voulu mieux dire qu'il n'a dit; en assurant, comme il fait, que, durant plus de mille ans, on n'a jamais donné la communion que sous les deux espèces; il a bien senti qu'il fallait du moins excepter la communion des malades. Il le voulait faire naturellement, mais en même temps il a vu que, par cette seule exception, il perdait le fruit d'une proposition si universelle; et que d'ailleurs il n'y avait aucune apparence que l'ancienne Eglise ait envoyé les mourants au jugement de Jésus-Christ, après une communion faite contre son commandement. Ainsi il n'a osé dire ce qui lui était d'abord venu dans l'esprit, et il est tombé dans un embarras visible.

Enfin, pourquoi ne parle-t-il que de la communion des malades? D'où vient qu'il n'a rien dit dans ce récit de la communion des petits enfants, et de la communion domestique, qu'il sait bien que nous alléguons toutes deux, comme faites sous une seule espèce? Pourquoi dissimule-t-il ce que nos auteurs ont soutenu, ce que j'ai prouvé après eux par les décrets de saint Léon et de saint Gélase, qu'il était libre de communier sous une ou sous deux espèces, je dis à l'Eglise même, et au sacrifice public? M. Jurieu a-t-il ignoré ces choses, pour ne rien dire du reste? A-t-il ignoré l'office du vendredi saint, et la communion qu'on y faisait sous une seule espèce? Un homme aussi instruit n'a-t-il pas su ce qu'en ont écrit Amalarius et les autres auteurs du VIII<sup>e</sup> et du IX<sup>e</sup> siècle, que nous avons rapportés? Savoir ces choses, et poser comme un fait non contesté que, *durant plus de mille ans, jamais on n'a donné la communion que sous les deux espèces*, n'est-ce pas trahir manifestement la vérité et sa propre conscience?

Les autres auteurs de sa communion qui ont écrit contre nous, agissent de meilleure foi. Calixte, M. du Bourdieu, et les autres, tâchent de répondre à ces objections que nous leur faisons. M. Jurieu prend une autre voie, et se contente de dire hardiment, « que, durant plus de mille ans, on n'a jamais entrepris de faire communier les fidèles autrement que sous les deux espèces, et que la chose n'est pas contestée. » C'est le plus court et c'est le plus sûr, pour tromper les simples ; mais il faut croire que ceux qui aimeront leur salut ouvriront les yeux, et ne souffriront pas qu'on leur en impose davantage.

Il ne reste à M. Jurieu qu'un seul refuge : c'est de dire que ces communions, qu'on faisait si souvent dans l'ancienne Eglise sous une espèce, n'étaient pas le sacrement de Jésus-Christ, non plus que la communion qu'on donne dans ses églises avec le pain seul à ceux qui ne boivent pas de vin. En répondant de cette sorte, il répondra selon ses principes, je l'avoue ; mais je soutiens, après tout cela, qu'il n'oserait se servir de cette réponse, ni imputer à l'ancienne Eglise cette monstrueuse pratique où l'on donne un sacrement qui n'en est pas un, et une chose humaine dans la communion.

En tout cas, il fallait toujours, dans une histoire telle qu'il l'avait promise, rapporter des faits si considérables. Il n'en dit pas un mot dans son récit : je ne m'en étonne pas; il n'aurait pu parler de tant de faits importants, sans montrer qu'il y avait du moins sur ce point une grande contestation entre eux et nous; et il lui plaisait de dire que *c'est une chose qui n'a pas besoin de preuve, et qui n'est pas contestée.*

Il est vrai que hors le lieu du récit, et en répondant aux objections, il dit un mot de la communion qu'on faisait à la maison. Il se sauve, en répondant (476) « qu'il n'est pas certain que ceux qui emportaient ainsi l'Eucharistie avec eux n'emportassent pas aussi le vin, et que ce dernier est beaucoup plus apparent. » Il n'est pas certain ; ce dernier est beaucoup plus apparent. Un homme si affirmatif se défie bien de sa cause, quand il parle ainsi ; mais du moins, puisqu'il doute, il ne doit pas dire que « c'est un fait sans contestation, qu'on n'a jamais entrepris durant plus de mille ans de communier les fidèles autrement que sous les deux espèces. » Voilà, dès les premiers siècles de l'Eglise, une infinité de communions que lui-même n'a pas osé assurer avoir été faites sous les deux espèces. C'était un abus, dit-il. N'importe, il fallait rapporter le fait, la question de l'abus viendrait après, et on verrait s'il faut condamner tant de martyrs et tant d'autres saints, et toute l'Eglise des premiers siècles, qui a pratiqué cette communion domestique.

M. Jurieu tranche le mot trop hardiment : « Y a-t-il de la bonne foi, » dit-il, « à tirer une preuve d'une pratique opposée à celle des apôtres que l'on condamne aujourd'hui, et qui passerait dans l'Eglise romaine pour le dernier de tous les attentats? »

Ne fallait-il pas encore faire croire au monde que nous condamnons, avec lui et avec les siens, la pratique de tant de saints, comme contraire à celle des apôtres? Mais nous sommes bien éloignés d'une si horrible témérité. M. Jurieu le sait bien; et un homme qui nous vante tant la bonne foi, en devait avoir assez pour remarquer (ce que j'ai fait voir en son lieu) que l'Eglise ne condamne pas toutes les pratiques qu'elle change ; et que le Saint-Esprit, qui la conduit, lui fait non-seulement condamner les mauvaises pratiques, mais encore en quitter de bonnes, et les défendre sévèrement, quand on en abuse.

Je crois que l'on voit assez la fausseté de l'histoire que nous fait M. Jurieu des premiers siècles de l'Eglise, jusqu'à mille et

(476) *Examen*, etc., sect. 7, p. 483, 484.

onze cents ans : ce qu'il nous dit sur le reste n'est pas moins contraire à la vérité.

Je n'ai pas besoin de parler de la manière dont il raconte l'établissement de la présence réelle et de la transsubstantiation durant le xe siècle (477) : cela n'est pas de notre sujet, et d'ailleurs rien ne nous oblige à réfuter ce qu'il avance sans preuve. Mais ce qu'il faut remarquer, c'est qu'il regarde la communion sous une espèce, comme une chose qui n'est venue qu'en présupposant la transsubstantiation. A la bonne heure : quand on verra désormais, comme nous l'avons fait voir invinciblement, la communion sous une espèce, pratiquée dès les premiers siècles de l'Eglise et dans le temps des martyrs, on ne pourra plus douter que la transsubstantiation n'y fût dès lors établie; et M. Jurieu lui-même sera obligé d'avouer cette conséquence. Mais revenons à la suite de son histoire.

Il nous y montre la communion sous une espèce, comme une chose dont on s'avisa dans le xie siècle, après que la présence réelle et la transsubstantiation fut bien établie : car on s'aperçut alors, dit-il (478), « que sous une miette de pain, aussi bien que sous chaque goutte de vin, étaient renfermés toute la chair et tout le sang de Notre-Seigneur. » Qu'en arriva-t-il? Ecoutons. « Cette mauvaise raison prévalut de telle manière sur l'institution du Seigneur, et sur la pratique de toute l'Eglise ancienne, que la coutume de communier sous la seule espèce du pain s'établit insensiblement dans le xiie et le xiiie siècle. » Elle s'y établit insensiblement; tant mieux pour nous. Ce que j'ai dit est donc véritable, que les peuples se réduisirent sans contradiction et sans peine à la seule espèce du pain, tant ils étaient préparés par la communion des malades, par celle des petits enfants, par celle qu'on faisait à la maison, par celle qu'on faisait à l'Eglise même, et enfin par toutes les pratiques que nous avons vues, à reconnaître une véritable et parfaite communion sous une espèce.

C'est une chose fâcheuse pour nos réformés : ils ont beau vanter ces changements insensibles, où ils mettent toute la défense de leur cause; jamais ils n'ont produit et jamais ils ne produiront aucun exemple de ces changements dans les choses essentielles. Qu'on change insensiblement et sans contradiction des choses indifférentes, il n'y a rien en cela de fort merveilleux : mais, comme nous avons dit, on ne change pas si aisément la foi des peuples, ni les pratiques qu'on croit essentielles à la religion. Car alors la tradition, l'ancienne créance, la coutume même, et le Saint-Esprit qui anime le corps de l'Eglise, s'opposent à la nouveauté. Quand donc on change sans peine et sans s'en apercevoir, c'est signe qu'on ne croyait pas la chose si nécessaire.

M. Jurieu a vu cette conséquence; et après avoir dit (479) que « la coutume de communier sous la seule espèce du vin s'établit insensiblement dans le xiie et le xiiie siècle, » il ajoute incontinent après : « Ce ne fut pourtant pas sans résistance : les peuples souffraient avec la dernière impatience qu'on leur ôtât la moitié de Jésus-Christ; on en murmura de toutes parts. » Il avait dit un peu au-dessus que ce changement, bien différent de ceux qui se *font d'une manière insensible, sans opposition et sans bruit, s'était fait* au contraire *avec éclat* (480). Ces messieurs content les choses comme il leur plaît : la difficulté présente les entraîne; et, pressés de l'objection, ils disent dans le moment ce qui semble les tirer d'affaire, sans trop songer s'il s'accorde, je ne dis pas avec la vérité, mais avec leurs propres pensées. La cause le demande ainsi, et il ne faut pas s'attendre qu'on puisse défendre une erreur d'une manière suivie. C'est l'état où s'est trouvé M. Jurieu. *Cette coutume*, dit-il, c'est-à-dire celle de communier sous une espèce, *s'établit insensiblement ;* il n'y a rien de plus tranquille. Ce ne fut pourtant pas sans résistance, sans éclat, sans avoir la dernière impatience, sans murmurer de toutes parts ; voilà une grande commotion. La vérité fait dire naturellement le premier, et l'attachement à sa cause fait dire l'autre. En effet, on ne trouve rien de ces *murmures universels, de ces extrêmes impatiences, de ces résistances des peuples ;* et cela porte à établir un changement *insensible*. D'un autre côté, on ne veut pas dire qu'une pratique qu'on représente si étrange, si fort inouïe, si évidemment sacrilége, s'établisse sans répugnance et sans qu'on y prenne garde. Pour éviter cet inconvénient, il faut s'imaginer de la résistance, et si on n'en trouve pas, en inventer.

Mais encore, quel pouvait être le sujet de ces murmures si universels ? M. Jurieu nous en a dit sa pensée : mais en ce point, il ne s'est non plus accordé avec lui-même, que dans tout le reste. Ce qui causa ces murmures, « c'est, » dit-il (481), « que les peuples souffraient avec la dernière impatience qu'on leur ôtât la moitié de Jésus-Christ. » A-t-il oublié ce qu'il vient de dire (482), que la présence réelle leur avait fait voir que « sous chaque miette de pain étaient renfermés toute la chair et tout le sang du Seigneur? » Songe-t-il à ce qu'il va dire dans un moment (483), « que si la doctrine de la transsubstantiation et de la présence réelle était véritable, il est vrai que le pain renfermerait la chair et le sang de Jésus-Christ? » Où était donc ici cette moitié de Jésus-Christ retranchée, que les peuples

(477) Sect. 5, p. 469.
(478) *Ibid.*, p. 470.
(479) *Ibid.*
(480) *Ibid.*, p. 464.
(481) *Ibid.*, p. 470.
(482) *Ibid.*, p. 469.
(483) Sect. 6, p. 480.

souffraient, selon lui, avec la dernière impatience? Si on veut leur donner des plaintes, qu'on leur en donne du moins qui soient conformes à leurs sentiments, et qu'on les fasse vraisemblables.

Mais c'est qu'en effet il n'y en eut point. Aussi M. Jurieu ne nous en fait-il paraître aucune dans les auteurs du temps. La première contradiction est celle qui donna lieu à la décision du concile de Constance, en l'an 1415. Elle commença en Bohême, ainsi que nous l'avons vu, sur la fin du XIVe siècle : et si, selon le récit de M. Jurieu, la coutume d'une seule espèce commence au XIe siècle, si on ne commence à s'en plaindre, et encore dans la Bohême toute seule, que vers la fin du XIVe siècle, de l'aveu de notre ministre, trois cents ans entiers se seront passés sans qu'un changement si étrange, si hardi, si nous l'en croyons, si visiblement opposé à l'institution de Jésus-Christ et à toute la pratique précédente, ait fait aucun bruit. Le croira qui voudra : je sais bien, pour moi, que pour le croire il faut avoir étouffé les reproches de sa conscience.

M. Jurieu en aura sans doute de se voir forcé par sa cause à déguiser la vérité en tant de manières dans un récit historique, c'est-à-dire dans un genre de discours qui demande plus que tous les autres la candeur et la bonne foi.

Il ne propose pas même l'état de la question sincèrement. « L'état de la question, » dit-il (484), « est fort aisé à comprendre : » il le va donc dire nettement. Voyons. « On demeure d'accord, » poursuit-il, « que, quand on communie les fidèles, tant du peuple que du clergé, on est obligé de leur donner le pain à manger : mais on prétend qu'il n'en est pas de même de la coupe. » Il ne veut pas seulement songer que nous croyons la communion également valable et parfaite sous chacune des deux espèces. Vouloir, par l'état même de la question, donner à entendre que nous croyons plus de perfection ou plus de nécessité dans celle du pain que dans l'autre, ou que Jésus-Christ ne soit pas également dans toutes les deux, c'est vouloir nous rendre manifestement ridicules. Mais il sait bien que nous sommes très-éloignés de cette pensée ; et on a pu voir, dans ce traité, que nous croyons la communion donnée aux petits enfants, durant tant de siècles, sous la seule espèce du vin, aussi valable que celle qu'on a donnée en tant de rencontres sous la seule espèce du pain. Ainsi M. Jurieu propose mal l'état de la question. C'est par où il entame la dispute sur les deux espèces : il la continue par une histoire, où nous avons vu qu'il avance autant de faussetés que de faits. Voilà celui que nos réformés regardent maintenant partout comme le plus ferme défenseur de leur cause.

Si on ajoute aux preuves de faits que nous avons tirées de l'antiquité la plus pure et la plus sainte, et aux maximes solides que nous avons établies de l'aveu des prétendus réformés ; si on ajoute, dis-je, à toutes ces choses ce que nous avons déjà dit, mais ce qu'on n'a peut-être pas assez pesé, que la présence réelle étant supposée, on ne peut nier que chaque espèce ne contienne Jésus-Christ tout entier : la communion sous une espèce demeurera sans difficulté, n'y ayant rien de moins raisonnable que de faire dépendre la grâce d'un sacrement où Jésus-Christ a daigné être présent, non de Jésus-Christ lui-même, mais des espèces qui l'enveloppent.

Il faut ici que messieurs de la religion prétendue réformée nous permettent de leur expliquer un peu plus à fond cette concomitance tant attaquée par leur dispute; et puisqu'ils ont passé la réalité comme une doctrine qui n'a aucun venin, ils ne doivent plus désormais avoir tant d'aversion pour une chose qui n'en est qu'une conséquence manifeste.

M. Jurieu l'a reconnu dans les endroits que nous avons remarqués. « Si, » dit-il (485), « la doctrine de la transsubstantiation et de la présence réelle était véritable, il est vrai que le pain renfermerait et la chair et le sang de Jésus-Christ. » Ainsi la concomitance est une suite de la présence réelle ; et les prétendus réformés ne nous contestent pas cette conséquence.

Qu'ils supposent donc, du moins un moment, cette présence réelle, puisqu'ils la supportent dans leurs frères les luthériens, et qu'ils en considèrent avec nous les suites nécessaires : ils verront que Notre-Seigneur n'a pu nous donner son corps et son sang perpétuellement séparés, ni nous donner l'un et l'autre, sans nous donner, en chacun des deux, sa personne tout entière.

Certainement, quand il a dit : *Prenez, mangez, ceci est mon corps*, et nous a donné par ces paroles la chair de son sacrifice à manger, il savait bien qu'il ne nous donnait pas la chair d'un pur homme; mais qu'il nous donnait une chair unie à la divinité, et, en un mot, la chair d'un Dieu et d'un homme tout ensemble. Il en faut dire de même de son sang, qui ne serait pas le prix de notre salut, s'il n'était le sang d'un Dieu, sang que le Verbe divin s'était rendu propre d'une façon particulière en se faisant homme, conformément à cette parole de saint Paul : *Parce que ses serviteurs sont composés de chair et de sang ; lui qui a dû en tout leur être semblable, il a voulu participer à l'un et à l'autre.* (*Hebr.* II, 14, 17.)

Mais s'il n'a pas voulu nous donner dans son sacrement une chair purement humaine, il a encore moins voulu nous y donner une chair sans âme, une chair morte, un cadavre, ou par la même raison une chair dénuée de sang, et un sang actuellement séparé du corps : autrement il lui faudrait souvent mourir et souvent répan-

(484) Sect. 5, p. 464.

(485) *Examen*, p. 480.

dre son sang, chose indigne du glorieux état de sa résurrection, où il devait éternellement conserver la nature humaine aussi entière qu'il l'avait prise au commencement. De sorte qu'il savait bien que dans sa chair nous aurions son sang, que dans son sang nous aurions sa chair; et que nous aurions dans l'un et dans l'autre son âme sainte avec sa divinité tout entière, sans laquelle sa chair ne serait pas vivifiante, ni son sang plein d'esprit et de grâce.

Pourquoi donc, en nous donnant de si grands trésors, son âme sainte, sa divinité, tout ce qu'il est : pourquoi, dis-je, a-t-il nommé seulement son corps et son sang, si ce n'est pour nous faire entendre que c'est par l'infirmité, qu'il a voulu avoir commune avec nous, que nous parvenons à sa force ? Et pourquoi a-t-il séparé, dans sa parole, ce corps et ce sang, qu'il ne voulait séparer effectivement que durant le peu de temps qu'il fut au tombeau, si ce n'est pour nous faire entendre aussi que ce corps et ce sang, dont il nous nourrit et nous vivifie, n'en auraient point la vertu, s'ils n'avaient une fois été actuellement séparés, et si cette séparation n'avait causé au Sauveur la mort violente qui l'a rendu notre victime? Si bien que la vertu de ce corps et de ce sang venant de sa mort, il a voulu conserver l'image de cette mort, quand il nous les a donnés dans sa sainte Cène, et par une si vive représentation nous tenir toujours attachés à la cause de notre salut, c'est-à-dire au sacrifice de la croix.

Selon cette doctrine, nous devions avoir, sous une image de mort, notre victime vivante, autrement nous ne serions pas vivifiés. Jésus Christ nous dit encore à la sainte table : *Je suis vivant, mais j'ai été mort* (*Apoc.* I, 18); et vivant en effet, je porte seulement sur moi l'image de la mort que j'ai endurée. C'est aussi par là que je vivifie, parce que, par la figure de ma mort une fois soufferte, j'introduis ceux qui croient à la vie que je possède éternellement.

Ainsi l'Agneau qui est devant le trône, *comme mort*, ou plutôt *comme tué* (*Apoc.* V, 6), ne laisse pas d'être vivant, *car il est debout;* et il envoie par toute la terre *les sept esprits de Dieu, et il prend le livre, et il l'ouvre* (*Ibid.*, 7, 8). et il remplit de joie et de grâce le ciel et la terre.

Nos réformés ne veulent pas ou ne peuvent peut-être pas encore entendre un si haut mystère; car il n'entre que dans les cœurs préparés par une foi épurée; mais s'ils ne peuvent pas l'entendre, ils entendent bien du moins qu'on ne peut croire une présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ, sans admettre toutes les choses que nous venons d'expliquer; et ces choses ainsi expliquées, c'est ce qu'on appelle la concomitance.

Mais aussitôt que la concomitance est supposée, et qu'on a vu Jésus Christ tout entier sous chaque espèce, il est bien aisé d'entendre en quoi consiste la vertu de ce sacrement. *La chair ne sert de rien* (*Joan.* VI, 64); et si nous l'entendons comme saint Cyrille (486), dont le sens a été suivi par tout le concile d'Ephèse, elle ne sert de rien à la croire toute seule, à la croire la chair d'un pur homme, mais à la croire la chair d'un Dieu, une chair pleine de divinité, et par conséquent *d'esprit et de vie;* elle sert beaucoup sans doute, puisqu'en cet état elle est pleine d'une vertu infinie, et qu'en elle nous recevons, avec l'humanité tout entière de Jésus-Christ, sa divinité aussi tout entière, et la source même des grâces.

C'est pourquoi le Fils de Dieu, qui savait ce qu'il voulait mettre dans son mystère, a bien su aussi nous faire entendre en quoi il en voulait mettre la vertu. Il ne faut plus objecter ce qu'il a dit dans saint Jean : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous.* (*Joan.* VI, 54.) Il veut dire visiblement, qu'il n'y a point de vie pour ceux qui se séparent de l'un et de l'autre; car, au reste, ce n'est pas manger et boire qui donnent la vie, c'est recevoir Jésus-Christ. Jésus Christ le dit lui-même, et comme remarque excellemment le concile de Trente (487), trop injustement calomnié par nos adversaires : « Celui qui a dit : SI VOUS NE MANGEZ LA CHAIR DU FILS DE L'HOMME, ET NE BUVEZ SON SANG, VOUS N'AUREZ PAS LA VIE EN VOUS (*Joan.* VI, 54), a dit aussi : SI QUELQU'UN MANGE DE CE PAIN, IL AURA LA VIE ÉTERNELLE. (*Ibid.*, 52.) Et celui qui a dit : QUICONQUE MANGE MA CHAIR ET BOIT MON SANG, A LA VIE ÉTERNELLE (*Ibid.*, 55), a dit aussi : LE PAIN QUE JE DONNERAI EST MA CHAIR, QUE JE DONNERAI POUR LA VIE DU MONDE. (*Ibid.*, 52.) Et enfin celui qui a dit : QUI MANGE MA CHAIR ET BOIT MON SANG, DEMEURE EN MOI ET MOI EN LUI (*Ibid.*, 57), a dit aussi : QUI MANGE CE PAIN, AURA LA VIE ÉTERNELLE (*Ibid.*, 59), et encore : QUI ME MANGE VIVRA POUR MOI, ET VIVRA PAR MOI (*Ibid.*, 58); » par où il nous lie, non pas au manger et au boire de la sainte table, ou aux espèces qui enveloppent son corps et son sang; mais à sa propre substance, qui nous y est communiquée, et avec elle la grâce et la vie.

Ainsi ce passage de saint Jean, qui, comme nous avons dit, a révolté Jacobel et soulevé toute la Bohême, se tourne en preuve pour nous. Les prétendus réformés nous défendraient eux-mêmes, si nous le voulions, contre ce passage tant vanté par Jacobel, puisqu'ils disent d'un commun accord, que ce passage ne s'entend pas de l'Eucharistie. Calvin l'a dit (488), Aubertin l'a dit (489), tous le disent, et M. du Bourdieu le dit encore dans le traité que nous avons cité tant de fois (490). Mais, sans vou-

(486) CYRIL., l. IV, *in Joan.*, cap. 2. Id., *Anath.*, XI; *Conc. Eph.*, p. I, tom. III *Conc. Labb.*, col. 408 et seq.

(487) Sess. 21, cap. 1.

(488) CALV., *Inst.*, IV, etc.

(489) AUBERT., lib. I *De sacr. Euch.*, cap. 30, etc.

(490) *Rép.*, c. 6, p. 201.

loir profiter de leur aveu, nous leur soutenons au contraire, avec toute l'antiquité, qu'un passage où la chair et le sang, aussi bien que le manger et le boire, sont si souvent et si clairement distingués, ne peut s'entendre simplement d'une communion où manger et boire c'est la même chose, telle qu'est la communion spirituelle, et par la foi. C'est donc à eux, et non pas à nous, à se défendre de l'autorité d'un passage, où, s'agissant d'expliquer la vertu et le fruit de l'Eucharistie, on voit que le Fils de Dieu les met non à manger et à boire, ni dans la manière de recevoir son corps et son sang, mais dans le fond et dans la substance de l'un et de l'autre. C'est pourquoi les anciens Pères, par exemple saint Cyprien, lui qui ne donnait très-certainement aux petits enfants que le sang tout seul, comme nous l'avons vu si précisément dans son traité *De lapsis*, ne laisse pas de dire, au même traité, que leurs parents, qui les mènent aux sacrifices des idoles, les privent du *corps et du sang de Notre-Seigneur*; et enseigne encore dans un autre endroit (491), qu'on accomplit actuellement sur tous ceux qui ont la vie, et par conséquent sur les enfants, en ne leur donnant que le sang, ce qui est porté par cette parole : *Si vous ne mangez ma chair et ne buvez mon sang, vous n'aurez pas la vie en vous.* (*Joan.* VI, 54.) Saint Augustin dit souvent la même chose, quoiqu'il ait vu et pesé dans une de ses Épîtres l'endroit de saint Cyprien où il est parlé de la communion des enfants par le sang seul, sans avoir rien trouvé d'extraordinaire dans cette manière de les communier (492); et qu'on ne doive pas douter que l'Église d'Afrique, où saint Augustin était évêque, n'eût retenu la tradition que saint Cyprien, un si grand martyr, évêque de Carthage et primat d'Afrique, lui avait laissée. C'est qu'au fond le corps et le sang se prennent toujours ensemble, parce que, encore que les espèces qui contiennent particulièrement l'un ou l'autre, en vertu de l'institution, se prennent séparément, leur substance ne se peut non plus séparer que leur vertu et leur grâce : de sorte que les enfants, en ne buvant que le sang, ne reçoivent pas seulement tout le fruit essentiel de l'Eucharistie, mais encore toute la substance de ce sacrement, et en un mot une communion actuelle et parfaite.

Toutes ces choses font assez voir la raison qu'on a eue de croire que la communion, sous une ou sous deux espèces, comprenait avec la substance de ce sacrement tout son effet essentiel. La pratique de tous les siècles, qui l'a ainsi expliqué, a sa raison, et dans le fond du mystère, et dans les paroles même de Jésus-Christ, et aucune coutume n'est appuyée sur des fondements plus solides, ni sur un usage plus constant.

Je ne m'étonne pas que nos réformés, qui ne reconnaissent que de simples signes dans le pain et dans le vin de leur cène, s'attachent à les avoir tous deux; mais je m'étonne qu'ils ne veuillent pas entendre qu'en mettant, comme nous faisons, Jésus-Christ entier sous chacun des sacrés symboles, nous pouvons nous contenter de l'un des deux.

M. Jurieu nous objecte que, supposé la présence réelle, on recevrait à la vérité le corps et le sang sous le pain seul; mais que cela ne suffirait pas, parce que ce serait bien recevoir le sang, *mais non pas le sacrement du sang*; ce serait recevoir Jésus-Christ *tout entier réellement, mais non pas sacramentellement, comme on parle* (493). Est-il possible qu'on croie que ce ne soit pas assez à un Chrétien de recevoir Jésus-Christ entier? N'est-ce pas, dans un sacrement où Jésus-Christ veut être en personne, pour nous apporter avec lui toutes ses grâces, mettre la vertu de ce sacrement plutôt dans les signes dont il se couvre, que dans sa propre personne qu'il nous y donne tout entière, contre ce qu'il dit lui-même de sa propre bouche : *Qui mange de ce pain aura la vie éternelle*; et : *Qui me mange, vivra pour moi, et par moi, comme moi-même je vis pour mon Père et par mon Père? (Joan.* VI, 52, 58.)

Que si M. Jurieu soutient, malgré ces paroles, qu'il ne suffit pas d'avoir Jésus-Christ, si nous n'avons dans le sacrement de son corps et de son sang l'image parfaite de sa mort; comme il ne fait en cela que répéter une objection déjà éclaircie, je le renvoie aux réponses que j'ai faites à cet argument, et aux exemples incontestables que j'ai rapportés (494), pour montrer que, du propre aveu de ses Églises, quand on a la substance d'un sacrement, la dernière perfection de la signification n'est plus nécessaire. Que si ce principe est vrai, même dans les sacrements où Jésus-Christ n'est pas contenu réellement et en sa substance, comme dans celui du baptême : combien plus est-il certain dans l'Eucharistie, où Jésus-Christ est présent en sa personne? et qu'est-ce que peut désirer celui qui le possède tout entier?

Mais enfin, dira-t-on, il ne faut pas tant raisonner sur des paroles expresses. Puisque c'est votre sentiment que le chap. VI de saint Jean se doit entendre de l'Eucharistie, vous ne pouvez vous dispenser de le pratiquer à la lettre, et de donner le sang à boire aussi bien que le corps à manger, après que Jésus-Christ a prononcé également de l'un et de l'autre : *Si vous ne mangez mon corps et ne buvez mon sang, vous n'aurez pas la vie en vous mêmes.*

Fermons une fois la bouche à ces esprits opiniâtres et contentieux, qui ne veulent pas entendre ces paroles de Jésus-Christ par toute leur suite. Je leur demande d'où vient que par ces paroles ils ne croient

(491) *Test. ad Quirin.*, l. III, c. 25, 26, p. 314
(492) Aug., epist. 98, n. 3, 4, t. II.

(493) *Examen*, t. VI, sect. 6, p. 480, 481.
(494) Sup., part. II, col. 267.

pas la communion absolument nécessaire au salut de tous les hommes, et même des petits enfants nouvellement baptisés. S'il ne faut rien expliquer, donnons-leur la communion aussi bien qu'aux autres; et s'il faut expliquer, expliquons le tout par la même règle. Je dis par la même règle, parce que le même principe et la même autorité, dont nous apprenons que la communion en général n'est pas nécessaire au salut de ceux qui ont reçu le baptême, nous apprennent que la communion particulière du sang n'est pas nécessaire à ceux qui ont déjà participé à celle du corps.

Le principe qui nous fait voir que la communion n'est pas nécessaire au salut des petits enfants baptisés, c'est qu'ils ont déjà reçu la rémission des péchés et la vie nouvelle dans le baptême, puisqu'ils y ont été régénérés et sanctifiés : de sorte que s'ils périssaient faute d'être communiés, ils périraient avec l'innocence et la grâce. Le même principe fait voir que celui qui a reçu le pain de vie, n'a pas besoin de recevoir le sang sacré; puisque, comme nous l'avons souvent démontré, avec le pain de vie il a reçu toute la substance du sacrement, et avec elle toute la vertu essentielle à l'Eucharistie.

La substance de l'Eucharistie c'est Jésus-Christ même : la vertu de l'Eucharistie est de nourrir l'âme, y entretenir la vie nouvelle qu'elle a reçue au baptême, confirmer son union avec Jésus-Christ, et remplir jusqu'à nos corps de sainteté et de vie : je demande si, dès le moment qu'on reçoit le corps de Notre-Seigneur, on ne reçoit pas tous ses effets, et si le sang y peut ajouter quelque chose d'essentiel.

Voilà ce qui regarde le principe : venons à ce qui regarde l'autorité.

L'autorité qui nous persuade que la communion n'est pas autant nécessaire au salut des petits enfants que le baptême, c'est l'autorité de l'Eglise. C'est en effet cette autorité qui porte avec elle, dans la tradition de tous les temps, la vraie intelligence de l'Ecriture; et comme cette autorité nous a appris que celui qui est baptisé ne manque d'aucune chose nécessaire à son salut, elle nous apprend aussi que celui qui reçoit une seule espèce ne manque d'aucune des choses que l'Eucharistie nous doit apporter : c'est pourquoi on a communié, dès les premiers temps, ou sous une ou sous deux espèces, sans croire rien hasarder de la grâce qu'on doit recevoir dans ce sacrement.

Ainsi, quoiqu'il soit écrit : *Si vous ne mangez mon corps et ne buvez mon sang, vous n'aurez pas la vie* (*Joan.* VI, 54) ; de même qu'il est écrit : *Si on n'est régénéré de l'eau et du Saint-Esprit, on n'entre pas dans le royaume* (*Joan.* III, 5); l'Eglise n'a pas entendu une égale nécessité dans ces deux sentences : au contraire, elle a entendu que le baptême, qui donne la vie, est plus nécessaire que l'Eucharistie, qui l'entretient. Mais comme la nourriture suit toujours de près la naissance, si l'Eglise ne se sentait enseignée de Dieu, elle n'oserait refuser longtemps aux Chrétiens régénérés par le baptême la nourriture que Jésus-Christ leur a préparée dans l'Eucharistie. Car Jésus-Christ ni les apôtres n'en ont rien ordonné qui soit écrit. L'Eglise a donc appris par une autre voie, mais toujours également sûre, ce qu'elle peut donner ou ôter sans faire tort à ses enfants; et ils n'ont qu'à se reposer sur sa foi.

Que nos adversaires ne pensent pas éviter la force de cet argument, sous prétexte qu'ils n'entendent pas comme nous ces deux passages de l'Evangile. Je sais bien qu'ils n'entendent ni du baptême d'eau le passage où il est écrit : *Si vous n'êtes régénérés de l'eau et du Saint-Esprit ;* ni du manger et du boire de l'Eucharistie, celui où il est écrit : *Si vous ne mangez et ne buvez ;* ainsi ils ne se sentent non plus obligés par ces passages à donner l'Eucharistie que le baptême aux petits enfants. Mais, sans les presser sur ces passages, faisons-leur seulement cette demande : Ce précepte, *Mangez ceci*, et *Buvez-en tous*, que vous croyez si universel, comprend-il les petits enfants baptisés? S'il comprend tous les Chrétiens, quelle parole de l'Ecriture a excepté les enfants? Ne sont-ils pas Chrétiens? Faut-il donner gain de cause aux anabaptistes, qui disent qu'ils ne le sont pas, et condamner toute l'antiquité, qui les a reconnus pour tels? Mais pourquoi les exceptez-vous d'un précepte si général, sans aucune autorité de l'Ecriture? En un mot, sur quel fondement votre discipline a-t-elle fait cette loi précise (495) : « Les enfants au-dessous de douze ans ne seront admis à la Cène; mais au-dessus, il sera à la discrétion des ministres, etc. » Vos enfants ne sont-ils pas Chrétiens avant cet âge? Les remettez-vous à ce temps, à cause que saint Paul a dit, *Qu'on s'éprouve, et ainsi qu'on mange?* (*I Cor.* XI, 28.) Mais nous avons déjà vu qu'il n'est pas écrit moins précisément, *Enseignez et baptisez* (*Matth.* XXVIII, 19); *Qui croira et sera baptisé* (*Marc.* XVI, 16); *Faites pénitence, et recevez le baptême* (*Act.* II, 38) : et si votre Catéchisme interprète que *cela doit être seulement en ceux qui en sont capables* (496), pourquoi n'en dira-t-on pas autant de l'épreuve recommandée par l'Apôtre? En tout cas, l'Apôtre ne décide pas quel est l'âge propre à cette épreuve. On est en âge de raison avant douze ans; on peut avant cet âge, et pécher, et pratiquer la vertu : pourquoi dispensez-vous vos enfants d'un précepte divin dont ils sont capables? Si vous dites que Jésus-Christ a remis cela à l'Eglise, montrez-moi cette permission dans l'Ecriture; ou croyez avec nous que tout ce qui est nécessaire pour entendre et pratiquer l'Evangile n'est pas écrit, et qu'il faut s'en reposer sur l'autorité de l'Eglise.

Saint Basile nous avertit que ceux qui

(495) *Discipl.*, c. 12, art. 2.

(496) Dim. 50.

méprisent les traditions non écrites méprisent en même temps jusqu'à l'Ecriture, qu'ils se vantent de suivre en tout (497). Ce malheur est arrivé à messieurs de la religion prétendue réformée : ils ne nous parlent que de l'Ecriture, et se vantent d'avoir établi sur cette règle toutes les pratiques de leur Eglise. Cependant ils se dispensent sans peine de beaucoup de pratiques importantes, que nous lisons dans l'Ecriture en termes exprès.

Ils ont retranché l'extrême-onction, si expressément ordonnée dans l'*Epître de saint Jacques* (v, 14, 15), encore que cet apôtre y ait attaché une pro uesse si claire de la rémission des péchés.

Ils négligent l'imposition des mains, que les apôtres faisaient sur tous les fidèles pour leur donner le Saint-Esprit; et comme si ce divin Esprit ne devait jamais descendre que visiblement, ils méprisent la cérémonie par laquelle il était donné, depuis qu'il n'est plus donné de cette manière visible.

Ils ne font pas plus de cas de l'imposition des mains, par laquelle on ordonnait les ministres. Car encore qu'ils la pratiquent ordinairement, ils déclarent dans leur *Discipline* qu'ils ne la croient pas essentielle (498), et qu'on se pourrait dispenser d'une chose si clairement marquée dans l'Ecriture. Deux synodes nationaux ont décidé qu'*il n'y avait aucune nécessité de s'en servir* (499); et néanmoins l'un de ces synodes ajoute, « qu'il fallait mettre peine à se conformer en cette cérémonie les uns avec les autres, pour ce qu'elle est propre à édification, conforme à la coutume des apôtres, et à l'usage de l'ancienne Eglise. » Ainsi, *la coutume des apôtres*, écrite manifestement et en tant d'endroits dans la parole de Dieu, n'est non plus une loi pour eux que l'usage de l'Eglise ancienne : se croire obligé à cette coutume est *une superstition* réprouvée dans leur *Discipline* (500) ; tant ils se sont fait de fausses idées de religion et de liberté chrétienne. Mais pourquoi parler ici des articles particuliers ? Tout l'état de leur Eglise est visiblement contre la parole de Dieu.

J'appelle ici avec eux l'état de l'Eglise, la société des pasteurs et des peuples, que nous y voyons établie : c'est ce qui est appelé l'état de l'Eglise dans leur confession de foi (501) ; et ils y déclarent que cet état est fondé sur la vocation *extraordinaire* de leurs premiers réformateurs. En vertu de cet article de leur Confession de foi, un de leurs synodes nationaux a décidé (502) que lorsqu'il s'agirait de la vocation de leurs pasteurs, qui ont réformé l'Eglise, ou de fonder l'autorité qu'ils ont eue de la réformer et d'enseigner, il la faut rapporter, selon l'article 31 de la Confession de foi, à la vocation extraordinaire par laquelle Dieu les a poussés intérieurement à leur ministère : » cependant, ni ils ne prouvent par aucun miracle que Dieu les ait poussés intérieurement à leur ministère ; ni, ce qui est encore plus essentiel, ils ne prouvent, par aucun endroit de l'Ecriture, qu'une semblable vocation doive jamais avoir lieu dans l'Eglise : d'où il résulte que leurs pasteurs n'ont aucune autorité de prêcher, selon cette parole de saint Paul : *Comment prêcheront-ils, s'ils ne sont envoyés* (*Rom.* x, 15), et que tout l'état de leur Eglise est sans fondement.

Ils se flattent de cette vaine pensée que Jésus-Christ a laissé le pouvoir à l'Eglise de se donner une forme, et de s'établir des pasteurs quand la succession est interrompue ; c'est ce que M. Jurieu et M. Claude tâchent de prouver, sans rien trouver de semblable dans l'Ecriture; puisqu'au contraire Jésus-Christ a dit : *Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie* (*Joan.* xx, 21); et que saint Paul, *apôtre par Jésus-Christ* (*Galat.* i, 1 ), a établi Tite pour ensuite en établir d'autres (*Tit.* i, 5); en sorte que la mission vînt toute de Jésus-Christ envoyé de Dieu. Voilà ce que nous trouvons dans l'Ecriture ; et ce qu'on peut dire à présent de l'autorité du peuple, n'est qu'une illusion.

La même erreur fait dire aux ministres que l'Eglise a la liberté de former, comme il lui plaît, le gouvernement ecclésiastique; ôter ou retenir l'épiscopat; faire des anciens et des diacres pour un temps, c'est-à-dire les remettre à sa volonté dans la vie commune, après les avoir consacrés à Dieu, leur donner pouvoir de décider de la doctrine avec les pasteurs, en égalité de suffrages; c'est-à-dire les admettre sans être pasteurs (car ils ne le sont nullement dans la nouvelle Réforme) à ce qu'il y a de plus essentiel à l'autorité pastorale : toutes choses que nous trouvons dans leur Discipline et dans leurs synodes (503), sans qu'il y en ait un seul mot dans l'Ecriture, non plus que de ce pouvoir, qu'ils s'attribuent vainement, d'en disposer à leur mode.

Dans ces matières, et dans beaucoup d'autres que je pourrais remarquer, non-seulement ils n'ont point pour eux l'Ecriture sainte, comme ils s'y sont obligés; mais encore ils se dispensent de la suivre, sans avoir aucune raison ni aucune tradition qui les appuie. Au contraire, la tradition a toujours reçu et l'extrême-onction, et l'imposition des mains, tant celle qui est donnée à tous les fidèles, que celle qui est employée à la consécration des ministres de l'Eglise, et la mission successive de ses pasteurs, et les autres choses que nos réformés ont méprisées. En cela leur licence est excessive; mais elle les devrait du moins rendre plus

(497) Basil., *De Spir. S.*, c. 27, n. 67.
(498) *Discip.*, cap. 1, art. 8, et *Observat.*
(499) *Poit.*, 1560; *Par.*, 1565.
(500) Chap. 1, art. 8.
(501) *Conf. de foi*, art. 31.
(502) *Syn. de Gap*, 1603, *sur la Conf. de foi*, art. 4.
(503) Ch. 3, *Des anciens et diacres*, art. 6 et 7 et *Observat.*

équitables envers nous, lorsque, dans l'administration des sacrements, nous prenons pour légitime interprète de l'Ecriture la tradition constante et la pratique universelle de l'Eglise.

Il faudrait finir ici ce discours, si la charité, qui nous presse de procurer le salut de messieurs de la religion prétendue réformée, ne nous obligeait à leur lever quelques scrupules, que la lecture des faits que j'ai rapportés pourrait réveiller dans leurs esprits.

On ne cesse de leur répéter que cette concomitance, sur laquelle on établit la validité de la communion sous une espèce, est un mystère inconnu à l'ancienne Eglise, où l'on ne parle jamais de la créance qu'il faut avoir, qu'on reçoit nécessairement, avec le corps de Notre-Seigneur, son sang, son âme et sa divinité. On ajoute que cette doctrine de la concomitance étant, selon nous, une suite si nécessaire de la présence réelle, on peut croire que cette présence était inconnue, où l'on ne connaissait point la concomitance.

Les ministres tournent contre nous les précautions que nous avons rapportées. On ne trouve, disent-ils, dans l'ancienne Eglise, aucune de ces précautions établies dans les derniers temps pour garder l'Eucharistie, pour exciter le peuple à l'adorer, pour empêcher qu'on ne la laissât tomber à terre. Cette crainte, poursuit-on, n'a pas empêché, durant tant de siècles, qu'on n'ait donné à tout le peuple la communion sous les deux espèces; et ces nouvelles précautions ne servent qu'à faire voir qu'on avait une autre opinion de l'Eucharistie, que celle des premiers temps.

Pour conclusion, on nous dit que nous nous sommes donné un vain travail, en prouvant avec tant de soin qu'il est libre de communier sous une ou sous deux espèces; puisque tout ce qui peut résulter de cette preuve, c'est, en tout cas, qu'il faut laisser le choix au peuple, et ne pas restreindre une liberté que Jésus-Christ lui a donnée.

Mais pour commencer par cette objection, qui semble la plus plausible, qui ne voit, au contraire, plus clair que le jour, qu'il est au pouvoir de l'Eglise de prendre un parti dans les choses libres, et que lorsqu'elle l'aura pris, il ne doit plus être permis de mépriser ses décrets? Saint Augustin a dit souvent, que c'est une folie insupportable de ne pas suivre ce qui est réglé par un concile universel, ou par la coutume universelle de l'Eglise (504). Mais si nos réformés sont peu disposés à en croire saint Augustin, eux-mêmes souffriraient-ils quelqu'un des leurs qui, sous prétexte qu'on a baptisé si longtemps par mersion, douterait, avec les anabaptistes, de la validité de son baptême, et s'opiniâtrerait, ou à se faire rebaptiser, ou du moins à faire baptiser ses enfants selon l'ancienne pratique? Mais s'il voulait qu'on donnât la communion à son fils encore enfant, sous prétexte qu'on l'a donnée aux petits enfants durant mille ans, croirait-on être obligé de céder à son désir? Au contraire, ne traiterait-on pas, et celui-là et tous ses semblables, d'esprits inquiets et turbulents, qui troublent la paix de l'Eglise? Ne leur dirait-on pas avec l'Apôtre (*I Cor.* XI, 16) : ***Si quelqu'un parmi vous est contentieux, nous et l'Eglise de Dieu n'avons point cette coutume***; et pour peu qu'ils eussent de docilité, ne trouveraient-ils pas, dans ce seul passage, de quoi ployer sous l'autorité des coutumes de l'Eglise? Bien plus, il est certain que l'ancienne Eglise, encore qu'elle baptisât les petits enfants qu'on lui présentait, n'obligeait pas toujours à toute rigueur leurs parents à les présenter en cet âge, pourvu qu'on les baptisât dans le péril; et l'ancienne histoire ecclésiastique nous fait voir des catéchumènes dans un âge avancé, sans que l'Eglise les eût forcés à se faire baptiser plus tôt. Les prétendus réformés, qui ne croient pas la nécessité du baptême et ne peuvent produire aucun commandement divin qui oblige à le donner aux enfants, sont bien plus libres à cet égard. Cette liberté a-t-elle empêché les sévères règlements de leur *Discipline* (505), qui obligent les parents, à peine des censures les plus rigoureuses, à présenter leurs petits enfants au baptême? Qu'ils demeurent donc d'accord avec nous, que l'Eglise peut faire des lois sur les choses libres; et s'ils reconnaissent, par tant d'exemples, que la communion sous une ou sous deux espèces est de ce genre, qu'ils cessent de nous chicaner, et de se causer à eux-mêmes un trouble inutile sur cette matière.

Mais peut-être qu'ils voudront dire que, dans les faits que j'ai rapportés, ceux qui communiaient quelquefois sous une espèce communiaient aussi quelquefois sous l'autre; ce qui suffit, en tout cas, pour accomplir le précepte de Notre-Seigneur : comme si Notre-Seigneur avait voulu tout ensemble et nous inspirer une ferme foi qu'on ne perd rien en ne prenant qu'une seule espèce, et néanmoins nous obliger, sous peine de damnation, à toutes les deux; chicane si manifeste, qu'elle ne mérite pas d'être réfutée.

Il faudrait donc en venir enfin à examiner une fois ce qui est essentiel à l'Eucharistie, et à nous donner une règle pour le bien entendre. C'est ce que ces messieurs ne feront jamais, s'ils ne reviennent à nos principes et à l'autorité de la tradition. M. Jurieu passe trop avant, quand il propose pour règle, selon les principes de sa religion, de faire généralement tout ce qu'a fait Jésus-Christ; en sorte que nous regardons « toutes les circonstances qu'il a observées, comme étant de la dernière né-

(504) Epist. 54, *ad Januar.*, n. 6; lib. IV *De bapt.*, n. 31.
(505) *Discip.*, c. 11, *Du bapt.*, art. 16, et *Observ.*

cessité (506). » Ce sont ses propres paroles. Il allègue à ce propos (507) les sacrements de l'ancienne loi, et entre autres le sacrifice continuel, où après avoir égorgé un agneau le matin, « il en fallait égorger un autre le soir, le rôtir, le manger avec des herbes amères, le consumer dans une nuit et n'en rien réserver le jour suivant (508). » Il représente la nécessité de toutes ces cérémonies, et non-seulement du fond, mais de toutes les circonstances. Ce mot de Jésus-Christ : *Faites ceci*, lui fait conclure la même chose de l'Eucharistie. Ainsi nous serons astreints, selon ses principes, *à tout ce que Jésus Christ a fait;* et non-seulement au pain et au vin, mais encore à l'heure, et à toute la manière de les prendre; d'autant plus, que nous avons vu que tout avait sa raison et son mystère (509), aussi bien que ce que Moïse a ordonné sur l'ancienne pâque. Cependant, combien de choses avons-nous marquées, que ni ces messieurs, ni nous n'observons pas? Mais en voici une que j'ai omise et qui pourra donner en ce lieu un grand éclaircissement.

Parmi les choses que Notre-Seigneur a observées dans la Cène, une de celles que les calvinistes ont crue des plus nécessaires est la fraction du pain. Les luthériens sont d'avis contraire, et se servent de pains de figure ronde, qu'ils ne rompent pas. C'est le sujet d'un grand procès entre ces messieurs. Les calvinistes font fort sur ce que les évangélistes et saint Paul écrivent tous d'un commun accord, que, *la nuit que Jésus-Christ fut livré aux Juifs, il prit du pain, le bénit, le rompit et le donna.* Ils relèvent cette fraction du pain, qui, selon eux, représente que le corps de Notre-Seigneur a été rompu pour nous à la croix; et remarquent avec grand soin, que saint Paul, après avoir dit que Jésus-Christ rompit le pain, lui fait dire selon le grec : *Ceci est mon corps rompu pour vous* (*I Cor.* XI, 24); pour montrer, à ce qu'ils prétendent, le rapport de ce pain rompu avec le corps immolé. Ainsi cette fraction leur paraît nécessaire au mystère; et c'est ce qui fait dire à ceux d'Heidelberg, dans leur Catéchisme, fort estimé de tout le parti (510), « qu'aussi véritablement qu'ils voient rompre le pain de la Cène pour leur y être donné, aussi véritablement Jésus-Christ a été offert et rompu pour nous. »

Il fut question de s'accorder avec les luthériens, et il se tint pour cela une conférence, il n'y a pas plus de vingt et un ans. Ce fut en 1661 (511). Les calvinistes de Marbourg trouvèrent d'abord une distinction; et dans la déclaration qu'ils donnèrent aux luthériens de Lintel, ils dirent que « la fraction appartenait non pas à l'essence, mais seulement à l'intégrité du sacrement, comme y étant nécessaire, par l'exemple et le commandement de Jésus-Christ : qu'ainsi les luthériens ne laissaient pas, sans la fraction du pain, d'avoir la substance de la Cène, et qu'on pouvait se tolérer mutuellement. » Ces calvinistes n'ont été repris d'aucun des leurs, que je sache; et l'accord qui se fit eut tout son effet de leur part : de sorte qu'ils ne peuvent plus nous presser par les paroles de l'institution, puisqu'on peut, de leur aveu propre, avoir la substance de la Cène sans s'assujettir à l'institution, à l'exemple et au commandement exprès de Notre-Seigneur. Que diraient-ils, si nous usions d'une semblable réponse? Mais c'est que tout est permis aux luthériens, comme tout est insupportable dans les Catholiques.

Les autres objections ne sont pas plus malaisées à résoudre.

On ne trouve pas, dites-vous, dans l'antiquité la concomitance sur laquelle l'Eglise romaine appuie sa communion sous une espèce. Premièrement, ce que je tire de l'ancienne Eglise, pour établir cette communion, est chose de fait; et si la communion sous une espèce suppose la concomitance avec la réalité, il s'ensuit que l'une et l'autre était crue dans l'antiquité, où la communion sous une espèce était si fréquente. Secondement, Messieurs, ouvrez vos livres, ouvrez Aubertin, le plus docte défenseur de votre doctrine (512), vous y trouverez à toutes les pages des passages de saint Ambroise, de saint Chrysostome, des deux Cyrille et de tous les autres (513), où vous lirez qu'en recevant le corps sacré de Notre-Seigneur, on reçoit la personne même, puisqu'on reçoit, disent-ils, le roi dans sa main : On reçoit Jésus-Christ et le Verbe de Dieu; on reçoit sa chair comme vivifiante; non comme la chair d'un homme pur, mais comme la chair d'un Dieu. N'est-ce pas là recevoir la divinité avec l'humanité du Fils de Dieu, et en un mot sa personne entière? Après cela, qu'appellerez-vous la concomitance?

Pour ce qui est des précautions dont on usait pour s'empêcher de laisser tomber à terre l'Eucharistie, il ne faut qu'un peu de bonne foi pour avouer qu'elles sont aussi anciennes que l'Eglise. Aubertin vous les fera lire dans Origène; il vous les fera lire dans saint Cyrille de Jérusalem et dans

(506) *Examen*, t. VI, sect. 4, p. 465.

(507) Dans la première édition on lit : *Il allègue à ce propos l'ancienne Pâque des Juifs, où après avoir*, etc. Nous suivons la seconde édition, corrigée par Bossuet. Mais il semble qu'il y a ici quelques mots d'omis, qui exprimeraient le sacrifice de l'agneau pascal. (*Ed. de Déforis.*)

(508) *Examen*, t. VI, sect. 6, p. 474, 475.

(509) Sup., part. II, col. 278 et suiv.

(510) *Catech. Heid.*, q. 75.

(511) *Colloq. Cassel*, an. 1661.

(512) AUB., lib. II, p. 451, 485, 505, 559, 570, etc.

(513) AMBR., l. I, *in Luc.*, n. 49. CYRIL. Hieros., cat. 5 myst., n. 21; GREG. NYSS., *Orat. Catech.*, c. 37; CYRIL. Alex., l. IV, *in Joan.*, c. 3, 4, n, 62 et seq.; CHRYS., hom. 51, nunc 6 et 83, nunc 82, *in Matth.*; lib. III *De sacerd.*, n. 4.

saint Augustin (514), pour ne rien dire des autres. Vous verrez dans ces saints docteurs, que laisser tomber les moindres parcelles de l'Eucharistie, c'est comme laisser tomber de l'or et des pierreries, c'est comme s'arracher un de ses membres, c'est comme laisser écouler la parole de Dieu qu'on nous annonce, et perdre volontairement cette semence de vie; ou plutôt la vérité éternelle qu'elle nous apporte.

Il n'en faut pas davantage pour confondre M. Jurieu. « Alors, » dit-il (515), « c'est-à-dire dans le XIe siècle, lorsque selon lui, la transsubstantiation fut établie, on commença à penser aux suites de cette transsubstantiation. Quand les hommes furent persuadés que le corps du Seigneur était renfermé tout entier sous chaque petite goutte de vin, la crainte de l'effusion les saisit. » Si donc la crainte de l'effusion a saisi nos pères dès les premiers siècles de l'Eglise, ils y croyaient donc déjà la transsubstantiation et toutes ses suites. M. Jurieu poursuit: « Ils frémirent quand ils pensèrent que l'adorable corps du Seigneur serait à terre parmi la poussière et la boue, sans qu'il fût possible de le relever. » Si les Pères en ont frémi aussi bien qu'eux, ils ont donc eu, selon lui, la même créance. Il ne se lasse point de nous faire voir cette crainte de l'effusion, comme une suite de la créance de la présence réelle. « Cette raison, » dit-il (516), « c'est-à-dire celle qui se tire de la crainte de l'effusion, peut être bonne pour eux (c'est-à-dire pour les Catholiques); mais elle ne vaut rien pour nous qui ne reconnaissons pas que la chair et le sang du Seigneur soient réellement enfermés dans le pain et dans le vin. » Vous le voyez, Messieurs, vos ministres craindraient comme nous cette effusion, s'ils croyaient la même présence: les Pères, encore une fois, la croyaient donc, puisqu'ils ont eu si visiblement la même crainte.

C'est en vain que M. Jurieu fait le railleur sur cette crainte « Dans un siècle, » dit-il (517), « où les hommes ne se faisaient pas une honte, comme aujourd'hui, de porter sur leur visage le caractère de leur sexe, ils plongeaient une grande barbe dans la coupe sacrée, et ils en rapportaient une multitude de corps de Jésus-Christ qui pendaient à chaque poil. Cela leur donnait de l'horreur, et je trouve qu'ils avaient raison. » Cette belle pensée lui a plu. « J'ai peine, » dit-il ailleurs (518), « à concevoir comment les fidèles de l'ancienne Eglise ne frémissaient pas, en voyant pendre des corps de Jésus-Christ à tous les poils d'une grande barbe qui sortait de la coupe sacrée. Comment n'avaient-ils pas horreur en voyant essuyer cette barbe avec un mouchoir, et le corps du Seigneur passer dans la poche d'un matelot et d'un soldat? » Comme si un matelot et un soldat étaient moins considérables aux yeux de Dieu, que les autres hommes! Si ce railleur à contre-temps avait remarqué, dans les anciens Pères, avec quelle propreté et quel respect on approchait de l'Eucharistie; s'il avait voulu voir dans saint Cyrille (519), comment les fidèles de ces temps-là goûtaient la coupe sacrée, et comment, loin d'en vouloir perdre une seule goutte, ils touchaient avec respect de leurs mains la moiteur qui leur restait sur les lèvres, pour l'appliquer sur leurs yeux et les autres organes de leurs sens, qu'ils croyaient sanctifier par ce moyen, il aurait trouvé plus digne de lui de représenter cette action de piété que de faire rire les siens par la ridicule description qu'on vient d'entendre. Mais ces railleurs ont beau faire: leurs railleries ne nuiront non plus à l'Eucharistie que celles des autres ont nui à la Trinité et à l'incarnation du Fils de Dieu; et la majesté des mystères ne peut être ravilie par de tels discours.

M. Jurieu nous représente comme des hommes qui craignent qu'il n'arrive « quelque accident fâcheux au corps et au sang de Notre-Seigneur. Je ne vois pas, dit-il (520), qu'il soit mieux placé sur un linge blanc que dans la poussière; et puisqu'on le voit bien *sans horreur* dans la bouche et dans l'estomac, on ne devrait pas s'étonner tant *de le voir sur le pavé*. En effet, à parler en homme, et selon la chair, un pavé est aussi propre, et peut-être plus, que nos estomacs; et à parler selon la foi, l'état glorieux où est maintenant Jésus-Christ l'élève également au-dessus de tout: mais le respect veut qu'autant qu'il est en nous, nous ne le mettions qu'où il veut être. C'est l'homme qu'il cherche, et loin d'avoir horreur de notre chair, puisqu'il l'a créée, puisqu'il l'a rachetée, puisqu'il l'a prise, il s'en approche volontiers pour la sanctifier. Tout ce qui a rapport à cet usage l'honore parce que c'est une dépendance de la glorieuse qualité du Sauveur du genre humain. Autant que nous pouvons, nous empêchons tout ce qui dérobe à notre vénération le corps et le sang de notre Maître: et sans craindre pour Jésus Christ *aucun accident fâcheux*, nous évitons ce qui ferait voir en nous quelque manquement de respect. Que si nos précautions ne peuvent pas tout empêcher, nous savons que Jésus-Christ, assez défendu par sa propre majesté, se contente de notre zèle, et ne peut être ravili par aucun endroit. On peut railler, si on veut, de cette doctrine; mais loin d'en rougir, nous rougissons pour ceux qui ne songent pas que les railleries qu'ils font de nos précautions retombent sur les saints Pères,

(514) ORIG., *in Exod.*, hom. 13, n. 3; CYRIL. Hieros., cat. 5 Myst., loc. sup. cit., Aug., t., hom. 26, nunc *Append.*, serm. 300, n. 2 ALB., l. II, p. 431, 432, etc.
(515) *Examen*, t. VI, sect. 3, p. 469.
(516) *Ibid.*, sect. 7.
(517) *Ibid.*, p. 469.
(518) Pag. 485.
(519) CYRIL. Hier., cat. 5 Myst., n. 22.
(520) Pag. 485, 487.

qui en ont eu de si grandes. S'il a fallu les augmenter dans les derniers siècles, ce n'est pas que l'Eucharistie y ait été plus honorée que dans les premiers; mais c'est plutôt que la piété s'étant ralentie, il a fallu l'exciter par plus de moyens: de sorte que les nouvelles précautions qu'il a fallu prendre, en marquant nos respects, ont fait voir quelque négligence dans notre conduite.

Pour moi, je crois aisément que dans l'ordre, dans le silence, dans la gravité des anciennes assemblées ecclésiastiques, il arrivait rarement, ou point du tout, que le sang de Notre-Seigneur y fût répandu: ce n'est que dans le tumulte et dans la confusion des derniers siècles que ces scandales, souvent arrivés, ont fait enfin souhaiter aux peuples de ne recevoir que l'espèce qu'ils voyaient moins exposée à de pareils inconvénients; d'autant plus qu'en la recevant toute seule, ils savaient qu'ils ne perdraient rien, puisqu'ils possédaient tout entier celui qui faisait tout l'objet de leur amour.

Je ne veux pourtant pas nier que depuis que Bérenger eut rejeté, malgré toute l'Eglise de son temps et la tradition de tous les Pères, la présence de Jésus-Christ dans ce sacrement, la foi de ce mystère ne se soit, pour ainsi dire, échauffée; et que la piété des fidèles, offensée par cette hérésie, n'ait cherché à se signaler par de nouveaux témoignages. Je reconnais ici l'esprit de l'Eglise qui n'a jamais adoré ni Jésus-Christ ni le Saint-Esprit avec tant de marques éclatantes, qu'après que les hérétiques ont eu nié leur divinité. Le mystère de l'Eucharistie devait être comme les autres, et l'hérésie de Bérenger ne devait pas moins servir à l'Eglise, que celle d'Arius et de Macédonius.

Pour ce qui est de l'adoration, qu'est-il besoin que j'en parle après tant de passages des Pères (521) encore rapportés par Aubertin (522), et depuis par M. de la Roque dans son Histoire de l'Eucharistie (523)? Ne voyons-nous pas, dans ces passages, l'Eucharistie adorée, ou plutôt Jésus-Christ adoré dans l'Eucharistie, et adoré par les anges mêmes, que saint Chrysostome nous représente *inclinés devant* Jésus-Christ en ce mystère, et lui rendant le même respect que les gardes de l'empereur rendent à leur maître?

Il est vrai que ces ministres répondent, que cette adoration de l'Eucharistie n'est pas l'adoration souveraine qu'on rend à la Divinité; mais une adoration inférieure qu'on rendait aux sacrés symboles.

Mais nous pourraient-ils faire voir une semblable adoration rendue à l'eau du baptême? Que peut-on répondre aux passages où il paraît que l'adoration que l'on rend ici est semblable à celle qui est rendue au roi présent (524)? que cette adoration est rendue aux mystères, comme étant en effet ce qu'ils étaient crus, comme étant la chair de Jésus-Christ Dieu et homme? Ces passages des anciens sont formels; et en attendant que nos réformés les aient assez pénétrés pour en être convaincus, ils y verront du moins, ce culte inférieur sur lequel ils nous font tant de chicane; culte distingué du culte suprême; religieux toutefois, puisqu'il fait partie du service divin et de la réception des saints sacrements. Ainsi, en se justifiant tellement quellement sur l'Eucharistie, ils se ferment toutes les voies de nous accuser sur les reliques, sur les images, et sur le culte des saints; tant il est vrai que leur Eglise et leur religion, semblable à un bâtiment caduc, ne peut être, pour ainsi dire, couverte d'un côté, sans paraître découverte de l'autre, et ne peut jamais montrer cette parfaite intégrité, ni le rapport des parties, qui fait toute la beauté et toute la solidité d'un édifice.

(521) Cyr. Hier., cat. 5, Myst., n. 22; Ambr., l. iii, *De Sp. S.*, c. 12, n. 86; Aug., *Tr. in Psal.* xcviii, n. 14; Theod., dial. 2; Chrys., l. vi, *De sacerd.*, n. 4.

(522) Aub., l. ii, p. 422, 803, 822.

(523) *Hist. Euch.*, part. iii, chap. 4, pag. 541 et seq.

(524) Chrys., lib. vi, *De sacerd.*, etc., Theod., loc. cit., etc.

# VIII.

# LA TRADITION DÉFENDUE

# SUR LA MATIÈRE DE LA COMMUNION SOUS UNE ESPÈCE,

### CONTRE LES RÉPONSES DE DEUX AUTEURS PROTESTANTS.

## AVERTISSEMENT.

La charité de Jésus-Christ nous presse de faire un dernier effort pour lever les difficultés que nos frères, ou obstinés ou infirmes, soit qu'ils soient loin, ou qu'ils soient près, dans le royaume ou hors du royaume (car la charité les embrasse tous), trouvent

dans la communion sous une seule espèce. A les entendre parler, vous diriez que tout le christianisme consiste à recevoir les deux espèces du saint Sacrement. La matière de la justification, dont on a fait autrefois le principal sujet de la rupture, ne les touche plus ; ils ont ouvert les yeux, et ils ont reconnu que le saint concile de Trente a enseigné tout ce qu'il fallait pour établir la doctrine de la grâce chrétienne, et pour appuyer en Jésus-Christ seul la confiance de l'âme fidèle. Ils trouvent des expédients pour apaiser les scrupules qu'on leur a fait naître sur la sainte Eucharistie ; et une union authentique que leur synode de Charenton a faite avec les luthériens leur en donne les moyens. Quoi qu'on leur puisse dire, ils sentent bien, dans leurs consciences, que la transsubstantiation n'ajoute qu'une légère difficulté à la présence réelle ; et l'adoration, suite nécessaire de cette présence, les inquiète moins qu'auparavant. Ce qu'ils ne cessent de nous demander, c'est la coupe et la communion sous les deux espèces, comme si toutes les controverses étaient réduites dorénavant à ce seul point. Ce n'est pas ce qu'on en a cru au commencement, non plus que dans le progrès de la nouvelle réforme. Au commencement, Carlostad ayant entrepris de renverser les images, et de donner la coupe en l'absence de Luther, et sans le consulter, ce nouveau prophète le reprit sévèrement en ces termes, dans la lettre à son ami Gaspard Guttolius (525) : « J'ai offensé Carlostad en cassant ses ordonnances. Par son impertinente manière d'enseigner, il avait persuadé au peuple qu'on devenait chrétien par ces choses de néant, en communiant sous les deux espèces, en touchant le sacrement et le prenant de la main, en rejetant la confession, et en brisant les images. » Vous voyez, mes frères, que cet auteur de la Réformation, en faisant le dénombrement des *choses de néant*, où Carlostad, comme un ignorant, faisait consister le christianisme, met à la tête la communion sous les deux espèces. Mélanchthon parle à peu près dans le même sens ; et de nos jours, Grotius ayant reproché aux calvinistes qu'ils faisaient du retranchement de la coupe le principal sujet de leur rupture, Rivet, ce fameux ministre, en parut offensé, et répondit à Grotius (526), « que ce n'était pas la principale raison pour laquelle les Eglises réformées s'étaient séparées de l'Eglise romaine, et que Grotius, qui leur faisait ce reproche, savait bien qu'il y en avait de plus importantes. » Maintenant on ne nous parle presque que de celle-là, et l'on nous dit de tous côtés qu'on pourrait s'accommoder sur tout le reste.

Il faut donc un peu s'attacher à cette difficulté, qu'on fait si grande. Le besoin de nos frères m'en a inspiré le dessein, et la nouvelle édition qu'on a faite de mon *Traité sur les deux espèces* m'en donne l'occasion. Dans le temps qu'on travaillait à cette édition, j'ai reçu deux réponses à ce traité, qui toutes deux sont imprimées dans la même année, c'est-à-dire en 1683, et qui sont venues en même temps à ma connaissance. L'une n'a point de nom d'imprimeur ; et l'autre, pour porter le nom de Pierre Marteau, qu'on dit imprimeur à Cologne, n'en montre pas mieux où elle a été imprimée. Le public attribue la première à M. de la Roque, ce fameux ministre de Rouen, qui a composé l'*Histoire de l Eucharistie ;* et je ne vois aucun lieu d'en douter. Je n'ai pu apprendre aucune nouvelle de l'auteur de la seconde ; et tout ce que j'en puis dire, c'est que, zélé protestant et ennemi toujours emporté de la présence réelle, il promet même d'examiner la foi de l'Eglise grecque sur cette matière (526*). S'il imprime quelque jour ce livre, et s'il y met son nom, nous le connaîtrons à cette marque : en attendant, il sera l'anonyme, et nous ne pouvons le réfuter que sous ce titre. Au surplus, j'avouerai que ces réponses sont toutes deux de bonne main, toutes deux vives, toutes deux savantes. La principale différence que je remarque entre M. de la Roque et l'anonyme (car je commence à le désigner par ce titre), c'est que le premier me traite avec beaucoup plus de civilité en apparence, et que l'autre affecte au contraire je ne sais quoi de chagrin et de rigoureux : mais il n'importe pour le fond : car enfin, avec des tours différents, ni l'un ni l'autre ne m'épargnent ; ils ont recherché, l'un et l'autre, tout ce qui servait à leur cause ; ils ont déterré toutes les antiquités, et je puis dire que la matière est épuisée. Ainsi leur travail et leur diligence a épargné à ceux qui cherchent de bonne foi la vérité, toute la peine qu'ils auraient eue à remuer tant de livres. Sans faire de nouvelles recherches, ils n'ont qu'à considérer ce que ces deux auteurs ont accordé par nécessité, et ce qu'ils ont déguisé ou nié avec artifice ; c'en est assez pour juger la cause ; et pour parler, si l'on me le permet, en termes de procédure criminelle, leurs dénégations téméraires ne serviront pas moins à les convaincre que leurs confessions forcées.

Mais, de peur que ces auteurs ne me reprochent encore une fois que je n'ai pas bien posé l'état de la question, quoiqu'en relisant mon traité, on puisse voir aisément que je l'ai fait partout en termes précis ; je veux bien le faire encore, dès l'entrée de cet ouvrage, afin que le lecteur ait toujours présent devant les yeux ce qu'il doit chercher dans ce discours.

Il s'agit donc de savoir si, pour faire une communion parfaite selon l'institution de Jésus-Christ, il suffit de recevoir l'une des deux espèces, quelle qu'elle soit ; ou s'il est

(525) Calixt, p. 72.

(526) Riv., *Apol. pro vera pace Eccles.*, n. 87.

(526*) Anonyme, p. 209.

nécessaire et essentiel de recevoir toutes les deux. Voilà l'état de la question (527). M. Jurieu l'a déguisé d'une étrange sorte, puisqu'il a voulu nous faire croire « qu'on demeure d'accord parmi nous, que quand on communie les fidèles, on est obligé de leur donner le pain à manger; mais qu'il n'en est pas de même de la coupe (527*); » comme si nous ne croyions pas que la communion fût également bonne en prenant le sang tout seul, ou que nous missions dans le corps de Notre-Seigneur quelque vertu particulière qui ne fût pas dans son sang. C'est, par l'état de la question, vouloir rendre notre doctrine ridicule. Mais, comme nous croyons au contraire que le corps de Notre-Seigneur n'a pas au fond une autre vertu que celle qui est dans son sang, et que d'ailleurs ce sang précieux, après la résurrection du Sauveur, n'est pas moins inséparablement uni à son corps, que ce corps l'est à ce divin sang, et l'un et l'autre à son âme sainte et à sa divinité, nous croyons que la communion sous l'une des deux espèces, quelle qu'elle soit, n'est en substance qu'une même chose avec la communion reçue sous les deux, de sorte que communier de l'une ou de l'autre manière est une chose indifférente.

Nous ne prétendons pas que la communion sous les deux espèces ne soit pas bonne: à Dieu ne plaise. Nous ne nions pas que Jésus-Christ ait institué l'une et l'autre; nous ne nions même pas qu'il ait commandé à ses apôtres de recevoir l'une et l'autre; la question est de savoir si l'on trouvera, dans l'institution de la sainte Cène, un commandement de Notre-Seigneur qui oblige tous les fidèles à recevoir l'une et l'autre espèce. Car celui que Jésus-Christ fit à ses apôtres, lorsqu'en leur présentant la coupe sacrée, il leur dit: *Buvez-en tous*, comme il est écrit dans saint Matthieu (XXVI, 27), a eu son entier accomplissement, lorsqu'en effet *ils en burent tous*, comme il est écrit dans saint Marc (XIV, 23); et si le Fils de Dieu n'avait point prononcé d'autres paroles que celles-ci: *Prenez, mangez*, et ces autres: *Buvez-en tous;* loin d'y trouver un commandement de prendre ces deux espèces, nous n'y apprendrions pas même que ce mystère dût passer jusqu'à nous; mais, parce que Jésus-Christ ajoute: *Faites ceci en mémoire de moi* (*Luc.* XXII, 19), il nous a donné à entendre que son intention était de perpétuer dans ce mystère la mémoire de sa passion, *jusqu'à ce qu'il vienne* juger les vivants et les morts, selon que saint Paul l'a interprété. (*I Cor.* XI, 26.)

Ainsi ce qui fait passer l'institution de l'Eucharistie à tous les siècles futurs, comme un sacrement perpétuel de la nouvelle alliance, c'est cette parole: *Faites ceci;* et c'est ce qui fait naître une autre question. Car comme on est d'accord, dans l'une et dans l'autre religion, que l'intention de Notre-Seigneur n'a pas été de nous obliger à faire généralement tout ce qu'il a fait, comme par exemple à faire la cène sur le soir et à la fin d'un repas, nous convenons les uns et les autres qu'il n'a voulu nous obliger qu'à ce qu'il y a d'essentiel à ce mystère; de sorte que nous avons à rechercher en quoi il en a voulu mettre l'essence pour ce qui regarde la communion; et c'est aussi sur cela que nos sentiments sont partagés. Nos réformés prétendent que l'essence de la communion est clairement expliquée dans l'Evangile; et nous prétendons au contraire que ces paroles, *Faites ceci*, étant dites sans distinction, et tombant par elles-mêmes indéfiniment sur tout ce que Jésus-Christ a fait, nous ne pouvons savoir déterminément sa volonté que par le secours de la tradition.

Nous avons donc d'abord deux choses à faire: l'une, à montrer à nos adversaires que, leur étant impossible de déterminer par l'Evangile ce qui est essentiel à la communion, ils ne peuvent se déterminer sur cette matière que par l'autorité de l'Eglise et de la tradition: l'autre, que la tradition de tous les siècles, dès l'origine du christianisme, établit constamment la liberté d'user indifféremment d'une seule espèce ou des deux ensemble.

C'est aussi ce qui paraîtra dans les deux premières parties de cet ouvrage; et j'espère qu'on y verra le *Traité de la communion sous les deux espèces* si fortement soutenu, que les réponses qu'on y a faites, avec tant de subtilité et de savantes recherches, n'auront pu produire autre chose que de l'affermir davantage. Mais comme on pourrait penser qu'il ne suffit pas de montrer que l'observance de la communion sous une ou sous deux espèces est libre et indifférente, et qu'au contraire, nos adversaires concluront de là que l'Eglise n'a pas pu déterminer ce que Jésus-Christ a laissé pour indifférent, ni ôter à ses fidèles la liberté qu'il leur a donnée, nous ferons voir, du propre aveu de nos adversaires, que l'Eglise peut prendre parti dans les choses que l'Evangile laisse indifférentes, et que, lorsqu'elle l'a pris, on ne peut s'y opposer ni lui désobéir, sans se rendre coupable de schisme. C'est ce qui me fera donner une troisième partie à cet ouvrage; et dans cette troisième partie, en recueillant en peu de paroles tous les discours précédents, je ferai voir que notre doctrine, non-seulement sur la communion d'une seule espèce, mais encore sur toute la matière de l'Eucharistie, est incontestable, et notre tradition parfaitement conforme à l'Ecriture. Que si je prouve ces choses, non-seulement par la doctrine des saints, mais encore par les deux réponses qu'on m'a opposées, il se trouvera clairement que ces réponses, tant vantées en France et en Angleterre, loin d'avoir affaibli nos preuves, par une direc-

(527) *Traité de la communion*, part. II, col. 269.
(527*) JURIEU, *Examen de l'Euchar.*, traité 6, sect. 5, p. 464.

tion particulière de la providence de Dieu, et une force qu'on trouve toujours inséparable de la vérité, les auront rendues inébranlables; ce qui est le fruit le plus désirable qu'on puisse recueillir d'une dispute.

Plaise à celui qui sait tourner les cœurs comme il lui plaît, de donner à nos adversaires l'attention et la patience sans lesquelles ils ne peuvent pas espérer de débrouiller des matières que leurs ministres ont tant travaillé à leur obscurcir. Puissent-ils, pour un moment, se défaire de leurs préjugés et de la vaine opinion qu'on leur a inspirée dès leur enfance, que tout ce qu'on appelle tradition est une invention humaine, contraire à la loi de Dieu et à l'Ecriture. Ils verront bientôt le contraire, et ils pourront juger par ce seul point, où ils se croient les plus forts, combien on les a trompés dans tous les autres.

Je leur demande seulement, pour leur propre salut, qui nous est (nous l'osons dire) plus cher qu'à eux-mêmes, qu'ils modèrent cette aveugle précipitation qui fait qu'on veut trouver d'abord toutes les difficultés résolues. Je tâcherai de ne rien omettre, et le lecteur attentif trouvera tout, mais à sa place : autrement il n'y aurait que confusion et redites ; de sorte que, pour profiter de cette lecture, il faut tout considérer l'un après l'autre, et lire avec patience et avec ordre.

---

# LA TRADITION DEFENDUE

## *SUR LA MATIÈRE DE LA COMMUNION SOUS UNE ESPÈCE.*

—

# PREMIERE PARTIE

### QUE LA TRADITION EST NÉCESSAIRE POUR ENTENDRE LE PRÉCEPTE DE LA COMMUNION SOUS UNE OU SOUS DEUX ESPÈCES

—

### CHAPÎTRE PREMIER.

*Premier argument tiré du baptême par infusion ou aspersion.*

Commençons à montrer aux protestants qu'ils ne doivent pas espérer de déterminer par l'Ecriture ce qui est essentiel à la communion, et qu'ils ne peuvent résoudre cette question que par l'autorité de l'Eglise. Cette vérité paraîtra d'abord dans un cas semblable, qui est celui du baptême. J'ai proposé cette preuve, avec tous les Catholiques, dans le *Traité de la Communion* (528), où j'ai posé pour certain que le mot *baptiser* signifie *plonger :* la chose est incontestable. Mais comme ceux des protestants qui ne savent pas la langue grecque en pourraient douter, je suis bien aise d'ajouter le témoignage de Casaubon à ce que j'ai déjà dit sur cette matière. Je ne puis alléguer un meilleur témoin, puisque Casaubon était protestant, calviniste, zélé défenseur de sa religion, et, ce qu'il y a de plus important en cette matière, le plus profond et le plus exact dans la langue grecque, qui ait vécu dans ce siècle. Voici ce qu'il dit sur le passage de saint Matthieu III, 6 : *Ils étaient baptisés dans le Jourdain* (528*). [Il s'agit du baptême de saint Jean-Baptiste.] « Telle était la manière de les baptiser, en les plongeant dans les eaux ; ce qui paraît clairement par le mot même de baptiser βαπτίζειν. » Pour s'expliquer davantage, il oppose le mot *baptiser* à celui qui signifie *nager par-dessus, être porté sur la surface*, et à celui qui signifie *enfoncer dans l'eau au péril de se noyer ;* d'où il conclut que *ce n'est pas sans raison qu'on a dit qu'il fallait plonger le corps dans le baptême.* Vous le voyez, Messieurs, Casaubon, un protestant si zélé, et un si grand Grec, demeure d'accord que *baptiser* signifie *plonger tout le corps;* et que c'est pour cela que saint Jean, qui a baptisé Jésus-Christ, baptisait dans une rivière ; de sorte que Jésus-Christ, lorsqu'il reçut le baptême, *y* fut plongé comme les autres ; et que, lorsqu'il a dit *baptiser*, c'est de même que s'il avait dit *plonger*. Qui vous a dispensés de ce *plonger*, dites-le-moi? et par la même raison, je vous expliquerai ce *Buvez-en tous.*

Mais, dites-vous, Casaubon ajoute, dans le même lieu que vous citez, que ceux qui croyaient nécessaire de *plonger* dans le baptême ont été rejetés il y a longtemps. Je le confesse avec Casaubon : on les a rejetés avec raison à cause de l'autorité de l'Eglise, qui s'y oppose. Mais pour ce qui est de l'Ecriture, ni Casaubon ni personne n'en a jamais allégué aucun passage. Il est vrai que nos protestants disent sans cesse qu'il n'y a point ici de retranchement; que l'élément, qui est l'eau, demeure toujours ; que la quantité n'y fait rien, et que c'est ici une chose indifférente. Comment le prouvent-ils contre la parole expresse de Jésus-Christ, qui, en disant *Baptisez*, a autant dit que

(528) *Traité de la communion*, part. II, col. 264.

(528*) CASAUB., *Not. in Ev. Matth.*, III, 6.

s'il avait dit *Plongez;* puisque le mot de *baptiser* ne signifie rien autre chose? Ce n'est pas l'élément qui fait la matière du sacrement, c'est l'élément pris de la manière que Jésus-Christ le commande. Serait-ce assez de prendre du vin dans la Cène, et de s'en laver la bouche ou les mains? Serait-ce assez de prendre de l'eau dans le baptême, et d'en boire? On ne fait rien, si l'on ne fait pas ce que Jésus-Christ commande. S'il est ici permis de raisonner, il n'est pas moins permis de le faire au sujet de l'Eucharistie qu'au sujet du baptême; et cette parole, *Plongez,* n'est pas moins claire que cette autre, *Buvez-en tous.* C'est en vain qu'on nous répond : Vous demeurez vous-même d'accord du baptême sans immersion. Il est vrai; mais si l'on veut croire avec nous que ce baptême suffit, quoiqu'on ne trouve rien pour l'autoriser dans l'Ecriture, il faut avec nous s'en rapporter à l'autorité de l'Eglise, pour l'interprétation des paroles, *Buvez-en tous.*

Ce raisonnement pousse à bout toute la subtilité de nos adversaires. M. de la Roque tâche de soutenir par l'Ecriture la coutume de baptiser sans immersion (529); mais ses preuves sont si faibles, que l'auteur de la *IIe Réponse* les a abandonnées, et qu'il abandonne en même temps le baptême dont on se sert dans son Eglise, comme étant certainement un abus contraire à l'institution et au dessein du baptême (530). Mais il est bon de considérer les raisonnements de ces deux auteurs.

L'auteur de la *1re Réponse*, ce fameux M. de la Roque, qui entreprend de soutenir par l'Ecriture le baptême sans immersion, commence néanmoins par *demeurer d'accord* avec moi, que *baptiser signifie proprement plonger* (531); mais il prétend que dans l'usage de la langue sainte, et des auteurs ou des traducteurs de l'Ecriture, le terme de *plonger* ou de *baptiser se prend par translation pour laver, à cause que d'ordinaire on plonge les choses dans l'eau pour les laver et les nettoyer.* Sur quoi il allègue quelques passages de l'Ecriture, qui premièrement ne prouvent pas ce qu'il prétend, et qui, secondement, ne regardent pas le sacrement de baptême.

On voit, dit-il, dans le *Livre de Judith* (XII, 7), qu'elle se lavait dans une fontaine, et il y a dans le grec qu'elle *s'y baptisait.* Je ne m'en étonne pas; c'est à cause qu'elle s'y plongeait tout entière. Aussi la Vulgate a-t-elle traduit : *Baptizabat se*, ne croyant pas assez exprimer la force du grec, si elle eût employé un autre mot, qui n'eût pas été si clair ou si expressif. Le baptême, selon cette idée, serait un bain; comme aussi il est appelé ordinairement par saint Paul, λουτρὸν, *lavacrum, un bain* (*Ephes.* V, 26; *Tit.* III, 5) : ce qui est bien éloigné de la goutte d'eau que nous jetons sur la tête, et montre bien autrement la parfaite purification de nos âmes par le saint baptême. L'auteur de la *IIe Réponse* prend la peine de m'avertir de cette expression de saint Paul (532), et je suis bien aise qu'il voie que je profite de son avis.

Après le passage de *Judith*, M. de la Roque nous oppose un passage de saint Luc et un de saint Marc. Il est dit dans celui de saint Luc (XI, 38), qu'un pharisien s'étonna de ce que Jésus, qu'il avait prié à dîner, ne *s'était point lavé* avant que de se mettre à table, où il remarque « que le grec veut dire qu'il ne s'était point baptisé; ce qu'on ne peut entendre d'une immersion, mais d'un simple lavement par aspersion ou infusion. On ne peut pas donner, poursuit-il, d'autre explication à ce que dit saint Marc (VII, 4) des pharisiens, » que, retournant du marché, ils ne mangeaient point qu'ils ne se fussent *lavés :* le grec, qu'ils ne se fussent *baptisés.* Il ajoute qu'il y a aussi beaucoup d'autres choses qu'ils nous ont appris à garder, comme les lavements, ou, selon le grec, les *baptêmes* des coupes et des *brocs*, et de la vaisselle et des *châlits.*

Voilà tout ce qu'un savant homme a pu trouver dans l'Ecriture pour détourner ce mot *baptiser* de sa signification naturelle, sans songer que ces deux passages ne regardent en aucune sorte le sacrement de baptême, dont il s'agit entre nous. Mais puisqu'au lieu de considérer la nature et le dessein de ce sacrement, il nous réduit à ces minuties : qui lui a dit que les Juifs ne lavaient point les vaisseaux dont ils se servaient, en les jetant dans l'eau et en les y plongeant, et que ces six grandes urnes ou ces six grands lavoirs de pierre qui tenaient deux ou trois mesures, qu'on voit dans les noces de Cana en Galilée, pour servir à la purification des Juifs (*Joan.* II, 6), n'étaient pas destinées à cet usage? Lui-même vient de nous dire *que d'ordinaire on plonge les choses dans l'eau pour les laver et les nettoyer.* D'où sait-il donc que les Juifs lavaient leur vaisselle par simple aspersion ou infusion, plutôt qu'en la jetant tout entière dans les eaux? D'où sait-il qu'ils ne faisaient pas, pour ainsi dire, nager leurs bois de lits dans l'eau, en la versant dessus comme à pleins seaux; chose bien éloignée de la légère infusion qu'il veut établir; ou même qu'ils n'avaient pas de grands et larges lavoirs pour les y jeter tout entiers, ou, si l'on veut, par pièces, en les démontant? Et pour les personnes, d'où sait-il que les pharisiens superstitieux, en revenant du marché, où ils rencontraient tant de gentils et tant de publicains, dont ils croyaient que l'approche et le souffle même, pour ainsi dire, les souillait, ne se mettaient pas dans l'eau pour se purifier? Mais comment avoir toujours, dira-t-il, des bains tout prêts? Quoi donc, a-t-il oublié les .a-

(529) La Roque, p. 225, 226.
(530) Anonyme, p. 24, 25, 26.
(531) La Roque, part. II, ch. 1, p. 225, 226.
(532) Anon., part. I, ch. 3, p. 24.

voirs qu'on avait dans les maisons, et l'usage des bains, si familier à tous les peuples et principalement aux Orientaux ; mais qui l'était d'autant plus aux Juifs, qu'ils en faisaient une observance de leur religion, qui se trouve dans leurs anciens livres, et qui dure encore parmi eux ? Pourquoi donc ne voudrons-nous pas qu'elle soit marquée dans le passage de saint Luc et dans celui de saint Marc? Et pour nous attacher à saint Marc (VII, 2, 3), qui parle plus distinctement, comment M. de la Roque n'y a-t-il pas remarqué par deux fois le mot de νίψαι, que la Vulgate rend par LAVARE, *laver*, pour dire qu'on lave les mains? Car encore que les Juifs les lavent, en les enfonçant dans l'eau, ce n'était pas ce qu'on appelait du mot de *baptiser* ou de *baptême;* et ce mot est réservé par l'évangéliste pour signifier une autre action, c'est-à-dire celle où l'on mettait tout à fait dans l'eau ou la personne ou la chose entière, par exemple, quelques vaisseaux ; ce qui fait aussi que la Vulgate, qui sait fort bien dire *lavare* quand il faut, retient ici les mots de *baptême* et de *baptiser*, comme nous avons observé qu'elle a fait dans le livre de Judith, ne croyant pas le simple mot de *laver* assez significatif. Et quand M. de la Roque nous dit qu'il ne trouve pas dans l'Ecriture ces sortes de purifications, où l'on se mettait tout à fait dans l'eau (533), il ne songe pas à ce large et profond vaisseau appelé *la grande mer*, qu'on mettait à l'entrée du temple pour les purifications publiques, ni à la conséquence qu'il en faut tirer des lavoirs qu'on avait dans les maisons pour les purifications particulières. Et lorsqu'il est si souvent prescrit dans la loi, de laver ses vêtements, croit-il que c'était de jeter de l'eau dessus? ou plutôt de les tremper dans l'eau, πλύνειν, comme le traduit le grec des Septante, si fidèle et si exact dans toute la version du *Pentateuque ?* Ce serait trop perdre de temps à prouver une chose claire, que de ramasser les autres passages. Mais quand ces purifications ne seraient pas expliquées dans l'Ecriture, qui ne voit que c'étaient là des choses que la loi se contentait de marquer en gros, et qu'elle laissait à la coutume à en interpréter la manière ? Quand tout cela ne serait pas, il ne s'agit ni dans saint Marc ni dans saint Luc de ce que l'Ecriture avait prescrit aux Juifs; mais de ce qu'ils avaient reçu par leur tradition, qui en cela certainement n'est pas douteuse. Ainsi M. de la Roque n'a rien prouvé par les trois passages qu'il allègue, qui sont tout ce qu'il a pu ramasser. Mais quand il aurait prouvé ce qu'il prétend, qu'en trois endroits de l'Ecriture le terme de *baptiser* signifie *laver* par simple infusion ou aspersion, que conclurait-il de là pour le sacrement de baptême? Chaque passage se doit entendre par sa propre suite. Personne ne révoque en doute que saint Jean-Baptiste n'ait baptisé en plongeant dans l'eau, ni par conséquent que Jésus-Christ n'ait été baptisé de même, ni que le baptême qu'il a institué n'ait été une parfaite imitation de celui qu'il a reçu.

Les passages que j'ai rapportés dans le *Traité de la communion* (534) ne sont ni contestés ni contestables. La pratique des apôtres n'est pas moins constante. Dans le baptême de l'eunuque, il est expressément marqué, *que lui et Philippe descendirent dans l'eau, et que Philippe le baptisa de cette sorte* (*Act.* VIII, 38) ; et quand j'aurais oublié les fameux passages où saint Paul exprime si vivement la manière dont on donnait le baptême, en disant *que nous y sommes ensevelis avec Jésus Christ*, *afin de ressusciter avec lui* (*Rom.* VI, 4 ; *Col.* II, 12), ce que cependant je n'ai pas fait, l'anonyme m'aurait appris que ces passages « font voir que l'on plongeait le fidèle dans l'eau, pour représenter par là comme une espèce de mort et de sépulture (535). »

Toute l'antiquité l'a remarqué ; et parmi une infinité de passages, je rapporterai celui de l'auteur du *Livre des sacrements*, digne du nom et du siècle de saint Ambroise : « On vous a, dit-il (536), demandé : Croyez-vous au Père? vous avez dit : J'y crois; et vous avez été plongé, c'est-à-dire vous avez été enseveli. On vous a encore demandé : Croyez-vous en Notre-Seigneur Jésus-Christ et en la croix? et vous avez dit : J'y crois; et vous avez été plongé, et vous avez été enseveli avec Jésus-Christ, et celui qui est enseveli avec lui ressuscite aussi avec lui-même. » Et après : « Hier nous parlâmes de la fontaine du baptême, dont la forme nous fait voir une espèce de sépulcre : nous sommes reçus et plongés tout entiers dans l'eau, et ensuite nous en sortons; c'est-à-dire, nous ressuscitons avec Jésus-Christ (537). » L'*Ordre romain* dit la même chose : « La triple immersion, dit-il (538), représente les trois jours que Jésus-Christ demeura dans le sépulcre, et l'élévation est comme quand il en sortit. » Et saint Cyrille de Jérusalem représente ce mystère en un mot, lorsqu'il dit *que l'eau salutaire est tout ensemble un sépulcre et une mer* (539). Cette manière de baptiser par immersion se trouve, dans le XII<sup></sup>e siècle, dans Hugues de Saint-Victor (540). Elle dure encore plus loin, et jusqu'au XIII<sup></sup>e siècle ; et la chose, ainsi assurée dans le *Traité de la communion*, n'a pas été contestée par ceux qui l'ont combattu. Qu'y a-t-il à chicaner davantage ? Quand M. de la Roque aurait montré qu'en deux ou trois endroits de l'Ecriture, le mot de *baptiser* se pouvait réduire, contre sa propre nature, à une simple infusion, toujours serait-il certain qu'en

(533) LA ROQ., part. I, ch. 1, p. 229.
(534) *Traité de la comm.*, part. II, col. 263.
(535) Anon., part. I, ch. 3, p. 24.
(536) *De sac.*, l. II, c. 7, l. II, col. 539.
(537) Lib. III, c. 1, col. 561.
(538) *Off. Theopt.*, p. 657.
(539) CYRIL. Hieros., *Cat. Myst.*, 2, n. 4.
(540) HUG. Vict., *De eccl. myst.*, c. 19.

ce qui regarde le sacrement de baptême, la pratique de saint Jean-Baptiste, de Jésus-Christ, des apôtres, et de tant de siècles, l'esprit même de cette action, et de tout le dessein de cette sainte cérémonie, expliqué si clairement par saint Paul, conservent à ce terme de *baptiser* sa signification naturelle, sans qu'on puisse trouver dans l'Ecriture le moindre indice du contraire.

Quand après cela M. de la Roque avance (ce qui est très-vrai) *que cette manière de baptiser n'a pas été inconnue aux anciens* (541), ses citations sont très-bonnes pour prouver la tradition, dont je conviens, et en même temps pour nous faire voir que dans une chose si importante, où il s'agit de savoir si nous sommes baptisés ou non, nos pères n'en ont pas moins cru ce qu'ils ne trouvaient pas dans l'Ecriture, quoique nous n'ayons pour garant de la validité de notre baptême que la seule autorité de l'Eglise.

Cet inconvénient a paru terrible à l'auteur de la *II^e Réponse.* Tout le fondement de la réforme lui a paru renversé, si la seule autorité de l'Eglise peut établir de telles choses. C'est pourquoi il en vient à cet excès, de dire que le baptême sans immersion est un abus qu'il faut réformer. « Il est vrai, » dit-il (542), « que jusqu'ici la plus grande partie des protestants ne baptisent que par aspersion; mais assurément c'est un abus; et cette pratique qu'ils ont retenue de l'Eglise romaine sans la bien examiner, comme plusieurs autres doctrines qu'ils en retiennent encore, rend leur baptême fort défectueux. Elle en corrompt et l'institution et l'ancien usage, et les rapports qu'il doit avoir avec la foi et la pénitence et la régénération. La remarque de M. Bossuet, que le plongement a été en usage pendant treize cents ans, mérite bien qu'on y réfléchisse sérieusement, qu'on reconnaisse que nous n'avons pas assez examiné tout ce que nous avons retenu de l'Eglise romaine; et que, puisque ses plus doctes prélats nous apprennent que c'est elle qui a aboli la première un usage autorisé par tant de fortes raisons et par tant de siècles, elle a très-mal fait en cette occasion, et que nous sommes obligés à revenir à l'ancienne pratique de l'Eglise. » C'est ainsi qu'il ne craint pas de condamner son Eglise, pourvu que la romaine ait tort la première, ni de se percer le sein, pourvu que le coup porte sur nous.

Il est vrai qu'il ajoute (543) que « l'aspersion ne détruit pas essentiellement le baptême, puisqu'après tout baptiser signifie laver, et que l'on peut bien se laver par aspersion, mais que si elle ne détruit pas la substance du baptême, elle l'altère et le corrompt en quelque manière. » Mais il se combat lui-même quand il parle ainsi. Car corrompre la substance d'un sacrement, qu'est-ce autre chose que d'en *corrompre et l'institution, et le rapport qu'il doit avoir avec la régénération?* Or en quoi est la substance d'un sacrement, qui est un signe d'institution, si ce n'est dans l'institution même, et dans le rapport qu'elle a avec la chose signifiée? Cependant l'auteur vient de dire que toutes ces choses sont corrompues dans le baptême sans immersion. Aussi répète-t-il que c'est un *abus; et nous sommes*, dit il (544), *résolus de le corriger désormais.* Quel abus y aurait-il, selon lui, s'il n'était pas contraire à l'institution et à l'Ecriture? Mais c'est qu'on ne s'entend plus quand on prend pour règle ses propres pensées; d'où il arrive qu'on n'est pas moins contraire à soi-même qu'à tous les autres.

Que nos frères ne nous disent pas que c'est ici un sentiment particulier d'un de leurs docteurs; car nous trouvons tous les jours dans leur esprit des incertitudes et des agitations semblables à celles-ci, quand nous enfonçons avec eux la matière de la communion sous une ou sous deux espèces. Nous leur disons: « Nos chers frères, souvenez-vous de votre baptême donné sans immersion, encore que Jésus-Christ ait dit: *Plongez.* Il ne s'agit pas ici du plus ou du moins, ni de la simple quantité de l'eau; il s'agit d'une action qui a un caractère particulier pour montrer qu'on est lavé tout entier, tout entier caché en Jésus-Christ, revêtu de lui, enseveli avec lui, pour aussi ressusciter avec lui dans une perfection semblable. Que trouvez-vous dans la communion sous les deux espèces qui ne se trouve pas dans l'immersion et le plongement du baptême? Est-ce l'institution de Jésus-Christ? Mais le même qui a dit, *Mangez et buvez*, a dit: *Plongez.* Est-ce que dans la liqueur il se trouve une idée plus pleine de la nourriture de l'homme? Aussi se trouve-t-il dans l'immersion une idée plus pleine de sa parfaite purification. Est-ce que dans les deux espèces la mort violente de Jésus-Christ par la séparation du corps et du sang nous est mieux représentée? Aussi avons-nous dans l'immersion une plus parfaite représentation de la sépulture et de la résurrection de Jésus-Christ, dont nous devons porter le caractère sacré pour y avoir part. Nous alléguerez-vous l'exemple de Jésus-Christ, des apôtres, de l'ancienne Eglise? Mais vous avez vu que tout est égal entre l'immersion et la communion sous les deux espèces. Si vous croyez qu'il suffise de trouver dans l'antiquité quelque exemple de baptême sans immersion, pourquoi ne voudrez-vous pas vous contenter de tant d'exemples de la communion sous une espèce, que vous verrez avoués par vos ministres? Ils répondent: Pourquoi nous jeter sur notre baptême, puisque vous en convenez? Et nous leur disons: Mais que vous sert que nous en convenions, si c'est sans l'autorité de l'Ecriture? Ou si vous voulez bien vous

(541) Pag. 227 et seq.
(542) Anonyme, p. 24, 25
(543) *Ibid.*, p. 25.
(544) *Ibid.*, p. 26.

fier à l'Eglise pour votre baptême, quelle raison avez-vous de ne vous y fier pas pour la communion? Pressés par tant de raisons démonstratives et par un si grand rapport de l'immersion avec la réception des deux espèces, ils en viennent à dire enfin avec l'auteur de la *II<sup>e</sup> Réponse :* Eh bien! nous l'avouons, le baptême sans immersion est un abus que nous avons mal à propos retenu de vous, et nous n'avons pas poussé assez loin la réforme. Dieu, sous les yeux de qui j'écris ceci, sait que tous les jours on nous fait de telles réponses. Nous pressons : Vous n'êtes donc pas baptisés, si vous l'êtes contre les paroles de l'institution de Jésus-Christ, et sans que votre baptême ait le rapport que Jésus-Christ y a établi avec votre régénération, qui en est l'effet. Ici ils commencent à être troublés; car ils sentent dans leur conscience que le baptême, qui est l'entrée à l'Eglise et aux sacrements, n'est pas moins nécessaire que l'Eucharistie; mais enfin ils lâchent le mot, et ils seront contraints de nous avouer qu'ils ne sont pas bien baptisés, et qu'ajouter à ce mal celui d'une communion illégitime, ce n'est pas chercher la guérison, c'est plutôt ajouter plaie sur plaie. On les presse : Si vous n'êtes pas baptisés, il faut donc vous rebaptiser? Mais qui vous rebaptisera? des gens qui ne sont pas baptisés eux-mêmes? car il y a plusieurs siècles que le baptême sans immersion est reçu. Si donc ce baptême est nul, il y a déjà plusieurs siècles que le baptême n'est plus parmi nous? Trouvez-vous dans l'Ecriture qu'on puisse être validement baptisé par quelqu'un qui ne l'est pas? Et vous, qui rejetez le baptême donné par tout autre que par un ministre public, approuverez-vous le baptême donné par celui qui ne l'aura jamais reçu? Eveillez-vous donc à la fin, et ayez pitié de votre âme!

## CHAPITRE II.

*Du baptême des petits enfants. — De celui qui est donné par les hérétiques. — De celui qui est donné par les simples fidèles en cas de nécessité.*

Le raisonnement n'est pas moins fort quand on leur dit qu'ils ont été aussi bien que nous baptisés petits enfants sans aucune autorité de l'Ecriture. Ils se tourmentent premièrement à chercher des passages dans l'Ecriture, et ils n'y trouvent de baptême qu'après l'instruction et la pénitence : *Enseignez et baptisez* (*Matth.* XXVIII, 19) : *qui croira et sera baptisé* (*Marc.* XVI, 16) : *faites pénitence et recevez le baptême* (*Act.* II, 38) : choses qui ne conviennent pas aux petits enfants. L'exemple de la circoncision les soulage peu, pour les raisons qu'on peut voir dans le *Traité de la communion* (545), auxquelles les deux réponses n'opposent pas un seul mot. Elles ne disent rien non plus pour soutenir les autres passages, par où nos réformés se sont efforcés d'établir le baptême des petits enfants. Mais l'auteur de la *II<sup>e</sup> Réponse* fait cet aveu mémorable : « Quant au baptême des petits enfants, j'avoue qu'il n'y a rien de formel ni de précis dans l'Evangile pour en justifier la nécessité; et les passages qu'on en tire ne prouvent rien autre chose TOUT AU PLUS, sinon qu'il est permis de les baptiser, ou plutôt qu'il n'est pas défendu de les baptiser (546). Ce *tout au plus* fait bien voir qu'il ne se tient guère assuré de ce qu'il dit, qu'on peut prouver par l'Ecriture que le baptême des petits enfants *soit permis, ou plutôt qu'il ne soit pas défendu.* En effet, il n'allègue rien pour le prouver, et ne répond rien aux textes de l'Evangile, où le baptême est toujours mis après l'instruction, la pénitence et la foi. L'auteur de la première Réponse ne s'est pas trouvé dans un moindre embarras; mais il en sort à son ordinaire par un tour d'adresse. Au défaut de l'Ecriture, où il n'a rien trouvé qui le favorise, il a recours à quelques passages de Bellarmin et à une décrétale d'Innocent III, où le baptême des petits enfants est prouvé par l'Ecriture; et comme s'il avait trouvé des défenseurs de son sentiment, il m'invite à m'accorder avec ce cardinal et avec ce Pape (547).

Il y a trop d'illusion dans ce procédé; car pour moi je suis parfaitement d'accord avec eux. A l'endroit que le ministre attaque (548), je ne disais pas, comme il le suppose, que le baptême des petits enfants ne peut être absolument prouvé par l'Ecriture : au contraire, je dis expressément que, supposé qu'on admette le baptême comme nécessaire au salut, on peut prouver assez aisément, par l'Ecriture, que Dieu, qui est le Sauveur de tous, n'a pas laissé les petits enfants sans remède. C'est ce que dit Innocent III dans la décrétale qu'on nous oppose, comme il paraît par toute la suite de son discours. Car, après avoir prouvé par l'Ecriture, que de même que dans l'Ancien Testament on est exclu du peuple de Dieu, faute d'avoir été circoncis, de même dans le Nouveau, on est exclu de son royaume, faute d'avoir reçu le saint baptême; d'où il tire cette conséquence : « Gardons-nous bien de penser que Dieu, qui ne veut pas que personne périsse, laisse sans remède tant d'enfants que nous voyons mourir tous les jours dans ce bas âge. » Le cardinal Bellarmin suppose le même principe de la nécessité du baptême, pour prouver par l'Ecriture que Dieu, qui veut sauver les enfants, ne les a pas exclus de ce sacrement (549); d'où il conclut que les calvinistes et les zwingliens n'ont aucune preuve du baptême des petits enfants, « à cause, » dit-il, « qu'ils ne reçoivent pas la tradition, et qu'ils croient que le

(545) Part. II.
(546) Anon., part. I, p. 98.
(547) LA ROQUE, part. II, ch. 5, p. 264, 265, 266; BELLARM., l. I *De sacr. bapt.*, c. 8 : *Majores*; l. III *Decret.*, tit. 42, *De bapt.*, c. 3.
(548) *Traité de la comm.*, part. II.
(549) BELL., *ibid.*, c. 9, *resp. ad* 8 a...

baptême n'est pas nécessaire. » J'ai dit la même chose que ce savant cardinal, et j'ai soutenu que « les preuves qu'on peut tirer de la nécessité du baptême pour le donner aux petits enfants, étant détruites par nos réformés (550), » il ne leur reste rien dans l'Ecriture par où ils puissent s'assurer d'avoir été baptisés validement, eux qui, comme nous, ne l'ont été que dans l'enfance. Je persiste dans ce sentiment, et M. de la Roque m'y confirme, puisqu'il avoue encore dans sa réponse que *le baptême n'est pas nécessaire au salut des petits enfants* (551); de sorte qu'il détruit lui-même, avec la nécessité de ce sacrement, toute la preuve d'Innocent III et du cardinal Bellarmin, qui sont néanmoins ses seuls auteurs.

Cherchez donc, nos chers frères, cherchez d'autres garants de votre baptême que ceux que vous donnent vos ministres; appuyez-le sur l'Ecriture; prouvez que le Fils de Dieu ou ses apôtres ont enseigné à baptiser les petits enfants, et permettent de séparer le baptême de l'instruction. Mais vous n'avez rien: vous rejetez la tradition: tout vous manque du côté de l'Ecriture: ainsi, Messieurs, vous ne savez si vous êtes baptisés, vous ne savez si vous êtes Chrétiens, vous ne savez si jamais vous avez reçu la communion, pour laquelle vous voulez paraître si zélés, puisque vous n'êtes pas assurés du baptême, sans lequel il n'y a point de communion, ni d'entrée aux sacrements de l'Eglise.

Les ministres ne sont pas moins embarrassés sur le baptême donné par les hérétiques au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Je leur avais demandé en vertu de quoi ils le recevaient, puisque Jésus-Christ avait donné le pouvoir d'administrer le baptême, non aux hérétiques ni aux faux pasteurs, mais aux apôtres et aux pasteurs véritables (552). L'auteur de la *II<sup>e</sup> Réponse* se tire en un mot de cette difficulté, en disant que « cela n'est d'aucune importance pour la foi ni pour la religion, quelque parti qu'on prenne, pourvu qu'on reconnaisse qu'il faut baptiser au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit (553). » Cela s'appelle donner pour preuve ce qui est précisément en question. On lui demande pourquoi le baptême au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit est bon des mains d'un hérétique et d'un faux pasteur, puisque le Fils de Dieu ne l'a confié qu'aux apôtres et aux pasteurs véritables; et il répond que cela n'est de nulle importance, pourvu qu'on invoque les trois personnes divines, qui est ce qu'il fallait prouver par l'Ecriture, ou reconnaître la nécessité de la tradition; et aussitôt, sans rapporter aucune preuve, il passe en trois mots à une autre chose. Je conclus donc avec raison qu'il n'a point de preuves, puisqu'il n'allègue pour toute preuve que sa décision. Mais le savant M. de la Roque, qui fait mine d'entrer plus avant dans la question, ne nous en dit pas davantage. Il s'agissait de produire quelque passage de l'Ecriture pour montrer que le baptême donné par un hérétique, en la forme légitime, est valide; au lieu d'en apporter du moins un seul, ce docte ministre nous parle du démêlé de saint Cyprien avec le Pape saint Etienne, et des décisions du premier concile d'Arles, de celui de Nicée et de celui de Constantinople, et du baptême que Théodoret et les évêques catholiques du royaume de Gondebaud donnèrent dans le v<sup>e</sup> siècle aux marcionites et aux ariens.

Que fait à la question cette érudition superflue, et qu'est-ce que ce ministre veut conclure de ces faits? Quoi! que l'ancienne Eglise tenait cette question pour indifférente? Quand cela serait, qu'en reviendrait-il aux ministres? Ce n'est pas par l'autorité de l'Eglise, c'est par l'Ecriture seule qu'un ministre nous doit prouver que c'est une chose indifférente, parmi les Chrétiens, de recevoir le baptême d'un vrai Chrétien ou d'un hérétique, d'un fidèle ou d'un ennemi de l'Eglise, d'un faux ou d'un véritable pasteur. Ce ministre ne songe pas seulement à produire aucun passage de l'Ecriture. Pourquoi jeter en l'air tant de paroles, ou de faire accroire aux simples qu'on a répondu, à cause qu'on a beaucoup parlé?

Mais peut-être qu'il sera content de nous ôter la tradition, comme nous lui ôtons l'Ecriture sainte? C'est fureur que de disputer de cette sorte, en ne nous laissant aucun moyen pour nous résoudre. Mais les ministres n'empêcheront pas qu'il ne soit vrai que nos Pères, dans cette célèbre difficulté, se sont résolus par la tradition. C'est la tradition que le Pape saint Etienne soutenait, comme il paraît par son décret. Saint Cyprien convenait de la tradition, puisqu'il avouait que la coutume était contre lui, et qu'Agrippin son prédécesseur avait innové. Saint Augustin nous assure, en plusieurs endroits, que la coutume que saint Etienne opposait à saint Cyprien ne pouvait venir que de la tradition apostolique, et que cette tradition ne laissait pas que d'être véritable, quoiqu'elle n'eût pas encore été soutenue de toutes les preuves, ni affirmée par une expresse définition de toute l'Eglise catholique. Et cette tradition était si solide, que ceux qui l'avaient combattue y revinrent d'eux-mêmes, en disant, au rapport de saint Jérôme: « Que tardons-nous davantage à suivre ce que nos ancêtres nous ont enseigné, et ce qu'ils ont appris des leurs? (554). » Ainsi, comme dit Vincent de Lérins (555), il arriva dans cette occasion « comme il arrive dans toutes les autres: l'antiquité fut reconnue et la nouveauté rejetée. » Que s'il fallut des conciles, ce n'est pas, comme le ministre semble l'inférer; ce n'est pas,

(550) *Traité de la communion.*
(551) La Roq., part. II, ch. 3, p. 266.
(552) *Traité de la comm.*
(553) Anon., part. I, c. 6, p. 97, 98.
(554) Hier., *Dial. adv. Lucif.*
(555) Vinc. Lirin., comm. I, p. 331.

dis-je, pour établir une chose nouvelle, mais pour déclarer et confirmer authentiquement la tradition ancienne. Et quand, après les conciles, on a rebaptisé les marcionites et les ariens, c'est que ces marcionites et ces ariens s'éloignaient de la forme solennelle et toujours reçue dans l'Eglise, comme il serait aisé de le montrer ; de sorte que la tradition anéantissait autant leur baptême, qu'elle confirmait celui des hérétiques qui baptisaient selon la forme reçue. Que ceux qui méprisent cette tradition nous rendent raison de leur foi : qu'ils nous disent sur quoi ils se fondent pour accepter le baptême des hérétiques et des faux pasteurs, qui n'ont qu'une *apparence de vocation.* Quand je demande aux ministres sur quoi ils appuient cette tradition de leur Discipline qui, pour valider le baptême, se contente de cette *apparence de vocation*, M. de la Roque croit me répondre, en disant « que cette expression désigne une vocation qui, pour n'être pas parfaite dans toutes ses parties, ne laisse pas d'être suffisante pour l'administration du baptême (556). » Mais ce n'était pas assez de le dire, il fallait le prouver par quelque passage. Il fallait, dis-je, prouver par quelques passages, qu'une vocation imparfaite et même trompeuse, telle qu'elle est dans les hérétiques déclarés, est suffisante pour administrer le sacrement de baptême, encore que Jésus-Christ n'en ait confié l'administration qu'à ses disciples véritables, et qu'il avait lui-même appelés. *Allez*, leur dit-il (*Matth.* XXVIII, 19), *enseignez et baptisez.* Mais je vois bien que ce que les ministres ont eu dans l'esprit, quand ils ont agréé le baptême donné par ceux qu'ils pensent hérétiques, c'est qu'en effet ils nous croient tels, hérétiques et pires qu'hérétiques, puisqu'ils nous croient idolâtres. Si donc ils avaient rejeté le baptême donné par ceux qu'ils rejettent comme hérétiques, ils seraient contraints d'avouer qu'ils ne seraient pas baptisés, eux dont les pères n'ont reçu que de nous le saint baptême. Les voilà donc encore une fois réduits à n'avoir aucune certitude de leur baptême, que sur la foi de la tradition et sur le fondement de l'autorité de l'Eglise.

Mais avant que de sortir de cette matière du baptême, voyons encore ce qu'on répondra sur cette difficulté proposée dans le *Traité de la communion* (557) : D'où vient que « le Fils de Dieu n'ayant donné la charge d'administrer le baptême qu'aux apôtres, c'est-à-dire aux chefs du troupeau, toute l'Eglise a entendu non-seulement que les prêtres, mais encore les diacres, et même tous les fidèles en cas de nécessité, étaient tous les ministres de ce sacrement ? » Se trouvera-t-il ici quelque passage de l'Ecriture qui leur ait donné ce pouvoir ? Il ne s'en trouvera aucun. C'est pourquoi M. de la Roque décide sans hésiter « que les ministres du sacrement de baptême sont les seuls ministres de la parole, Jésus-Christ ayant joint ces deux fonctions : instruisez les nations en les baptisant ; » d'où il infère « que les laïques et les simples particuliers n'ont pas droit de baptiser, comme on l'assure (558). » Il fallait ici distinguer le droit ordinaire d'avec le cas de nécessité, où tout le monde était réputé ministre légitime du baptême. C'est aussi ce que nous avoue de bonne foi l'auteur de la seconde réponse. « On demeure d'accord, dit-il (559), que pour conserver le bon ordre, et éviter la confusion, c'est aux pasteurs que le peuple et l'Eglise confient l'autorité du ministère, et celle d'administrer seul les sacrements de Jésus-Christ ; car dans la nécessité tout fidèle jouit de ce même droit. » Il a raison pour le baptême : la tradition l'a décidé sans aucune autorité de l'Ecriture, et je puis dire à cet égard que la tradition est constante.

Ces remarques sur le baptême nous font voir dans un cas semblable ce qu'il faut croire de l'Eucharistie. Car si l'Eglise suffit pour nous donner notre sûreté touchant l'un de ses sacrements, elle n'est pas moins forte à l'égard de l'autre. Voilà ce que nous concluons de ces arguments tant méprisés par nos adversaires qu'ils appellent des arguments de missionnaires, de vieux arguments, des arguments rebattus. Mais loin que ces reproches en affaiblissent la force, ils servent à faire voir qu'il n'y a pas moyen d'y résister, puisque tous les protestants, après avoir eu le loisir d'y bien songer, depuis près d'un siècle qu'on les fait, ne savent encore qu'y répondre, et n'y peuvent rien opposer de solide, ni même s'accorder entre eux.

## CHAPITRE III.

*Second argument tiré de l'Eucharistie.— Les protestants n'observent point dans la célébration de la Cène ce que Jésus-Christ a fait, et ils omettent plusieurs choses importantes.*

Mais après avoir si mal répondu sur l'institution du baptême, ils vont encore répondre plus mal et se déconcerter plus visiblement sur l'institution de l'Eucharistie. Le principe dont ils se servent, est que ces paroles, *Faites ceci* (*Luc.* XXII, 19), nous obligent à tout ce que Jésus-Christ a fait : principe aussi faux qu'il est spécieux, comme on le va bientôt voir de leur aveu propre.

Et, premièrement, M. Jurieu pousse la chose bien loin, quand il dit que ces paroles de Notre-Seigneur, *Faites ceci*, nous obligent à considérer *toutes les circonstances qu'il a observées comme étant de la dernière nécessité* (560). M. Jurieu se fortifie de l'exemple des sacrements de l'ancienne loi, où les moindres circonstances étaient essentielles et indispensables. Ce ministre conclut de là qu'il en faut croire autant de

(556) LA ROQ., p. 162.
(557) Part. II.
(558) LA ROQ., p. 159.

(559) Anon., p. 97.
(560) *Examen de l'Euch.*, tr. 6, sect. 5, p. 465, et sect. 6, p. 474.

l'Eucharistie : et que lorsque le Sauveur dit, *Faites ceci*, c'est de même que s'il disait : *Désormais quand vous célébrerez ce sacrement, faites tout ce que je viens de faire.* En effet, il faut pousser la chose jusque-là, pour conclure quelque chose ; et la moindre exception que l'on voudrait opposer, par son propre sens, à une loi générale, en rendrait l'observance arbitraire. Voilà donc apparemment un beau principe, et d'une étendue bien générale ; mais les ministres vous vont faire voir qu'il y a beaucoup à en rabattre. Quand M. de la Roque a vu ce principe de M. Jurieu dans mon *Traité de la communion*, il a vu en même temps qu'il le fallait restreindre. « Par ces circonstances, » dit-il (561), « qui sont de la dernière nécessité, M. Jurieu entend simplement celles qui appartiennent à la substance du sacrement, et non pas celles qui ne sont pas de son essence. » Quelle réponse ! C'est de quoi nous disputons. On est d'accord entre nous qu'il faut faire tout ce qui est de l'essence du sacrement ; nous disputons pour savoir ce qui en est ou ce qui n'en est pas, et nous demandons qu'on nous trouve ici une règle dans l'Ecriture. La seule règle, dit cet auteur (562), est l'institution. Mais qui doute, encore une fois, qu'il ne faille faire tout ce qui est essentiel à l'institution de la communion sacrée? Nous recherchons ce que c'est, et si dans la distinction qu'il faut faire de certaines choses qui n'y sont pas essentielles, les ministres nous peuvent donner quelques règles de l'Ecriture. Le ministre croit mieux s'expliquer en disant qu'il faut prendre pour non essentielles *les circonstances qui regardent seulement le temps, l'ordre et la posture des apôtres en communiant.* Pour la posture, j'avoue qu'il importe fort peu si les apôtres étaient à table, assis ou couchés selon l'ancienne coutume, ou à la moderne ; mais pour l'heure, comme par exemple de faire la Cène le soir et à souper ; et pour l'ordre, comme d'être assis à la même table, de manger tous ensemble d'un même pain, et de boire dans une même coupe, et encore en se la donnant l'un à l'autre en signe de charité, comme j'ai fait voir dans le *Traité de la communion* (563) que toutes ces choses avaient leur mystère et leur signification, et qu'on n'y a rien répliqué, c'est gratuitement et sans raison qu'on renvoie des circonstances si mystérieuses avec les choses accidentelles, dont l'Eglise peut disposer. Et pour entrer un peu plus avant dans cette matière, je ferai quelques réflexions sur deux circonstances importantes de la Cène de Notre-Seigneur : l'une, qu'en signe d'unité il communia ses apôtres avec un seul pain et un seul calice ; l'autre, qu'il leur donna la communion sur le soir et dans un souper.

La première circonstance est indubitable et tous les ministres en sont d'accord avec nous. Et voici ce qu'en écrit M. Jurieu (564) : « L'autre fin pour laquelle le Sauveur a institué le sacrement, c'est pour être un festin sacré, un repas de charité entre des frères, d'où nous puissions apprendre que nous devons être parfaitement unis ; et afin que cette leçon fût plus sensible, IL A VOULU que nous mangeassions d'un même pain rompu en diverses parties, ce qui nous signifie que nous devons être comme les parties d'un même tout. » Voilà le fait bien posé ; et afin que nous soyons convaincus que c'est une institution divine, il ajoute : « Ce n'est pas un mystère imaginé par les hommes. Dieu lui-même a pris soin de s'en expliquer ; car il dit, par la bouche de saint Paul : NOUS QUI SOMMES PLUSIEURS, SOMMES UN SEUL PAIN ET UN SEUL CORPS, CAR NOUS SOMMES TOUS PARTICIPANTS DU MÊME PAIN. » (*I Cor.* x, 17.)

Le ministre le Sueur en dit autant dans son *Histoire de l'Eglise* : « Le pain qu'on prenait pour célébrer et administrer l'Eucharistie était d'ordinaire un pain entier. L'Apôtre saint Paul l'enseigne (*I Cor.* x), quand il dit que NOUS SOMMES TOUS PARTICIPANTS DU MÊME PAIN ; ce qui fait croire que l'on offrait sur la sainte table un pain plus ou moins grand, selon le nombre qu'il pouvait y avoir de communiants. L'unité de ce pain représentait l'unité du corps mystique de Jésus-Christ, comme l'enseigne l'Apôtre au même lieu (565). »

C'est donc une chose constante que lorsqu'il est dit dans l'Evangile que *Jésus-Christ prit le pain et le rompit* (*Matth.* XXVI, 26), il faut entendre, selon saint Paul, et selon la pratique des apôtres, que tous mangèrent d'un seul et même pain, et qu'il y avait en cela un dessein particulier du Sauveur, puisque c'était un signe d'union entre les fidèles, et un mystère qui représentait l'unité de son corps mystique. Il en est de même de la coupe ; et c'est la cause de cette parole tant relevée par nos adversaires, *Buvez-en tous.* Ce n'est pas, comme ils se l'imaginent, que Jésus-Christ voulût inculquer avec une force particulière la participation de la coupe ; mais c'est que leur présentant une même coupe, il leur ordonnait d'en boire tous ensemble, les uns après les autres, au même sens qu'il est dit dans saint Luc (XXII, 17) : *Prenez-la, et la partagez entre vous* ; ce qui était un signe pratiqué dans les traités d'alliance et dans les festins d'amitié. L'antiquité a suivi ces saintes pratiques ; et sans en recueillir ici les témoignages, qui sont innombrables, on les peut voir dans ces mots qui sont de saint Denis : « Il y a un seul pain qu'on divise, un seul calice dont on donne à tous ; ainsi le pontife distribue et multiplie l'unité (566). » Cependant nos réformés ne se croient pas plus obligés que nous à une observance

(561) LA ROQUE, part. II, ch. 8, p. 306.
(562) *Ibid.*
(563) Part. II.

(564) *Examen de l'Euch.*, p. 428.
(565) LE SUEUR, *Hist. eccl.*, l. IV, p. 157.
(566) DION., *De Eccl. Hier.*, c. 3 ; *De Euch.*

tant recommandée, non-seulement par saint Paul, mais par Jésus-Christ même, comme faisant partie de son mystère. Ainsi, manifestement, ils mettent une exception au précepte, *Faites ceci*, et ils n'observent pas eux-mêmes cette parole qu'ils vantent tant: *Buvez-en tous.*

La seconde circonstance qu'on remarque dans la Cène de Notre-Seigneur, est qu'il l'a instituée sur le soir, et à un souper; et sans rechercher ici tous les mystères qui sont enfermés dans cette heure, ni répéter ce qu'on vient de voir du dessein de nous faire faire en signe de charité un même repas, l'Eglise, loin de s'en tenir à cette pratique, a fait une loi contraire; puisqu'elle ordonne de communier à jeun, et que sa pratique inviolable a été de ne pas mêler les viandes communes avec cette nourriture céleste. Je n'ai pas besoin de rapporter ce qui regarde l'obligation de communier à jeun, qu'on trouve comme ancienne et universelle dès le temps de Tertullien et de saint Cyprien, et que saint Augustin met parmi les lois que le Saint-Esprit a inspirées à l'Eglise (567). Nos adversaires n'ont pas encore osé la blâmer; et ainsi il demeure pour certain que l'Eglise a cru pouvoir défendre ce que Jésus-Christ avait fait, et ce qu'il avait regardé comme une partie de son mystère : tant il a plu au Sauveur de lui laisser la disposition de ses pratiques, encore qu'il les ait lui-même établies et instituées.

Mais outre ces deux circonstances de la Cène de Notre-Seigneur, en voici une d'une grande importance, à laquelle nos adversaires n'ont pu répondre sans un embarras manifeste : c'est celle de la fraction. J'ai fait voir, dans le *Traité de la communion* (568), que, selon la doctrine des calvinistes, la fraction du pain représente le corps du Sauveur rompu à la croix, et que ce rapport est si essentiel à la sainte Cène, que Jésus-Christ même l'a voulu marquer par ces paroles : *Ceci est mon corps rompu pour vous.* En effet, sans avoir besoin d'alléguer ici M. Jurieu, qui met la fraction du pain parmi les choses que Jésus-Christ a voulu mettre expressément dans la Cène, et qui la regarde comme *un trait de l'image qu'on ne peut effacer sans crime* (569), M. de la Roque soutient encore, dans sa réponse, qu'elle appartient à la substance du sacrement. « Les choses, » dit-il (570), « qui appartiennent à la substance sont, de la part de l'officiant, prendre du pain, rendre grâces sur le pain, le rompre, etc. » Mais dans la page d'après, il s'agit de prononcer sur un accord fait de nos jours, en l'an 1661, entre les calvinistes de Marpourg et les luthériens de Rintel, où les calvinistes convinrent, ainsi qu'il est rapporté au *Traité de la communion* (571), que « la fraction appartenait, non pas à l'essence, mais seulement à l'intégrité du sacrement, comme y étant nécessaire, par l'exemple et par le commandement de Jésus-Christ; et ainsi que les luthériens ne laissaient pas, sans la fraction, d'avoir la substance du sacrement. » Voilà donc manifestement la substance du sacrement, sans qu'on soit astreint à suivre ce que Jésus-Christ a fait, ni même ce qu'il a commandé. Voyons ce que répondra M. de la Roque à la conséquence que je tire.

Voici ses propres paroles dans toute leur suite, sans y rien ajouter ni diminuer, et sans y rien mêler du mien (572) : « Cette conséquence (de M. de Meaux) pèche en plusieurs choses : premièrement, en ce qu'il argumente des paroles de quelques théologiens de Marpourg, contre tous les protestants réformés, comme si le sentiment de ces théologiens devait être sur ce point la règle de leur foi; secondement, ce prélat ne pénètre pas assez la pensée des docteurs de Marpourg; car, en distinguant l'intégrité du sacrement de son essence, ils n'ont pas dessein d'opposer l'un à l'autre; mais seulement de faire voir qu'encore que la fraction du pain ne soit pas PRÉCISÉMENT DU FOND MÊME DE L'ESSENCE DU SACREMENT, laquelle consiste proprement dans la distribution et dans la réception des deux symboles, elle ne laisse pas d'y appartenir en quelque manière, puisqu'elle appartient à son intégrité. Cela étant ainsi, je dis, en troisième lieu, que les théologiens de Marpourg ont pu, pour le bien de la paix, tolérer en ceux de Rintel le défaut de la fraction; puisque, sans elle, ils ne laissent pas d'avoir LE FOND DE L'ESSENCE du sacrement, bien qu'ils manquassent de ce rite, qui, appartenant à l'intégrité du mystère, est en quelque façon une dépendance de son essence, encore qu'il ne la constitue pas; et c'est ainsi que je l'ai entendu, quand j'ai mis la fraction entre les circonstances qui appartiennent à la substance du sacrement. » A entendre parler ces messieurs quand il s'agit de religion, ils ne voudraient pas lâcher une parole qu'ils n'eussent trouvée dans l'Ecriture : mais quand on vient au détail, ce n'est pas de même. Car où trouve-t-on dans l'Evangile la distinction que fait ce ministre, de ce qui est *précisément du fond même de l'essence du sacrement*, et de ce qui en est *une dépendance, encore qu'il ne la constitue pas?* On dit tout ce qu'on veut, quand on fait ainsi agir son propre sens dans l'interprétation de l'Ecriture. Que sert au ministre de nous dire que ces théologiens de Marpourg ne sont pas la règle des calvinistes ? Je prends droit sur ce qu'il nous a lui-même avoué, qu'il y a des choses, dans la Cène, qui servent à la représen-

(567) TERTUL., lib. II, *ad uxor.*, c. 5; CYPR., epist. 63, *ad Cæcil.*; AUG., epist. 54.
(568) *Tr.*, etc., part. II.
(569) *Examen de l'Euch.*, p. 333.
(570) LA ROQUE, p. 506.
(571) Part. II.
(572) LA ROQ., p. 506.

tation que Jésus-Christ y a eue en vue, qu'il a faites, qu'il a commandées comme appartenantes à ce sacrement et à la mémoire de sa passion, qu'il y a voulu établir, et qu'on peut omettre toutefois sans rien perdre de la substance du sacrement; de sorte qu'en cette occasion, ni ce qu'il a fait, ni ce qu'il a dit, n'est notre règle. Et après cela on trouve mauvais que nous recourions à l'Eglise, enseignée par le Saint-Esprit, pour apprendre précisément ce que Jésus-Christ a voulu, et que nous cherchions dans la tradition de tous les siècles, non pas à nous dispenser du commandement de Jésus-Christ, mais à l'entendre.

Et afin qu'on ne dise pas que M. de la Roque s'est ici embarrassé mal à propos, et que d'autres répondront mieux que lui à cette difficulté, il est bon d'écouter encore l'anonyme. Celui-ci assure, comme l'autre, que, selon la parole de Jésus-Christ, selon l'interprétation de saint Paul, selon le sentiment de tous les Chrétiens du monde, l'institution consiste « en du pain pris, rompu et mangé; en du pain bénit, sacré et rompu (573).» Voilà la fraction bien essentielle. Il dit ensuite, « que véritablement elle est conforme à l'institution du sacrement, Jésus-Christ ayant pris le pain et l'ayant rompu, et ce pain en tant que rompu représentant le corps rompu de Jésus-Christ (574). » Que manque-t-il donc à la fraction pour être de la substance du sacrement, puisque même elle fait partie de la signification qui en établit la nature? « C'est,» dit-il, « que c'est une circonstance qui suppose toujours la partie essentielle du sacrement, à savoir le pain, et qui n'en est qu'une suite et une dépendance; » comme si c'était assez de prendre le pain sans en faire ce que Jésus-Christ en a fait, et ce que, selon ces messieurs, il a lui-même commandé d'en faire. Ne dirait-on pas que le Fils de Dieu a tout permis à ces raisonneurs, et que nous sommes les seuls à qui il n'est pas permis de raisonner sur ce mystère, non pas même en suivant les traces de tous les siècles passés, dont la tradition est notre règle?

Mais en vérité on a peine à s'empêcher de rire, quand on entend cet auteur, apparemment peu content de sa première réponse, répondre sérieusement, en second lieu, « que tous les Chrétiens du monde rompent le pain du sacrement; car il est impossible de le manger sans le rompre ou le briser dans la bouche; si bien que cette fraction seule supplée fort bien à celle qui se devrait faire par la main (575). » C'est ainsi qu'on fait ce qu'on veut, pourvu qu'on ait de la hardiesse pour mettre ce qu'on voudra à la place de ce que Jésus-Christ a fait. Mais parce que les Catholiques, sans rien donner à leurs sens ni à leur raisonnement, tâchent d'entendre l'Evangile avec le secours de tous les siècles, on les condamne; et il n'y a qu'eux qu'on ne peut souffrir, pendant qu'on pardonne tout aux luthériens.

On ne peut donc pas douter qu'il n'y ait des choses que Jésus-Christ a faites dans la Cène; je dis même des choses qui contenaient un grand mystère, et faisaient partie de la signification mystique, qu'il a laissée néanmoins à la disposition de l'Eglise. Par quelle règle nos réformés nous feront-ils voir que la distribution du sacré calice n'est pas de ce nombre? Tout ce que Jésus-Christ a fait n'était-il pas important? Où voient-ils dans la parole de Dieu, que parmi les choses commandées dans cette occasion, il y en ait de moins nécessaires les unes que les autres? et quelles excuses trouveront-ils, s'ils ne reconnaissent avec nous que Jésus-Christ les a renvoyés à l'autorité de l'Eglise, pour faire le discernement de ce qui est essentiel à son sacrement, d'avec ce qui ne l'est pas?

Ils répondent que des circonstances, comme celle de rompre ou ne rompre pas, de communier d'un même pain, et de boire de la même coupe ou de plusieurs, visiblement ne sont pas de même importance que le retranchement que nous faisons d'une espèce tout entière, dans laquelle consiste un des traits les plus essentiels de la représentation du sang répandu, qui était la fin de ce mystère. Mais c'est ici raisonner; et au lieu de faire à la lettre ce que Jésus-Christ a dit, nous donner la liberté de l'interpréter à notre mode. Que s'il est permis de raisonner, ne voient-ils pas que nous leur dirons qu'il n'est pas vrai que nous retranchions une espèce : qu'elle demeure tout entière dans le sacrifice, et qu'elle y représente au peuple la séparation du corps et du sang : que le fidèle recevant ensuite le corps comme séparé mystiquement du sang, représente au fond le même mystère que s'il recevait de plus le sang comme mystiquement séparé du corps; de sorte qu'il participe à Jésus-Christ comme victime, qui est ce en quoi consiste le fond du mystère : que le reste, par conséquent, ne regarde qu'une plus parfaite représentation, qui n'est pas essentielle dans le sacrement, comme on en convient : enfin, ce qu'il y a de plus important, que l'autorité de l'Eglise et la tradition de tous les siècles, comme nous le ferons bientôt voir, nous montrent que c'est ainsi qu'il le faut entendre.

## CHAPITRE IV.

*De la forme de l'Eucharistie. — Les protestants ne joignent pas la parole à l'action.*

Après avoir parlé de ce qui regarde la matière de ce sacrement, venons à ce qui regarde sa forme. Il n'y a rien de plus es-

(573) Anon., part. I, ch. 6, p. 91.
(574) *Ibid.*, p. 102.
(575) *Ibid.*

sentiel aux sacrements que la parole qui en consacre la matière; c'est l'âme des sacrements, c'est ce qui leur donne leur force: or il est certain que Jésus-Christ prit le pain et le bénit, prit la coupe et la bénit (*Matth.* xxvi, 26, 27); ce qui fait dire à saint Paul: *Le calice de bénédiction que nous bénissons* (*I Cor.* x, 16): il est encore certain que Jésus-Christ parla séparément sur le pain, et qu'il dit: *Ceci est mon corps*; puis séparément sur le vin et qu'il dit: *Ceci est mon sang*; c'est manquer à quelque chose d'essentiel, que de ne pas joindre la parole à chaque partie de l'action, comme Jésus-Christ a fait, et comme il a ordonné de le faire, en disant: *Faites ceci.* Nos réformés cependant ne le font pas. J'ai fait voir dans le *Traité de la communion* (576), que leur discipline ne les oblige à prononcer aucune parole dans la distribution des signes sacrés: que puisque, selon leur doctrine, le sacrement ne consiste que dans l'usage, il s'ensuit qu'ils ont un sacrement sans parole: qu'ils reconnaissent eux-mêmes que Jésus-Christ n'a pas fait ainsi, puisqu'à chaque partie du sacrement il a déclaré ce que c'était; mais qu'en même temps ils enseignent que cet exemple n'oblige pas, quoique Jésus-Christ, incontinent après avoir fait ces choses, ait ajouté si expressément: *Faites ceci*; et enfin, ce qu'il y a de plus étrange, que, malgré une contravention si formelle à l'institution de Jésus-Christ, les ministres croient et font croire au peuple qu'on fait dans leur Cène tout ce que Jésus-Christ a fait dans la sienne. A cela qu'a-t-on répondu? Tous les faits sont demeurés pour constants. On a dit «que les paroles du distribuant, les paroles consacrantes, sont choses de pure police, dont la discipline a pu disposer, et y faire les changements qu'elle a jugés nécessaires (577).» Quoi! même jusqu'à omettre ce que Jésus-Christ a fait, ainsi que je l'ai fait voir: cela passe sans contradiction dans la *I*re *Réponse*, et la seconde ajoute de plus: «que les protestants s'attachent religieusement à la seule autorité de Jésus-Christ; mais pourtant avec cet esprit de liberté qui en fait l'essence et la force (578).» Leur liberté va-t-elle jusqu'à se dispenser de faire ce que Jésus-Christ a fait pour bénir et pour consacrer le pain et le vin? Cependant le même auteur venait de dire que selon saint Paul, interprète de Jésus-Christ, la matière du sacrement était *du pain bénit et sacré*, était *du vin consacré* (579), sans doute par quelque parole prononcée distinctement sur l'un et sur l'autre, et tous les Chrétiens du monde, sans aucune contestation, l'ont pratiqué et le pratiquent ainsi dans tout l'univers et dans tous les siècles. «Mais, dit-il (579*), ni Jésus-Christ, ni les apôtres, ni l'Eglise primitive, n'ont point prescrit de formes certaines ni nécessaires sur ce sujet.» Quand cela serait, s'ensuivrait-il qu'il soit libre de n'en avoir aucune, et d'administrer un sacrement sans parole? Qu'ils nous montrent, dans leur discipline ou dans leur Cène, quelque chose qui ressemble de près ou de loin à la bénédiction que Jésus-Christ et ses apôtres, et toute l'Eglise après eux, ont faite sur chacun des dons proposés, pour déclarer ce que c'était, et les consacrer? Est-ce que ces choses n'appartiennent pas à l'essence du sacrement, et que la parole n'en fait pas une partie essentielle? D'où vient donc qu'ils se croient astreints aux paroles solennelles du baptême? Sont-elles plus claires dans l'Evangile que celles dont Jésus-Christ se servit en donnant son corps et son sang? et que ne disent-ils, à son exemple, quelque chose qui signifie ce qu'on donne? Leur hardiesse, en vérité, est surprenante. M. Jurieu nous reproche que nous retranchons la consécration. «Elle se doit faire,» dit-il (580), «par la prière.» Et un peu après: «Le sens commun dicte que les consécrations se doivent faire par les prières; et enfin le Seigneur Jésus consacra le pain pour être le sacrement de son corps par la prière; car l'histoire de l'Evangile dit expressément qu'il prit du pain, qu'il rendit grâces sur le pain, et qu'il le bénit; et la bénédiction est justement l'action par laquelle on implore, sur quelqu'un ou sur quelque chose, l'augmentation de la grâce; et il est certain, poursuit-il, que la pratique de l'antiquité a été parfaitement semblable à la nôtre à cet égard, et il me serait aisé de prouver qu'elle consacrait par la prière.» Mais si vous voulez consacrer comme elle, et conserver quelque chose d'une antiquité que vous faites semblant de vouloir suivre, pourquoi avez-vous retranché cette invocation solennelle adressée à Dieu dans toutes les liturgies des Chrétiens, pour le prier «de faire par son Saint-Esprit, de ce pain préposé, le corps, et de ce vin préposé, le sang de son Fils?» Ils ne peuvent disconvenir que nous ne fassions solennellement cette prière commune à tous les Chrétiens; et ils savent bien que l'Eglise n'a jamais décidé qu'elle ne fût pas nécessaire. Cependant eux, qui la retranchent, se vantent de garder l'institution de Jésus-Christ et la pratique de l'antiquité, et osent encore nous accuser, et dire que c'est nous qui l'avons changée, et qui avons retranché la consécration.

Mais enfin, dit la *II*e *Réponse* (581), on ne sépare pas la Cène de la parole dans les Eglises protestantes, «puisque avant de distribuer la communion, on lit l'histoire de son institution, et l'on avertit tout le peuple qu'on va célébrer la mémoire de la mort de Jésus-Christ.» Devant Dieu et devant

(576) Part. ii.
(577) La Roque, part. ii, ch. 5, p. 272.
(578) Anon., part. i, ch. 6, p. 101.
(579) *Ibid.*, p. 91.
(579*) *Ibid.*
(580) *Examen de l'Euch.*, tr. 7, § 2, p. 451.
(581) Anon., part. i, p. 87.

les hommes, est-ce là ce qu'on appelle bénir le pain et le vin, les consacrer, prier sur eux, comme on avoue que Jésus-Christ a fait, que saint Paul son interprète l'a enseigné, et que toute l'antiquité l'a pratiqué unanimement dès les premiers siècles? Mais pesons les paroles de cet auteur. *On lit*, dit-il, *l'histoire de l'institution*. Est-ce donc là, selon lui, la parole qui doit accompagner le sacrement ? Mais il s'en moque lui-même dans un autre endroit : « C'est, dit-il (582), comme qui dirait que, pour baptiser, il faut réciter l'institution du baptême, et dire en jetant un homme dans l'eau, et l'y plongeant : Allez, endoctrinez les nations en les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » Mais peut-être que la parole qui doit accompagner le sacrement est, comme il ajoute, *d'avertir le peuple qu'on va célébrer la mémoire de la mort de Jésus-Christ ;* comme s'il suffisait pour baptiser, d'avertir qu'on va donner le baptême, et qu'il ne fallût rien dire en le donnant.

Cet auteur croit se sauver, en me demandant, « si je croirais qu'un prêtre eût séparé le sacrement de la parole, en présentant la communion sans parler (583). » Il devait du moins songer que nous ne mettons pas, comme ils font, ce sacrement dans l'usage, mais dans la consécration qui le précède ; de sorte que, quand ensuite on ne dirait mot (ce qu'on n'a jamais fait dans l'Eglise chrétienne), le fidèle recevrait toujours une chose sainte, une chose consacrée, comme Jésus-Christ l'a fait, et comme il a ordonné de le faire, en un mot, un vrai sacrement ; mais pour eux, qui ont des principes contraires, et qui, de plus, osent dire qu'ils ne sont pas obligés de suivre en ceci l'exemple, ni l'institution de Jésus-Christ, ils sont de manifestes prévaricateurs ; et le changement qu'ils font ici dans la Cène de Notre-Seigneur est d'autant plus considérable, qu'ils le font dans la parole même, qui est toujours, dans les sacrements, ce qu'il y a de plus essentiel.

## CHAPITRE V.

*Que la seule tradition explique quel est le ministre de l'Eucharistie, et décide de la communion des petits enfants.*

Ils ne seront pas plus assurés du ministre de la Cène, s'ils persistent à refuser le secours de la tradition. Leur discipline et tous leurs synodes décident unanimement, que c'est aux seuls ministres de la parole qu'il appartient de distribuer l'une et l'autre partie du sacrement; de sorte que les anciens et les diacres, à qui ils permettent la distribution dans le besoin, ne le font, pour ainsi dire, que de leur autorité; et c'est pourquoi les synodes ordonnent que « les ministres parleront seuls en la distribution des signes sacrés, afin qu'il apparaisse clairement que l'administration des sacrements est de l'autorité de leur ministère (584). » C'est aussi aux ministres seuls qu'il appartient de bénir la coupe sacrée; et les diacres s'étant ingérés en la présentant de dire ces mots de saint Paul : *Cette coupe est la communion du corps du Christ*, en omettant, *que nous bénissons*, le synode national décida *qu'aucun ne devait être employé à proférer les paroles de l'Apôtre, s'il ne peut les dire tout entières.* Ainsi les ministres seuls peuvent bénir le pain et le vin, et c'est une doctrine constante parmi nos réformés, que ce n'est pas faire la Cène que d'en recevoir les signes sans qu'ils soient bénits par les ministres, et distribués en leur présence et de leur autorité. Mais tout ce qu'il y a dans l'Evangile qui pourrait autoriser cette doctrine, n'a point de force dans la nouvelle réforme. On y enseigne constamment que ces paroles, *Faites ceci*, dont nous nous servons pour prouver qu'il appartient aux apôtres et aux successeurs de leur ministère de consacrer et de distribuer les saints dons, s'adressant à eux *comme simples communiants* (585), et non pas comme officiants et distributeurs; de sorte qu'il ne reste rien, dans l'Ecriture, pour attribuer aux seuls pasteurs la consécration et l'administration de la Cène ; et je me suis servi de cet argument pour montrer la nécessité de la tradition (586). Mais l'auteur de la *IIe Réponse*, plutôt que d'être forcé à la reconnaître, aime mieux dire « que tous les protestants en général conviennent que, dans la nécessité, chaque père de famille est le pasteur et le ministre de l'Eglise que sa famille compose, et que, par la nécessité même, chaque père de famille le peut faire, pourvu que cela n'aille jamais jusqu'à faire schisme ni division dans l'Eglise dont il fait partie (587). » Je ne sais si tous nos réformés approuveront ces excès, qui renversent de fond en comble l'état de l'Eglise, ni s'ils permettront qu'avec cet auteur, on préfère les dangereuses singularités de Tertullien montaniste, à toute l'autorité des siècles passés. Mais ils n'ont aucun moyen de réprimer cette licence, s'ils ne recourent à l'autorité de la tradition et de l'Eglise.

Ils ne peuvent non plus s'excuser de donner la Cène aux petits enfants, s'ils s'attachent simplement à l'Ecriture. Car je leur ai demandé si ce précepte : *Mangez ceci*, et *Buvez-en tous*, qu'ils croient si universel, ne regarde pas tous les Chrétiens (588)? Mais s'il regarde tous les Chrétiens, quelle loi a excepté les petits enfants, qui sans doute sont Chrétiens étant baptisés? La comparaison du baptême augmente la difficulté. Si, selon nos prétendus réformés, on ne doit pas refuser le signe de l'alliance aux enfants des fidèles qui en ont la chose, puis-

(582) Anon., part. II, ch. 7, p. 258.
(583) Anon., p. 87.
(584) *Syn. de S.-Maix.*, 1609; *Observ. sur la discipline*, c. 12, art. 11, p. 185.
(585) Anon., p. 100, 101.
(586) *Tr. de la comm.*, part. II.
(587) Anon., part. I, ch. 6, p. 99.
(588) *Tr. de la comm.*, part. II.

qu'ils sont incorporés à Jésus-Christ par leur baptême; par la même raison, on ne pourra pas leur refuser le signe de leur incorporation, qui est le sacrement de l'Eucharistie. On peut voir ce raisonnement proposé dans le *Traité de la communion* (589). M. de la Roque répond, « que les enfants ne sont pas, à cause de leur bas âge, capables de l'épreuve que saint Paul ordonne (590), » et qu'il n'en est pas comme du baptême, qui ne demande point cet examen. Mais il ne dit pas un mot à ce que je lui objecte, que saint Paul n'a pas dit plus expressément qu'on *s'éprouve* et qu'on *mange*, que Jésus-Christ avait dit : *Enseignez et baptisez. Qui croira et sera baptisé. Faites pénitence et recevez le baptême.* Et si ce ministre, avec le Catéchisme de la nouvelle réforme, interprète que cela doit être entendu de ceux qui sont capables d'instruction et de pénitence, pourquoi n'en dira-t-on pas autant de l'épreuve tant recommandée par l'Apôtre? L'auteur de la *II<sup>e</sup> Réponse*, en multipliant les paroles, ne fait que s'embarrasser davantage. « Jésus-Christ, » dit-il (591), « n'a fait des lois que pour ceux qui les entendent. » Mais cela ne regarde pas moins le baptême que l'Eucharistie. Il nous demande à son tour : « Les enfants sont-ils capables de savoir ce que c'est que de s'éprouver, et de manger dignement le corps de Jésus-Christ? Savent-ils seulement bien ce que c'est que de célébrer la mémoire de la mort de Jésus-Christ, et d'en embrasser le mérite par une vive foi ? » On lui demandera de même si les enfants savent bien ce que c'est que d'être ensevelis avec Jésus-Christ, et lavés de son sang dans le baptême; et il ne peut trouver aucune raison dans l'Ecriture pour les rendre capables du baptême, qu'en même temps elle ne les rende capables de l'Eucharistie, ce que néanmoins ces messieurs rejettent.

Combien est saine en ce point, et combien solide la doctrine de l'Eglise catholique, on le peut voir dans le *Traité de la communion* (592). Je ne crois pas être obligé d'entrer plus avant dans une matière qui n'est pas de mon sujet; et il me suffit d'avoir démontré à nos adversaires, par des exemples convaincants (593), que le principe dont ils se servent est défectueux.

## CHAPITRE VI.

*La communion de ceux qui ne peuvent pas boire du vin — M. Jurieu abandonné, quoiqu'il soit le seul qui raisonne bien selon les principes communs des protestants. — L'hydromel, et ce qu'on mange au lieu de pain dans quelques pays, peuvent, selon les protestants, servir pour l'Eucharistie.*

Je suis fâché pour nos réformés qu'il faille encore leur opposer leurs synodes, et ce fameux article de leur *Discipline*, où ils permettent la communion avec le pain seul à ceux qui ne peuvent pas boire de vin. La bonne foi devrait déjà leur avoir fait avouer qu'ils n'ont rien ici de supportable à répondre. C'était d'abord une excuse assez vraisemblable de dire que la nécessité n'a pas de loi, et qu'on ne pouvait obliger un homme à faire ce que la nature lui a rendu impossible. Mais après qu'on leur a fait remarquer que s'il était impossible à cet homme de boire du vin, il n'était pas impossible de ne lui donner en aucune sorte le sacrement de la Cène, ils n'ont plus eu à répondre qu'absurdités sur absurdités, jusqu'à ce qu'enfin M. Jurieu est venu à cet excès inouï, de dire que ce qu'un homme reçoit en ce cas « n'est pas le sacrement de Jésus-Christ, parce que ce sacrement est composé de deux parties, et qu'il n'en reçoit qu'une (594). »

M. Jurieu a bien raisonné selon les principes de sa religion ; et s'il lui est arrivé de tomber dans une plus visible absurdité, c'est la destinée commune de ceux qui raisonnent sur un faux principe. Plus ils poussent loin leur principe, et plus ils en tirent des conséquences légitimes, plus ils s'engagent dans l'absurdité, plus ils la rendent visible. M. Jurieu a supposé, avec tous ceux de sa religion, que Jésus-Christ avait établi l'essence de l'Eucharistie sous les deux espèces également nécessaires : il a joint à ce principe une autre maxime, que dans les choses d'institution, comme sont les sacrements, tout est dans la volonté de l'instituteur ; d'où il a très-bien conclu que ce qui n'est pas en tout point conforme à sa volonté n'est pas en effet son sacrement, et qu'ainsi quiconque reçoit la seule espèce du pain, sans recevoir l'autre, *ne reçoit pas le sacrement de Jésus-Christ ;* ou, comme il dit dans un autre lieu, « ne prend pas un vrai sacrement; il prend seulement la chose signifiée par le sacrement (595). »

M. de la Roque nous veut faire accroire que lorsque M. Jurieu dit que cet homme ne reçoit pas le sacrement, il veut dire qu'il ne le reçoit pas *dans son intégrité, puisqu'il n'en reçoit qu'une partie* (596). Mais cette charitable interprétation lui ôte la louange qu'il a méritée, d'avoir raisonné plus conséquemment que tous les autres ministres sur le principe commun. Ce principe commun est que, par l'institution de Jésus-Christ, les deux espèces unies constituent l'essence du sacrement. Il s'ensuit donc que celui qui n'en reçoit qu'une, en quelque manière que cela lui arrive, ne reçoit pas le vrai sacrement. C'est aussi ce qu'a conclu M. Jurieu. « Cet homme, » dit-il, « ne prend pas selon nous le vrai sacrement; il prend seulement la chose signifiée par le sacrement; » comme on dirait d'un Juif ou d'un gentil qui, ayant une foi vive dans le cœur

(589) *Ibid.*, n. 6 et 10.
(590) LA ROQ., part. II, ch. 6, pag. 300 · ch. 5, p. 263.
(591) Anon., part. I, chap. dern., p. 115.
(592) Part. I.
(593) *Ibid.*, part. II.
(594) *Préserv.*, art. 15, p. 292 et suiv.; Vide *Tr. de la comm.*, part. II.
(595) *Examen de l'Euch.*, tr. 6, § 7, p. 491.
(596) LA ROQ., part. II, ch. 1, p. 239, 240.

avec le vœu du baptême, serait mort avant que de le recevoir, qu'il aurait la chose signifiée par ce sacrement, mais sans doute qu'il n'aurait pas le sacrement même.

C'est ainsi qu'a parlé M. Jurieu, et il résulte de ce discours que ce qu'on donne à l'homme dont il s'agit, dans l'assemblée de l'Eglise, ce qu'il reçoit du ministre, ce qu'il prend avec révérence et actions de grâces, n'étant pas le sacrement de Notre-Seigneur, n'est qu'une chose purement humaine, et un simple morceau de pain : chose si visiblement absurde, que l'auteur de la *IIe Réponse*, après avoir fait semblant de vouloir excuser M. Jurieu, sentant bien qu'il a parlé trop clairement, l'abandonne tout à fait. « Peut-être, dit-il (597), que sa pensée est qu'ils ne reçoivent pas tout le sacrement, ce qui est très-vrai : mais qu'absolument parlant, ils ne reçoivent point du tout le sacrement ; c'est un sentiment insoutenable, et que je crois particulier à ce ministre, qui en affecte assez d'autres en matière de sacrements, comme celui de la nécessité du baptême des enfants, et que la régénération est un effet qu'il opère dans les baptisés EX OPERE OPERATO, comme parle l'Eglise romaine; car son sentiment va là entièrement. » Et il ajoute : « Les autres protestants n'ont pas besoin de se servir d'une réponse si nouvelle et si faible tout à la fois: nous permettons à M. Bossuet de la réfuter tant qu'il lui plaira. »

Mais loin de le réfuter, je soutiens que c'est le seul des ministres qui raisonne bien selon leurs principes communs ; de sorte que ce n'est pas lui, mais les principes communs de la nouvelle réforme qui demeurent réfutés par mon objection. Qu'ainsi ne soit, voyons ce que disent ceux qui prennent une autre route. L'auteur de la seconde réponse, qui méprise tant M. Jurieu, commence par ce raisonnement : « Je réponds que l'intention de Jésus-Christ est en effet que les deux espèces soient reçues conjointement dans la communion ; mais j'ajoute au même instant, que cette intention n'est que pour les rencontres où cela se pourra faire, et n'oblige absolument que ceux qui les peuvent recevoir toutes deux. » Cet homme, dès le premier pas, s'éloigne d'une distance infinie du point de la question. Il s'agit ici de savoir si dans un signe de pure institution, lorsque l'on n'est pas en état de satisfaire à tout ce que l'instituteur a voulu être de l'essence de l'institution, on peut le retrancher sans toucher au fond. Le bon sens dit d'abord que non, et c'est sur un fondement si inébranlable qu'a raisonné M. Jurieu : il faut donc, ou renverser le principe qui met l'essence de l'institution dans les deux espèces, ou admettre la conséquence de ce ministre.

« Mais, » dit-on (598), « Dieu, qui ordonne à tout le monde de lire et d'écouter sa parole, ne comprend pas dans cette loi les aveugles ni les sourds. » J'en conviens. Donc on ne doit pas donner le vin à celui qui n'en peut boire : j'en conviens encore. Donc il lui faut donner le pain, et sans la volonté de l'instituteur, ce pain ne laissera pas d'être son vrai sacrement ; il n'y a personne qui ne voie la nullité de la conséquence.

Mais, dira-t-on, nous devons entendre que la volonté de l'instituteur est qu'on fasse toujours ce qu'on pourra. Nous devons l'entendre, dites-vous. Quoi ! même sans qu'il l'ait dit, sans qu'on le trouve dans son Ecriture ? Il faut donc croire qu'il nous a soumis à l'autorité de son Eglise, et que c'est d'elle qu'on doit apprendre le vrai sens de son Ecriture.

L'auteur de la seconde réponse revient à la charge, et croit avoir tranché la difficulté, en disant (598*), que quand ce que je dis serait véritable, « tout ce qui en arriverait, c'est que les réformés enseigneraient désormais à leurs peuples que ceux qui ne peuvent boire de vin seraient absolument dispensés de communier. »

Mais les autres réformés ne l'avouent pas ; mais ils persistent à soutenir l'article de leur *Discipline ;* mais ils avouent tacitement, en la soutenant, qu'on ne peut se dispenser de reconnaître l'autorité de l'Eglise, comme interprète de l'institution de Notre-Seigneur. Ils passent même bien plus avant que l'article de la Discipline. Dans la fameuse dispute de Grotius et de Rivet, sur la réconciliation des Eglises, Grotius avait demandé, sur l'article des deux espèces, ce qu'il faudrait faire en Suède, en Norwége et ailleurs, s'il n'y avait pas assez de vin ; et dans les pays où le pain n'est pas en usage (599) : son adversaire répond, que la nécessité n'a pas de loi ; « et alors, » ajoute-t-il (600), « qu'on n'a pas la matière des sacrements, il faut s'abstenir des sacrements, et communier spirituellement. Vossius, très-bon auteur, tr. 7, disp. 1 *Des sacrés symboles de la Cène*, enseigne que dans les pays où le pain fait de blé n'est pas en usage, il est permis de se servir de ce qui tient lieu de pain. Il dit la même chose à l'égard du vin, et il rapporte le sentiment de Philippe Mélanchthon dans le livre qu'il a composé de l'usage du sacrement entier, où il croit que dans la Russie, où le vin manque, on peut se servir d'hydromel dans l'Eucharistie, et défend ce sentiment contre Bellarmin. »

Bèze soutient la même chose dans la *Lettre à Tilius* (601). Que d'auteurs protestants dans ce sentiment ! Bèze, le grand disciple de Calvin, Vossius, Mélanchthon, Rivet, qui les cite avec éloge (602), quoique après, appréhendant les conséquences, il ait semblé vouloir s'en dédire. Il persiste néanmoins

(597) Anon., part. I, ch. 5, p. 62.
(598) *Ibid*., part. II, ch. 1, p. 235.
(598*) *Ibid*., p. 61.
(599) GROTIUS, *Via pac. de utraq. spec. Animad. in animadv. Riv.*
(600) RIV., *Exam. animadv. Grot.*
(601) BEZ., *Epist. ad Th. Til.*
(602) *Exam. animad.*

à citer Vossius en particulier, comme un homme qui, dans cette matière, a prononcé des oracles. Après de telles libertés que se donnent les protestants, ne devraient-ils pas rougir de nous faire tant de chicanes?

Il nous reste à considérer les traditions de l'Ancien et du Nouveau Testament, que j'ai rapportées pour montrer qu'en beaucoup de points les lois divines n'ont pu être ni pratiquées, ni même souvent entendues, sans avoir recours à la tradition et à l'autorité de l'Eglise.

Pour commencer par l'Ancien Testament, M. de la Roque nous donne cette règle (603) : « Que dans les choses réglées par la loi même on n'a jamais imploré le secours de la Synagogue, qui n'avait garde d'y toucher; et si elle l'a quelquefois fait, elle en a été reprise, comme quand Jésus Christ reprocha aux scribes et aux pharisiens, qu'ils avaient annulé le commandement de Dieu par leur tradition, parce qu'ils avaient corrompu le sens du premier commandement de la seconde table, sous prétexte de l'expliquer. »

C'est une erreur ou un artifice ordinaire des ministres, sous prétexte que le Fils de Dieu a condamné de mauvaises et de fausses traditions, *qui*, comme dit M. de la Roque, *corrompaient le sens de la loi*, de rejeter aussi celles qui nous apprennent à en prendre l'esprit, encore qu'en apparence elles soient contraires à la lettre. Il y avait des traditions introduites par abus, et qui aussi n'avaient pas passé en dogmes certains de la Synagogue. Il est vrai que le Fils de Dieu les a rejetées; mais il y en avait aussi qui étaient constamment reçues, et, après les exemples que j'ai produits, il faudrait demeurer d'accord, de bonne foi, que ce dernier genre de tradition, loin d'avoir été réprouvé par Notre-Seigneur, est absolument nécessaire pour bien pratiquer les commandements divins. J'ai commencé par la loi du sabbat (604), et j'ai fait voir qu'une des choses les plus défendues était d'entreprendre et de continuer un voyage, jusque-là qu'on se croyait obligé d'arrêter la marche d'une armée pour observer ce sacré repos. M. de la Roque répond très-bien à ce qui n'est point en question (605). Car qui ne voit aussi bien que lui que cette marche fut arrêtée pour donner aux Juifs le moyen de satisfaire à la loi? Je me sers aussi de cet exemple pour prouver la défense de voyager. Mais quant à la tradition qui permettait durant le sabbat de faire voyage jusqu'à une certaine distance, quoiqu'elle soit claire par les apôtres, M. de la Roque n'en dit pas un seul mot, non plus que de la conséquence que j'en ai tirée, « que cette tradition était établie dès le temps de Notre-Seigneur, sans que lui ni ses apôtres, qui en avaient fait mention, l'aient reprise (606). »

Ce que répond ce ministre sur la plupart des difficultés qui regardent le sabbat ou les autres observances de la loi, que c'était des cas extraordinaires, où la nécessité excusait (607), pourrait avoir quelque apparence, si l'on ne savait que c'était pour déterminer ce qu'il fallait appeler nécessité, qu'on avait besoin de la tradition et de l'interprétation de la Synagogue. La loi était si sévère pour l'observance du sabbat, qu'elle allait jusqu'à défendre d'allumer son feu, et de préparer sa nourriture. (*Exod.* XVI, 23; XXXV, 3.) Dans une si grande rigueur, qui avait dit aux Israélites que délier un animal pour le mener boire, ou le retirer d'un fossé, étaient des choses qu'on devait tenir pour nécessaires? Ces favorables interprétations, contraires en apparence à la défense générale de la loi, ne pouvaient assurer les consciences, si l'on n'eût reçu par tradition qu'il fallait s'en reposer sur la Synagogue; et Jésus-Christ, loin de reprendre cette tradition, l'a autorisée. (*Luc.* XIII, 15; XIV, 5.)

M. de la Roque ne passe pas moins légèrement sur les autres traditions que j'ai remarquées, et particulièrement sur celle qui ordonnait cette sévère loi du talion (*Exod.* XXI, 23, 24), où l'on devait exiger *œil pour œil, dent pour dent, main pour main, brisure pour brisure, plaie pour plaie* (608). « Pour la loi du talion, répond ce ministre (609), chacun sait que ce n'était pas une matière de religion. Elle était du corps des lois politiques, dont la connaissance appartenait aux magistrats civils. Ainsi elle ne doit pas être considérée dans le sujet que nous examinons. » Dans ces manières adroites d'éluder des difficultés, où l'on ne voit point de réplique, on montre avec beaucoup de souplesse fort peu de sincérité. N'est-il pas vrai que la loi du talion est expressément couchée dans la loi de Moïse, et qu'elle a été dictée par le Saint-Esprit comme les autres? Que si c'est une loi divine, comment un théologien a-t-il pu dire qu'elle n'appartient point à la religion? C'est, dit-il, qu'elle appartenait à la police, et qu'elle était de la connaissance du magistrat. Qui en doute? mais puisque Dieu avait bien voulu régler la police du peuple, et prescrire aux magistrats ce qu'ils devaient faire, en quelle sûreté de conscience aurait-on pu adoucir parmi les Juifs une loi si dure, s'il n'y eût eu parmi eux une autorité égale à celle de la loi, qui était celle de la tradition? Voilà donc dans l'Ecriture une loi divine, où les termes de la loi, quoiqu'en apparence très-clairs, ne peuvent être entendus sans le secours de la tradition; et voilà en même temps une ordonnance laissée par tradition au peuple hébreu, de reconnaître l'autorité de la Sy-

(603) LA ROQ., part. II, ch. 2, p. 254.
(604) *Tr. de la comm.*, part. II.
(605) LA ROQ., p. 246.
(606) *Tr. de la comm.*

(607) LA ROQ., p. 251.
(608) *Tr. de la comm.*
(609) LA ROQ., p. 172.

nagogue dans les adoucissements qu'elle croirait nécessaires, encore qu'à ne regarder que la rigueur de la lettre, ils fussent contraires aux termes de la loi, comme on le voit dans la manière que j'ai rapportée d'exécuter la loi du talion (610.)

Il faut dire la même chose pour les mariages. La loi ne défendait de les contracter qu'avec sept nations, et avec les Moabites et les Ammonites, qui aussi étaient exclus pour jamais de la société du peuple de Dieu. (*Deut.* VII, 1, 2, 3; XXIII, 3, 6.) Mais encore que les Egyptiens ne fussent pas compris dans cette loi, et qu'au contraire le mariage de Salomon avec la fille de Pharaon soit approuvé, les mariages semblables furent rompus par Esdras (*I Esdr.* IX, 1; X, 19); et au contraire, celui de Booz avec Ruth Moabite fut loué. (*Ruth* V, 11, 12.) C'en est assez pour juger que dans tous les temps de la Synagogue, on y a reconnu une autorité pour interpréter la loi, et l'adoucir ou l'étendre selon les cas. De dire, avec M. de la Roque (611), qu'Esdras et Néhémias étaient des hommes extraordinaires, et leur attribuer en conséquence le pouvoir de faire de nouvelles lois, c'est discourir sans fondement; l'Ecriture ne les représente que comme des hommes qui agissaient avec le pouvoir perpétuellement attaché à la Synagogue. On n'avance pas davantage, en disant, avec ce ministre, qu'il leur était permis de tirer des conséquences. Car c'est amuser le monde, que de faire ainsi des réponses vagues, au lieu d'expliquer nettement de qui ces deux grands hommes avaient reçu le pouvoir d'ajouter les Egyptiens aux autres peuples, et de rompre des mariages faits selon les termes de la loi et les exemples précédents. Mais c'est que les ministres détournent les yeux des endroits qui leur font voir trop clairement l'autorité de l'Eglise et de la tradition, nécessaire interprète de la loi.

L'autre ministre répond encore d'une manière plus vague. Il ne dit pas seulement un mot sur les exemples constants de la tradition, que je viens de faire voir parmi les Juifs. En récompense, il s'étend beaucoup sur les exemples des traditions chrétiennes (612). Le changement du sabbat au dimanche est la première que j'ai remarquée. Cet auteur répond premièrement que nous observons le sabbat autant que les Juifs; que les Juifs ne savent non plus que nous, si le samedi est précisément le jour qui répond au septième jour, où Dieu s'était reposé; et conclut que « c'est une erreur de s'imaginer que le sabbat n'est pas gardé dans l'Eglise chrétienne, comme c'en est une de croire que le jour de la résurrection de Notre-Seigneur l'a emporté par-dessus (613). » Quel malheur d'avoir de l'esprit, et de n'en avoir que pour se confondre soi-même et se fortifier dans ses préventions! Pour ne pas voir une tradition constante de l'Eglise chrétienne, cet auteur tâche d'obscurcir la suite du septième jour, qui représentait celui où Dieu s'était reposé: mais quel embarras trouve-t-il ici? Dieu était l'auteur du Décalogue, qui avait expressément marqué ce jour; et l'observance des Juifs était approuvée. Depuis ce temps, de septième jour en septième jour, on en avait confirmé la tradition, autorisée par tous les prophètes; et Jésus-Christ, accusé souvent d'avoir violé le sabbat, loin de nier que ce fût le jour établi de Dieu, le confirme par toutes ses réponses. Cependant c'est ce jour précis dont les apôtres ont changé l'observance, et l'ont transférée au dimanche, en mémoire de Jésus-Christ ressuscité ce jour-là, sans néanmoins l'avoir écrit ni dans l'Evangile ni dans leurs Epîtres.

Cet auteur nous objecte ensuite (614) ces passages de saint Paul: *que nul ne nous condamne sur le sujet des fêtes, des nouvelles lunes, des sabbats* (*Col.* II, 16); et encore: *l'un estime un jour plus que l'autre, et l'autre les estime tous également: que chacun fasse selon sa conscience* (*Rom.* XIV, 5); d'où notre auteur conclut, *que tous les jours des Chrétiens doivent être des sabbats au Seigneur*. Cet homme passe tout d'un coup d'une extrémité à l'autre. Tout à l'heure il nous disait que les Chrétiens « observent véritablement le jour du sabbat, QUANT AU JOUR, quoique non pas de la manière sévère avec laquelle le Juif se croit obligé de l'observer: » il nous disait que nous observons à la lettre le Décalogue, « puisque, après avoir travaillé six jours, nous nous reposons le septième. C'est, » dit-il, « ce que fait aujourd'hui et ce qu'a toujours fait l'Eglise chrétienne; » et maintenant il veut que tous les jours soient égaux, et que nous ne fêtions pas plus l'un que l'autre. Quoi donc! non-seulement tous les dimanches, mais le jour de la naissance de Notre-Seigneur, le jour de sa passion, le jour de Pâques, qu'il a illustré par sa résurrection glorieuse, le jour de son ascension, le jour de la Pentecôte, où l'Eglise a été fondée, ne seront rien aux Chrétiens? Quelle fureur de rapporter à ces saints jours ce que l'Apôtre a dit des observances des Juifs et de leurs superstitions? C'est être puritain trop outré, que de pousser les conséquences jusqu'à cet excès, et de rejeter des jours respectés de tout ce qu'il y a jamais eu de Chrétiens.

Loin de suivre ces sentiments outrés, notre auteur semble vouloir, avec le dimanche, nous faire encore observer le sabbat. Il me fait dire à moi-même, que *l'observation du sabbat est une chose qui a*

(610) *Tr. de la comm.*
(611) LA ROQ., p. 249.
(612) Anon., part. I, ch. 6, p. 83.
(613) *Ibid.*, p. 83, 84, 85.
(614) *Ibid.*, p. 85.

*passé pour constante dans l'Eglise* (615), ce que je n'ai jamais dit. Il ajoute, que « le docte Grotius l'a prouvé invinciblement dans ses remarques sur le Décalogue ; » et ensuite, sur le fondement que j'ai posé, que, pour bien entendre la loi, il faut toujours voir comment on l'a entendue et pratiquée, il conclut, « que pour bien entendre la loi du sabbat, il faut voir ce que l'Eglise a entendu et pratiqué : et, poursuit-il, comme il paraît incontestable qu'avant qu'il y eût aucun changement introduit, elle a gardé religieusement ce jour pendant plusieurs siècles, nous sommes par conséquent obligés à le garder aussi. » Je ne nie pas que quelques Églises n'aient observé le samedi comme le dimanche; mais d'autres Eglises ne l'observaient pas; et comme elles demeuraient les unes et les autres dans leur liberté, il paraît qu'il y avait une tradition dans l'Eglise, que depuis la publication de l'Evangile, on n'était plus obligé à garder le jour où Dieu avait établi la mémoire de la création de l'univers, ni le précepte du Décalogue où l'observance en était commandée, encore que ni Jésus-Christ ni ses apôtres n'eussent écrit nulle part cette dispense.

Pourquoi cet auteur nous défendra-t-il de tirer de là une conséquence pour le sujet dont nous parlons ? Le sabbat n'était-il pas une observance d'institution divine, en mémoire de la création, comme l'Eucharistie en est une en mémoire de la passion de Notre-Seigneur ? Pourquoi donc la tradition et l'autorité de l'Eglise sera-t-elle l'interprète nécessaire d'une de ces institutions, plutôt que de l'autre? et qui ne voit, au contraire, dans le point dont il s'agit, une parfaite ressemblance entre l'une et l'autre ?

Voilà tout ce qu'a pu dire en huit ou dix pages l'auteur de la *IIe* ***Réponse.*** A la vérité, M. de la Roque en dit moins; mais aussi il ne répond rien du tout à la difficulté, et passe, selon sa coutume, adroitement à côté (616). Tout ce qu'il dit aboutit à ces deux points : le premier, que l'observance des jours, des temps, des années, des nouvelles lunes, et même des sabbats, est abolie selon la doctrine de saint Paul. Mais ces passages de saint Paul regardent ou en général les observances superstitieuses des jours, ou en particulier les sabbats, c'est-à-dire, selon l'usage de l'Ecriture, les fêtes que Moïse avait établies, comme il paraît par le dénombrement qu'en fait saint Paul, et non pas ce qui venait de plus haut, ce qui était institué en mémoire de la création, ce qui pour cette raison avait été mis expressément dans le Décalogue. C'est pourquoi plusieurs Églises, que les apôtres avaient fondées, persistèrent dans l'observance du sabbat, et y joignirent celle du dimanche. Le second point qu'avance M. de la Roque, c'est que le sabbat étant aboli, les apôtres n'ont pu choisir un jour plus propre au repos des Chrétiens, que le premier de la semaine, où Jésus-Christ était ressuscité, qui aussi était pour eux un jour d'assemblée, comme nous le voyons dans l'Ecriture. (*Act.* xx, 7 ; *I Cor.* xvi, 2.) Je confesse qu'il paraît assez, dans le Nouveau Testament, que le premier jour de la semaine, qu'on appelait le dimanche (*Apoc.* i, 10), était un jour d'assemblée pour les Chrétiens, et c'est tout ce qui résulte des passages qu'on produit; mais que ces assemblées emportent une exemption du repos du samedi, ou la translation du repos au jour du dimanche, c'est ce qui ne paraît en aucun endroit; de sorte que les deux choses que j'ai avancées (617) demeurent inébranlables : l'une, que l'on ne produit aucun passage du Nouveau Testament « qui parle le moins du monde du repos attaché au dimanche ; » l'autre, qu'en tout cas « l'addition d'un nouveau jour ne suffisait pas pour ôter la célébrité de l'ancien, ni pour faire changer, avec la tradition du genre humain, la mémoire de la création, et un précepte du Décalogue. »

Pour ce qui regarde la défense de manger du sang et la chair des animaux suffoqués, portée par tout le concile des apôtres (*Act.* xv, 29), M. de la Roque tranche hardiment qu'elle n'était que pour un temps (618). Mais, pour ne rien dissimuler, il devrait avoir avoué qu'il n'y a rien dans le décret apostolique qui nous marque que cette défense devait finir, puisqu'au contraire elle est jointe avec la défense de la fornication, et avec celle de manger ce qu'on avait immolé aux idoles, qui sont choses perpétuelles. Quand il dit que les apôtres ont fait cette défense *pour condescendre envers les Juifs infirmes*, il semble qu'il ne pense pas à la longue suite des siècles où elle a été observée dans les Eglises chrétiennes. Il ne fallait pas non plus rapporter, parmi les observances légales, une observance qui avait précédé la loi, et qui avait été donnée à tout le genre humain en la personne de Noé et de tous ses enfants. Ce ministre objecte beaucoup de passages où l'Ecriture nous permet en général toute sorte de viandes, et ne rougit pas de rapporter à propos de cette défense apostolique, ce que saint Paul a prédit à propos des faux docteurs *qui commanderaient de s'abstenir des viandes, que Dieu a créées pour les fidèles.* (*I Tim.* iv, 3.) Peut-on avoir seulement pensé que ces paroles regardent ceux qui, du temps de saint Paul, et tant de siècles après, ont religieusement observé cette défense des apôtres ? Que sert, au reste, de nous produire ce qui est dit en général des viandes permises; puisqu'on sait que les choses générales ne dérogent pas aux particulières, et que ce sont plutôt les particulières qui exceptent des généra-

(615) Anon., p. 95.
(616) La Roq., part. ii, ch. 3, p. 258.

(617) *Tr. de la comm.*
(618) La Roq., p. 258.

les ? Si donc nous demeurons libres à l'égard de ce précepte apostolique, rien ne nous peut assurer que l'autorité de l'Eglise. Elle seule, par l'esprit dont elle est pleine, nous apprend à discerner dans les préceptes ce qui appartient au fond, et ce qui appartient aux circonstances indifférentes, ce qui est perpétuel, ou ce qui doit avoir un certain terme. Toute autre chose qu'on peut dire sur les exemples des traditions que nous avons rapportées, n'est, comme on a vu, qu'un raisonnement humain. Voilà ce que suivent ceux qui ne cessent de nous objecter des traditions humaines. Ils comprennent sous un nom si odieux tant de véritables et de solides traditions, qu'ils ne peuvent s'empêcher eux-mêmes de reconnaître ; et, pour comble d'aveuglement, ils aiment mieux les fonder sur des raisonnements humains visiblement faibles, que sur l'autorité de l'Eglise, que Jésus-Christ nous commande d'écouter.

## CHAPITRE VII.

*De la prière pour les morts.—Tradition rapportée dans le Traité de la communion.*

Avant que de sortir de cette matière, il faut dire encore un mot de la prière pour les morts, coutume que j'avais marquée comme une tradition commune aux Chrétiens et aux Juifs. Sur cela M. de la Roque décide, de son autorité, que cette tradition « a été inconnue aux Juifs jusqu'au temps de leur docteur Akiba, qui vivait sous l'empereur Adrien (619) ; » et de la même autorité, ou plutôt sur la foi de M. Blondel, il décide que « les Chrétiens avaient emprunté cela, non des Juifs, mais des livres sibyllins, forgés par un imposteur sous le règne de l'empereur Antonin le Pieux, » c'est-à-dire au IIe siècle de l'Eglise, et sous les disciples des apôtres. Etrange effet de la prévention ! Il ne paraît rien du tout dans le discours d'Akiba qui marque que la prière pour les morts fût une chose nouvelle ; elle se trouve dans toutes les synagogues des Juifs et dans leurs rituels les plus authentiques, sans qu'aucun d'eux ait jamais songé qu'elle ait été commencée par Akiba. Elle est si peu commencée par Akiba, sous l'empire d'Adrien, qu'on la trouve devant l'Evangile dans le second livre des Machabées. Et il ne sert de rien de dire que ce livre n'est pas canonique ; car il suffit qu'il soit non-seulement plus ancien qu'Akiba, mais encore que l'Evangile. Il ne sert de rien non plus de répliquer que l'action de Judas Machabée était manifestement irrégulière ; puisque les morts pour lesquels il fit offrir des sacrifices étaient des gens morts dans le crime, à qui on avait trouvé des viandes immolées aux idoles, et que Dieu avait punis pour cela. Car Judas Machabée ne savait pas s'ils n'avaient pas péché par ignorance, croyant la chose permise dans l'extrême nécessité des vivres où ils étaient ; et en tout cas, il ignorait s'ils ne s'étaient pas repentis de ce péché. Ce grand homme savait que tous ceux que Dieu fait servir d'exemples aux autres ne sont pas pour cela toujours damnés sans miséricorde. Ainsi il avait raison d'avoir recours aux sacrifices ; et son action, où personne ne remarque rien d'extraordinaire, non plus que dans la louange que lui donne l'auteur de ce livre, fait voir qu'il était dès lors établi, parmi les Juifs, qu'il restait une expiation et des sacrifices pour les morts. Cependant on s'obstine à croire que les Juifs ont pris cette coutume d'Akiba, et les Chrétiens de la prétendue sibylle.

Mais encore ce M. Blondel, qui, après dix-sept cents ans, vient nous découvrir, dans l'écrit d'un imposteur, l'origine d'une coutume aussi ancienne que l'Eglise, après l'avoir trouvée dans tous les Pères, à commencer depuis Tertullien, auteur d'une si vénérable antiquité, dans toutes les Eglises chrétiennes, dans toutes les liturgies, je dis même dans les plus anciennes, a-t-il trouvé un seul auteur chrétien qui ait marqué cette coutume comme nouvelle ? Il n'en nomme aucun ; et au contraire, il est constant que Tertullien l'a rapportée, comme on rapporte, dans l'occasion, des choses déjà établies, et la met parmi les traditions qui nous viennent des apôtres. ni lui ni aucun auteur chrétien ne s'est jamais avisé de citer l'écrit sibyllin, pour établir la prière pour les morts. Tous au contraire ont cité pour l'établir, ou le livre des Machabées, ou la tradition apostolique, ou la coutume universelle de l'Eglise chrétienne, ou des passages de l'Evangile soutenus par la tradition de tous les siècles. Il n'y a pas un homme de bon sens qui ne dise, sur ce fondement incontestable, qu'il est mille fois plus vraisemblable, pour ne rien dire de plus, que la prétendue sibylle ait pris ce qu'elle aura pu dire sur cette matière, de l'opinion commune de son temps, que de dire que sa pensée particulière soit passée en un instant dans toutes les Eglises, dans toutes les liturgies, et dans tous les écrits des Pères, sans que personne se soit aperçu d'un changement si considérable ; et que la chose ait été poussée si avant, que, dès le milieu du IVe siècle, Aérius, qui, le premier des Chrétiens, osa nier les prières et les sacrifices pour les morts, fut mis pour cette raison parmi les hérésiarques. O Dieu ! des Chrétiens peuvent-ils croire que l'imposture ait prévalu jusqu'à prendre dans l'Eglise chrétienne si vite et sitôt l'autorité de la foi ? Tout cela ne touche pas nos obstinés ; et à quelque prix que ce soit, il faut que la doctrine de toutes les Eglises chrétiennes soit venue de la fausse sibylle.

Mais pourquoi non enfin du livre des Machabées? Est-ce peut-être que la prière pour les morts n'y est pas assez marquée dans ces paroles : « Judas le Machabée envoya

(619) La Roq., part. II, ch. I, p. 252, 253.

de quoi offrir à Jérusalem des sacrifices pour les péchés de ceux qui étaient morts (*II Mach.* XII, 43, 46); » et dans cette réflexion de l'auteur : « C'est donc une sainte et salutaire pensée de prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés ? » Peut-être que la prétendue sibylle a parlé plus clairement de la prière pour les morts. Mais elle n'en dit pas un seul mot, on en convient. On prétend seulement qu'elle dit des choses qui mènent là. Mais le livre des Machabées, qui n'y mène pas seulement par des conséquences, qui l'expose aussi clairement que les auteurs les plus clairs, pourquoi n'aura-t-il rien fait dans l'esprit des Chrétiens et des Juifs ? Est-ce qu'il n'était pas connu ? Mais il est constant qu'il était entre les mains d'eux tous; et en particulier que les auteurs chrétiens, grecs et latins, l'ont cité avec vénération, pour ne rien dire de plus, dès l'origine du christianisme; et que dès le IV° siècle, l'Eglise d'Occident l'a mis parmi les livres canoniques. Pourquoi donc se tant tourmenter à chercher dans les obscurités de la sibylle ce qu'on trouve si clairement dans un écrit aussi ancien et aussi connu que le livre des Machabées ? Il est bien aisé de l'entendre : c'est qu'encore que nos réformés ne veuillent pas recevoir ce livre, ils ne peuvent lui ravir son antiquité, ni sa dignité tout entière : c'est qu'en trouvant la prière pour les morts devant et après l'Evangile dès le commencement de l'Eglise, s'ils lui donnaient dans tous les temps la même origine, la suite en serait trop belle : on aurait peine à comprendre qu'une prière qui paraît un peu devant l'Evangile, et incontinent après, se fût éclipsée dans le milieu : on serait forcé de croire qu'elle serait du temps même de Jésus-Christ et des apôtres, qui en ont si peu rompu le cours, qu'on la voit aussitôt après dans toutes les Eglises chrétiennes : on ne pourrait s'empêcher de reconnaître dans cette source l'origine d'une façon de parler commune parmi les Juifs, et autorisée par Jésus-Christ même, qu'il y a des péchés qui ne se remettent ni en ce siècle ni en l'autre (*Matth.* XII, 31, 32); car on verrait clairement, dans le livre des Machabées, la rémission des péchés demandée par des sacrifices en faveur des morts et pour le siècle futur; et la façon de parler dont s'est servi Jésus-Christ confirmerait trop cette doctrine, et aurait avec elle un trop visible rapport : un lieu obscur de saint Paul, où il parle d'une coutume de *se baptiser pour les morts* (*I Cor.* XV, 29) (car c'est ainsi qu'il faut traduire selon la force de l'original), trouverait dans cette coutume un dénoûment trop manifeste : ce baptême, c'est-à-dire non pas le baptême chrétien, mais les purifications et les pénitences pratiquées par les Juifs pour les morts, auraient une liaison trop manifeste avec la croyance de la prière dont nous parlons : en un mot, cette croyance serait trop suivie, et paraîtrait trop clairement devant l'Evangile, sous l'Evangile, et après l'Evangile. Il faut évoquer la sibylle, pour rompre cette belle chaîne : il ne faut pas qu'on ai dit en vain que l'Eglise romaine avait tort; et il vaut mieux, pour soutenir le titre de réformés, donner le tort à tous les Chrétiens et à tous les Juifs, sans respecter Judas le Machabée, ni son historien, dont le livre a mérité d'être lu publiquement dans l'Eglise dès les premiers siècles.

Reprenons en peu de paroles ce que nous venons d'établir; et quelque ennui qu'on ressente à répéter des choses claires, portons-en là peine pour l'amour de ceux dont le salut nous est cher. J'ai fait voir à nos réformés qu'ils n'ont point de règle. Celle qu'ils semblent s'être proposée, de faire dans les sacrements ce que Jésus-Christ a fait et institué, s'est trouvée visiblement fausse, non-seulement dans le baptême, mais encore, de leur aveu, dans beaucoup de circonstances très-importantes de la Cène. Nous avons vu clairement qu'en rejetant la tradition ou la doctrine non écrite, il ne leur reste aucune règle pour distinguer, dans les sacrements, et en général dans les observations de l'Ancien et du Nouveau Testament, ce qui est essentiel et perpétuel, d'avec ce qui ne l'est pas. Ceux qui, soigneux de leur salut et diligents dans la recherche de la vérité, voudront relire les endroits que j'ai défendus, du *Traité de la communion* (620), y trouveront maintenant la démonstration des trois principes que j'ai établis, et principalement de celui-ci, qui est le plus essentiel : « que, pour connaître ce qui appartient ou n'appartient pas à la substance des sacrements, il faut consulter la pratique, la tradition, et le sentiment de l'Eglise. »

---

# SECONDE PARTIE.

QU'IL Y A TOUJOURS EU DANS L'ÉGLISE CHRÉTIENNE ET CATHOLIQUE DES EXEMPLES APPROUVÉS, ET UNE TRADITION CONSTANTE DE LA COMMUNION SOUS UNE ESPÈCE.

## CHAPITRE PREMIER.

*Que l'examen de la tradition est nécessaire, et qu'il n'est ni impossible, ni embarrassant.— Histoire de la communion sous une espèce. — Que, de l'aveu de nos adversaires, elle s'est établie sans contradiction.*

Les ministres, trop persuadés qu'ils trouvent leur condamnation assurée dans la tra-

(620) Part. II.

dition de l'Eglise, en détournent autant qu'ils peuvent leurs sectateurs ; et par un double artifice, ils tâchent de leur faire peur d'une chose si nécessaire à leur salut. Premièrement, ils la confondent avec les traditions humaines : secondement, ils leur font croire que c'est une chose impénétrable, qu'il faut, pour la découvrir, feuilleter tous les livres anciens et nouveaux, y passer les jours et les nuits, et se perdre dans une mer immense. Une âme faible, et alarmée d'un si grand travail, écoute tout autre chose plutôt que la tradition, et on lui fait accroire aisément que Dieu, un si bon Père, n'a pas mis notre salut dans une recherche si difficile, pour ne pas dire entièrement impossible à la plupart des particuliers. Mais si l'on agissait de bonne foi, il faudrait faire un raisonnement tout contraire, et conclure que, si la recherche de la tradition est nécessaire, il faut aussi qu'elle soit facile. S'il nous a paru constamment qu'il y a dans la religion des traditions, je dis des traditions non écrites, dont l'origine est divine, la direction nécessaire, l'autorité reconnue même par nos réformés ; s'ils les avouent, s'ils les suivent, s'ils ne peuvent sans leur secours s'assurer ni de la validité de leur baptême, ni de la forme nécessaire de leur communion, ni de la sainteté de leurs observances, il ne fallait pas donner à de saintes traditions le masque hideux de traditions humaines, ni, sous prétexte d'honorer l'Ecriture, rendre odieux le moyen par où l'Ecriture même est venue à nous, ni tâcher enfin de rendre impossible une chose si nécessaire au christianisme : au contraire, il fallait conclure que si elle est nécessaire, elle est facile à connaître, et qu'il n'y a que les superbes à qui elle puisse être cachée.

Mais, pour ne pas nous arrêter à des généralités, voici un fait constant et incontestable, dont tout dépend : c'est que la communion sous une espèce se trouve établie, comme le baptême, par simple infusion, et comme toutes les autres coutumes innocentes, sans bruit, sans contradiction, sans que personne se soit aperçu qu'on eût introduit une nouveauté, ou se soit plaint qu'on le privât d'une chose nécessaire. Pourquoi, si ce n'est que le sentiment qu'on avait que cette communion était suffisante, venait de plus haut, et que la tradition en était constante ? Il ne faut point ici ouvrir de livres, il ne faut qu'ouvrir les yeux, et considérer ce qui se passe. Mais peut-être du moins que, pour l'apprendre, il faudra relire beaucoup d'histoires ? Non, c'est une chose avouée. Moi-même, sans aller plus loin, j'en ai exposé le fait dans le *Traité de la communion* ; et deux rigoureux censeurs, qui m'ont suivi pas à pas dans leurs *Réponses*, sans jamais me rien pardonner, n'ont osé ni pu me le contester.

Quel est donc ce fait si constant et qui me paraît si décisif ? C'est que le premier qui a osé dire que la communion sous une espèce était insuffisante, fut un nommé Pierre de Dresde, maître d'école de Prague, au commencement du XV[e] siècle en l'an 1408, et il fut suivi par Jacobel de Misnie.

La date est certaine, et je m'étais trompé de quelques années, quand j'avais placé l'innovation de Pierre de Dresde et de Jacobel sur la fin du XIV[e] siècle (620*). Quand j'ai voulu fixer un terme précis, j'ai trouvé que Pierre de Dresde fit ce nouveau trouble dans l'Eglise après le commencement des séditieuses prédications de Jean Hus, et après que Stankon, archevêque de Prague, eut condamné les erreurs de Viclef, dont Jean Hus renouvelait une partie (621). Or cette condamnation arriva constamment l'an 1408 ; et ce fut donc en ce temps ou un peu après, que Pierre de Dresde soutint la nécessité des deux espèces, à laquelle ni les Catholiques, ni les hérétiques, ni Jean Hus lui-même, non plus que Jérôme de Prague, quelque remuants qu'ils fussent, ne pensaient pas.

Mais peut-être aussi que c'est en ce temps qu'on établit la communion sous une espèce ? Non : Pierre de Dresde, et ce Jacobel, qui la blâmaient, la trouvèrent déjà établie par une coutume constante depuis plusieurs siècles ; et cependant personne avant eux ne s'était avisé de la reprendre ; et au contraire, on est d'accord que les évêques en particulier et dans les conciles, tant de saints hommes qui florissaient dans l'Eglise, tant de célèbres docteurs, tant de fameuses universités, et les peuples comme les pasteurs en étaient contents.

Nous soutenons aussi que cette coutume venait dès les premiers siècles du christianisme ; et nous ferons bientôt voir que nos adversaires en sont demeurés d'accord : mais, sans même qu'il soit besoin de cette recherche, l'antiquité se ressent dans la paix où l'on a été sur ce sujet durant plusieurs siècles ; et c'est une chose inouïe dans l'Eglise chrétienne, qu'on y ait laissé introduire des nouveautés périlleuses et préjudiciables à la foi, sans que personne s'en soit aperçu, ni qu'on s'en soit plaint. Cependant c'est un fait constant que les fidèles, loin de se plaindre qu'on leur ait ôté la coupe sacrée, persuadés de tout temps qu'elle n'était pas nécessaire, s'en sont volontairement et insensiblement privés eux-mêmes, quand ils ont vu que dans la confusion qui s'introduisait dans les saintes assemblées, par la multitude prodigieuse du peuple, et par le peu de révérence qu'on y apportait, on y répandait souvent le sang sacré.

C'est, dit-on, une mauvaise raison. N'en disputons pas encore. Quoi qu'il en soit, le fait est constant ; et une chose qu'on veut être si essentielle n'a causé aucune dispute. Il ne faut qu'écouter M. Jurieu, dans l'histoire qu'il nous a faite du retranchement de

(620*) *Tr. de la comm.*, part. II.

(621) ÆNEAS SYLVIUS, *Hist. Bohem.*, c. 35.

la coupe : « La coutume de communier sous la seule espèce du pain s'établit, » dit-il (622), « insensiblement dans le XII^e et le XIII^e siècle. » Il n'y a rien qui cause moins de contestation que ce qui s'établit insensiblement. Mais écoutons le passage entier. « Le dogme de la transsubstantiation et celui de la présence réelle s'établirent à la faveur des ténèbres de l'ignorance du X^e siècle, et triomphèrent de la vérité dans le XI^e. Alors on commença à penser aux suites de cette transsubstantiation. Quand les hommes furent persuadés que le corps du Seigneur était renfermé tout entier sous chaque petite goutte de vin, la crainte de l'effusion les saisit ; ils frémirent, quand ils pensèrent que cette coupe, en passant par tant de mains, courait risque d'être répandue ; cela leur donnait de l'horreur, et je trouve qu'ils avaient raison. On chercha donc un remède à un si grand mal. On prit en quelques lieux la coutume de donner le pain de l'Eucharistie trempé dans le vin ; mais on s'aperçut incontinent que le dogme de la transsubstantiation fournissait un remède bien meilleur que celui-là. On enseignait que sous chaque miette de pain, aussi bien que sous chaque goutte de vin, était renfermé toute la chair et tout le sang du Seigneur : on raisonna de cette sorte : Le sang est renfermé dans le pain ; c'est pourquoi en mangeant le pain on communie à Jésus-Christ tout entier. Cette mauvaise raison prévalut de telle manière sur l'institution du Seigneur, et sur la pratique de toute l'Eglise ancienne, que la coutume de communier sous la seule espèce du pain s'établit insensiblement dans les XII^e et XIII^e siècles. » Si l'on veut raisonner juste, et chercher la vérité sans crainte de se tromper, il faut, en laissant à part les raisonnements de nos adversaires, qui sont la matière du procès, prendre le fait qui est constant et avoué. Le voici :

C'est qu'on eut horreur de l'effusion dans le XI^e siècle, qu'on y trouva INCONTINENT un remède dans la transsubstantiation, qui fournissait le moyen de trouver *Jésus-Christ tout entier* dans le pain seul ; qu'on prit ce remède sans qu'il y paraisse aucun contradicteur, et que la chose *s'établit insensiblement dans les* XII^e *et* XIII^e *siècles*.

Ce qu'ajoute ici M. Jurieu est, à la vérité, fort surprenant. Car après les derniers mots que j'ai rapportés, que *la coutume de communier sous la seule espèce du pain s'établit insensiblement dans les* XII^e *et* XIII^e *siècles*, il ajoute incontinent après : « Ce ne fut pourtant pas sans résistance ; les peuples souffraient avec la dernière impatience qu'on leur ôtât la moitié de Jésus-Christ ; on en murmura de toutes parts. » Laissons-lui ses expressions, et n'attaquons pas encore le retranchement de la moitié de Jésus-Christ, dont il prétend que le peuple se plaignait de toutes parts. Demandons-lui seulement quand nous paraissent ces plaintes. Est-ce aux XII^e et XIII^e siècles ? mais c'est dans ces temps qu'il dit que la chose s'établit *insensiblement*. Cela ne s'accorde pas avec cet éclat, ou, pour user des termes de notre ministre, *avec cette dernière impatience et ce murmure de toutes parts*. A-t-il voulu parler des mouvements qui suivirent la dispute de Pierre de Dresde et de Jacobel ? C'est bien tard pour faire paraître le bruit ; puisqu'il commença seulement au XV^e siècle, après trois cents ans d'une souveraine tranquillité, et encore dans la Bohême ; ce qui est assurément bien éloigné de ces murmures qu'on nous représente *de toutes parts*.

Une si manifeste contradiction n'est pas assurément sans mystère. M. Jurieu a senti combien il est ridicule de feindre une innovation si essentielle selon lui sans qu'on s'en soit aperçu durant trois cents ans, et sans qu'elle ait causé le moindre trouble. Pour couvrir ce défaut de la cause, il n'y a qu'à brouiller le XV^e siècle avec les autres, afin que le trouble qu'on y ressentit se répande en confusion sur les siècles précédents, et y laisse imaginer des contradictions. Mais ces vaines subtilités ne font, sans guérir le mal, que démontrer qu'on l'a senti, et qu'on n'y a trouvé aucun remède. En effet, il est constant qu'il ne paraît aucun trouble au sujet de la communion sous une espèce, ni dans le XI^e siècle, ni dans le XII^e, ni enfin dans les suivants jusqu'au XV^e.

En effet, pour ne dire ici que ce qui est avoué par nos adversaires, nous avons vu que dès le commencement du XII^e siècle, Guillaume de Champeaux, célèbre évêque de Châlons, et Hugues de Saint-Victor, le plus fameux théologien de ce temps-là, tous deux liés d'amitié avec saint Bernard, approuvent en termes exprès la communion sous une espèce, à cause que *sous chaque espèce on reçoit Jésus-Christ tout entier*.

Quand j'ai produit ces auteurs dans le *Traité de la communion sous les deux espèces* (623), l'anonyme me renvoie bien loin, et n'en veut point recevoir le témoignage (624), à cause qu'ils ont écrit après la transsubstantiation établie. N'importe ; je prends ma date, et dès le commencement du XII^e siècle, je trouve notre sentiment et notre pratique dans des auteurs que personne ne contredit, et qui sont, au contraire, sans contestation, les plus approuvés de leur siècle.

On ne contredit pas non plus Jean de Pekam, archevêque de Cantorbéry, lorsqu'il enseigna à son peuple au XIII^e siècle, dans un synode, *que sous la seule espèce qu'on distribuait, on recevait Jésus-Christ tout entier* (625). Voilà des preuves certaines et un fait public, notoire, constant. Nos adversaires, sommés de nommer des con-

(622) *Examen de l'Euch.*, p. 470.
(623) Part. II.
(624) Anon., p. 168, 169, 207, 208.
(625) *Tr. de la comm.*

tradicteurs, n'en ont pu nommer un seul. J'ai même posé en fait que Viclef, quelque téméraire qu'il fût, ne paraît en aucune sorte avoir condamné cette coutume de l'Eglise; et que dans le dénombrement qu'on a fait de ses erreurs condamnées à Rome, en Angleterre, en Bohême, enfin à Constance, on ne trouve aucune proposition qui regarde la communion sous une espèce, marque infaillible que ce n'était pas un sujet de contestation que personne alors jugeât important.

M. de la Roque reconnaît la vérité de tous ces faits; mais il y trouve une admirable défaite. C'est que la *communion sous une espèce n'avait pas encore été établie par aucune loi* (626); et que la chose était libre, de sorte que ni les vaudois, ni les albigeois, ni Viclef même n'avaient pas besoin de crier contre; comme si nous prétendions ici autre chose que la liberté et l'indifférence. Si cette liberté d'user d'une ou de deux espèces indifféremment, qu'on tenait pour constante dans l'Eglise, était réputée contraire à l'Evangile, n'était-ce pas le cas de crier? Ceux qui faisaient tous les jours de nouvelles querelles à l'Eglise romaine, et qui n'oubliaient aucun prétexte de chicaner, se seraient-ils tus dans une contravention qu'on prétend si manifeste à l'Evangile? D'où vient qu'on ne dit rien durant trois cents ans; que Viclef qui se souleva sur la fin du XIV$^e$ siècle, lorsque la coutume de communier sous une seule espèce était universelle, et qu'elle était principalement établie, comme on a vu, en Angleterre, ne s'en plaint pas, que Jean Hus n'en dit mot non plus, et qu'enfin Pierre de Dresde est le premier à s'émouvoir au commencement du XV$^e$ siècle? Qui ne voit qu'on ne s'était pas avisé de la nécessité des deux espèces, et qu'on avait honte de faire une querelle à l'Eglise sur une chose indifférente?

## CHAPITRE II.

*Décret du concile de Constance. — Equité de ce décret.*

Par là se justifie clairement le décret du concile de Constance, dont nos adversaires se font un si grand sujet de scandale. Car enfin qu'a fait ce concile? Il a trouvé la coutume de communier sous une espèce établie sans aucune contradiction depuis plusieurs siècles. Des particuliers s'élevaient et osaient condamner l'Eglise, qui l'avait laissée s'introduire. Si cet attentat est permis, l'Eglise pourra être troublée sans fin, et les simples, qui font toujours la plus grande partie des fidèles, ne pourront plus se reposer sur sa foi. C'est pourquoi le concile déclare, « que cette coutume a été raisonnablement introduite, et très-longtemps observée; ainsi qu'elle doit passer pour une loi qu'il n'est pas permis de changer sans l'autorité de l'Eglise (627). »

Je maintiens que ce décret, devant tous les gens modérés, est hors d'atteinte: et afin qu'on en demeure convaincu, rapportons-le tout au long, avec ce que nos adversaires y trouvent de plus étrange. Le voici: « Ce sacré concile général de Constance déclare, décerne et définit, qu'encore que Jésus-Christ ait institué après souper et administré à ses disciples ce vénérable sacrement sous les deux espèces du pain et du vin, toutefois, et ce nonobstant l'autorité louable des sacrés canons, et la coutume approuvée de l'Eglise, a observé et observe que ce sacrement ne doit point être célébré après souper, ni reçu des fidèles sinon à jeun, si ce n'est en cas de maladie, ou de quelque autre nécessité concédée ou admise par le droit ou par l'Eglise: et qu'encore que dans la primitive Eglise les fidèles reçussent ce sacrement sous l'une et l'autre espèce, toutefois, pour certains périls et scandales, cette coutume a été raisonnablement introduite, que les célébrants le recevraient sous les deux espèces, et les laïques seulement sous une, à cause qu'on doit croire fermement, et ne douter en aucune sorte, que le corps entier et le sang de Jésus Christ sont véritablement contenus tant sous l'espèce du pain que sous l'espèce du vin: d'où vient que, puisqu'une telle coutume a été raisonnablement introduite par l'Eglise et par les saints Pères, et QU'ELLE A ÉTÉ OBSERVÉE DEPUIS UN TRÈS LONG TEMPS, elle doit passer pour une loi que personne ne peut condamner, ni la changer à son gré sans l'autorité de l'Eglise. C'est pourquoi on doit estimer erronée la croyance qu'observer cette coutume ou cette loi soit une chose sacrilége et hérétique; et ceux qui affirment opiniâtrément le contraire de ce qui a été dit ci-dessus, doivent être chassés comme hérétiques. »

C'est ici que les ministres s'écrient que ce décret porte sa condamnation, et qu'en avouant que la communion sous les deux espèces est de l'institution de Jésus-Christ, et qu'elle a été observée par la primitive Eglise, quand il fait passer le contraire en loi, il élève une pratique des derniers siècles au-dessus de la plus pure antiquité; et qui pis est, la coutume au-dessus de la vérité, et les hommes au-dessus de Jésus-Christ.

Je ne crois pas qu'on m'accuse d'avoir affaibli l'objection; et toutefois pour la voir en un moment tomber par terre, et justifier la conduite du concile de Constance, il ne faut que poser un cas pareil. La coutume de baptiser par simple infusion ou aspersion, sans immersion aucune, s'est établie comme celle de la communion sous une espèce, aux XII$^e$ et XIII$^e$ siècles, sans aucune contradiction, à cause de certains inconvénients du baptême par immersion,

(626) LA ROQ., p. 274, 276.
(627) *Conc. Const.*, sess. 13; LABB., tom. XII, col. 100.

où la vie des enfants pouvait être en quelque péril. Après deux ou trois cents ans, quelques particuliers s'avisent de dire que cette coutume est mauvaise, ce baptême nul, et l'Eglise, qui l'a cru bon, dans une erreur manifeste. Je suppose que le cas arrive à nos adversaires : Laisseront-ils troubler les consciences, révoquer en doute le baptême de tout ce qu'il y a de fidèles dans le monde, et condamner les pasteurs qui refusent de baptiser ces insensés ? Au contraire, ne diront-ils pas, à l'exemple du concile de Constance, « que la coutume de baptiser par simple infusion a été raisonnablement introduite et observée très-longtemps, pour éviter certains périls et inconvénients : qu'ainsi elle doit passer pour une loi qui ne doit pas être changée selon le gré d'un chacun, ni sans l'autorité de l'Eglise, et qu'on doit estimer erronée la croyance, qu'observer cette coutume soit chose sacrilége et illicite ? »

Mais pourquoi parler de ce cas comme si c'était un cas en l'air ? C'est une chose arrivée du temps de nos pères, et l'on sait l'erreur des anabaptistes. Supposé qu'elle se renouvelle dans la nouvelle Réforme, la laissera-t-on prévaloir ? dira-t-on qu'il n'y a de Chrétiens que dans cette troupe, et qu'avant eux le baptême, sans lequel il n'y a point de christianisme, était éteint ? Or le concile de Constance n'a pas trouvé moins d'inconvénient dans le procédé de ceux qu'il a condamnés, et ce n'est pas un moindre attentat de réprouver la communion de nos pères, que de casser leur baptême. Il y a donc la même raison de s'opposer à l'un qu'à l'autre.

Je ne crains pas que d'habiles gens osent ici apporter comme une différence de ces deux cas, qu'on alléguait à Constance, pour la communion sous les deux espèces, l'institution de Jésus-Christ et la pratique de la primitive Eglise. Car qui ne sent pas que nos rebaptisateurs en disent autant pour le baptême ? C'est une chose avérée qu'il a été institué, donné et reçu avec immersion par Jésus-Christ, par ses apôtres, par l'Eglise primitive, et par tous les siècles précédents; et en tout et partout le cas est semblable.

Ainsi, pour condamner les anabaptistes, il faudrait former un décret, où il fût dit, « qu'encore que Jésus-Christ ait institué le baptême, et l'ait lui-même reçu par immersion, et que la primitive Eglise ait conservé cette pratique après les apôtres; néanmoins le baptême par infusion a été raisonnablement introduit, et qu'on ne peut sans attentat condamner cette coutume. » C'est de mot à mot ce qu'a prononcé le concile de Constance sur le sujet de la communion : et quand nos adversaires en trouvent la constitution si étrange, c'est qu'ils se laissent prévenir d'une haine aveugle.

Car cet exemple fait voir clairement que tout ce qui est compris dans l'institution de Jésus-Christ, ne l'est pas toujours également dans son précepte; et c'est aussi sur ce fondement qu'on raisonne dans le concile. C'est pourquoi on y allègue l'observance inviolable de tous les temps de communier à jeun, encore que Jésus-Christ eût fait communier ses apôtres après le souper. Ainsi il demeurait pour constant que ce qui était autorisé par le Maître, avait pu être défendu par une loi que personne ne s'est encore avisé de blâmer; tant les temps et les circonstances changent la nature des choses, et tant il était constant que Jésus-Christ avait eu dessein de nous renvoyer à son Eglise pour distinguer dans sa propre institution ce qui était du fond et de la substance, d'avec ce qui était libre et accidentel.

Tous les fidèles, à la réserve des bohémiens, déjà trop insolemment émus par d'autres causes, acquiescèrent au jugement du concile; sur ce fondement immuable, qu'une coutume reçue sans contradiction depuis trois cents ans ne pouvait être contraire à la foi. C'est sur le même fondement que la foi des fidèles se doit reposer, et que, sans faire de nouvelles enquêtes, je maintiens qu'on doit tenir pour constant que Jésus-Christ n'a pas laissé son Eglise sans foi, sans vérité et sans sacrements.

Pour en être persuadé, il ne faut que se souvenir que, dans la profession que l'Eglise a toujours faite de ne rien admettre de nouveau dans sa foi, toute nouveauté dans la foi l'a troublée et l'a rendue attentive. Il n'y a qu'à parcourir toutes les hérésies, l'arienne, la pélagienne, la nestorienne, et enfin toutes les autres sans exception. Nul homme de bonne foi ne niera jamais qu'à la seule nouveauté, et, si l'on me permet de parler ainsi, à la seule face inconnue de ces étrangères, les pasteurs et les enfants de l'Eglise se sont mis en garde, et que jamais on n'a pu montrer, par aucun fait positif, une erreur passée en dogme sans contradiction. Les ministres interpellés de nous en donner un seul exemple positif, ne l'ont pas même tenté ; et si l'on en donne un seul exemple, j'abandonne la cause. Si donc il est constant et incontestable, de l'aveu de nos adversaires, que la coutume de communier sous une espèce n'a reçu aucune contradiction durant trois cents ans, et que cette communion ait tellement été jugée suffisante, que personne ne se soit jamais plaint qu'on lui eût rien ôté d'essentiel, c'est une marque certaine qu'elle tirait de plus haut sa validité, et que la coutume contraire était tenue pour indifférente, comme celle du baptême par immersion, celle de communier les enfants, et les autres de cette nature, qu'on a changées sans changer la foi, à cause des inconvénients survenus dans des pratiques d'ailleurs innocentes et sûres.

Que si l'on dit que ces inconvénients, par exemple la crainte de l'effusion du sang précieux de Notre-Seigneur, sont inconnus à l'antiquité, et qu'ils sont nés dans les derniers temps, le contraire est incontestable, de l'aveu encore de nos adversaires. Aubertin nous a fait voir cette crainte dans Ori-

gène, au IIIᵉ siècle, dans saint Cyrille de Jérusalem, et saint Augustin au IVᵉ, pour ne point ici parler des autres (628). On voit, dans ces saints docteurs, que laisser tomber les moindres parcelles de l'Eucharistie, c'est comme laisser tomber de l'or et des pierreries, c'est comme s'arracher un de ses membres, c'est comme laisser écouler la parole de Dieu qu'on nous annonce, et perdre volontairement cette semence de vie. Ces passages ont été produits dans le *Traité de la communion* (629). Mes adversaires n'y opposent rien; au contraire, M. de la Roque répond ainsi (630) : « On ne peut nier que les premiers Chrétiens ne prissent soigneusement garde qu'il ne tombât à terre quelque chose des sacrés symboles de l'Eucharistie. » Il avoue, avec Aubertin, tous les passages que j'ai allégués; et tout ce qu'il y remarque (631), c'est « que les précautions des anciens Chrétiens étaient graves, sans scrupule, et dignes de la grandeur du sacrement; celles des derniers siècles sont scrupuleuses, et ont je ne sais quoi qui ne répond pas à la majesté du mystère. » Quoi qu'il en soit, le fait est constant; et puisque M. de la Roque ne trouve rien à reprendre à nos précautions, sinon qu'elles lui paraissent plus scrupuleuses que celles des anciens, que dira-t-il de celles de saint Chrysostome, dont le saint évêque Pallade, son disciple et son historien, a écrit (632) : « qu'il conseillait à tout le monde de prendre de l'eau ou quelque pastille après la communion, de peur que, contre leur gré, ils ne jetassent avec la salive quelque chose du symbole du sacrement; ce qu'il faisait le premier, et l'enseignait à tous ceux qui avaient de la religion. » Avaler de l'eau, ou quelque autre chose pour faciliter le passage des parcelles de l'Eucharistie qui demeuraient dans la bouche, de peur de les cracher sans y penser, est-ce une précaution que nos adversaires trouvent indigne de la sainteté des mystères? Les nôtres ne sont pas d'une autre nature; et sans en accuser les derniers siècles, on n'a qu'à s'en prendre à saint Chrysostome.

Il ne faut donc pas s'étonner si l'effusion trop fréquente du précieux sang, dans la multitude et la confusion des derniers siècles, a troublé les peuples, et introduit quelque changement. Les fidèles accoutumés, sans vouloir ici remonter plus haut, à voir donner la communion sous une espèce aux malades et aux enfants, l'avaient toujours regardée comme suffisante. Ainsi ils se réduisirent eux-mêmes à la communion du corps sacré, surtout dans les églises nombreuses et dans les jours solennels, où les assemblées étaient plus confuses. On n'avait garde de trouver étrange qu'un inconvénient survenu fît changer une chose libre; et ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est qu'une semblable raison a introduit dans l'Église grecque un aussi grand changement, quoique d'une autre manière. Pour sauver l'inconvénient de l'effusion, on a commencé, au VIIIᵉ ou IXᵉ siècle, à donner dans une cuiller le corps mêlé avec le sang. Dans cette communion, on ne prend pas plus le sang comme séparé, que dans celle sous une espèce; on ne boit pas non plus; on ne fait pas les deux actions distinguées, qui font le repas parfait; et enfin, pour toutes ces raisons, on ne satisfait pas davantage au précepte, *Buvez-en tous*. C'est pourquoi les luthériens, qui rejettent notre communion, trouvent la même nullité dans celle des Grecs; et un de leurs plus savants docteurs vient encore de décider, selon les principes de ses confrères, « que la communion par le mélange des espèces est contraire à l'institution de Jésus-Christ, parce qu'elle confond les deux actes du repas sacré, qui sont, comme dans les autres repas, manger et boire (633). » Mais à tout cela nous opposons que les Grecs et les Latins ont reconnu, d'un commun accord, que l'Église n'était pas astreinte à prendre l'institution dans cette rigueur, et que Jésus-Christ lui avait laissé la liberté d'user en cela d'interprétation. Selon cette liberté, les Latins, qui d'abord avaient eu recours à la communion par le mélange, ont cru mieux conserver l'image de mort, en prenant le corps séparé du sang: et la coutume en ayant duré trois cents ans, sans aucune contradiction, comme il a été démontré du consentement de nos adversaires, nous avons vu qu'on avait eu la même raison de la retenir, au concile de Constance, contre Pierre de Dresde et Jacobel, qu'on a eue depuis de conserver le baptême sans immersion contre les anabaptistes.

## CHAPITRE III.

*Il n'y a que contention dans les discours des ministres. — Ils rejettent l'argument dont Pierre de Dresde et Jacobel se servaient, pour autoriser leur révolte.*

Pour entrer un peu plus avant dans la matière, mais toujours sans discussion, et sans aucune nécessité de remuer beaucoup de livres, rappelons en notre mémoire que, de l'aveu de nos adversaires, le premier qui osa rejeter la communion sous une espèce, comme insuffisante, fut Pierre de Dresde, qui persuada Jacobel au commencement du XVᵉ siècle. Mais peut-être que ce Pierre de Dresde, et son sectateur Jacobel, étaient des hommes savants, qui, pour combattre une doctrine et une pratique universellement reçue, se servirent de forts arguments? Non encore. Ils n'employèrent pour tout argument que ce passage de l'Évangile : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous* (*Joan.* VI, 53) : passage qui, de l'avis commun de tous les protestants, sans en excepter un seul qui ait du moins quelque

(628) ORIG., *in Exod.*, hom. 13; CYR., catec. 5 Myst., n. 21; AUG., pass.; AUBERT., lib. II.
(629) Part. II.
(630) LA ROQ., p. 312.
(631) *Ibid.*, p. 214.
(632) *Vita Chrys.*, Op. t. XIII.
(633) PFEIFFING., *Act. rer. amot.*, part. IV, qu. 18.

nom, loin de regarder la communion sous les deux espèces, ne regarde pas même le mystère de l'Eucharistie. Je n'en impose pas, la chose est constante : M. de la Roque en est encore demeuré d'accord dans *sa Réponse :* « Je reconnais, » dit-il (634), « que le chapitre VI de saint Jean ne traite pas du sacrement de l'Eucharistie, qui n'était pas encore institué, et qu'ainsi Jacobel, qui vivait dans un siècle obscur et ténébreux, se trompa, lorsqu'il s'en servit pour appuyer la communion sous les deux espèces. » L'anonyme n'en dit pas moins : « Les protestants, » dit-il (635), « n'entendent le chapitre VI de saint Jean, que de la communion par la foi, et nullement du sacrement. » Ainsi, d'un commun accord et de l'avis des protestants, comme du nôtre, Jacobel et Pierre de Dresde se remuèrent contre l'Eglise sur un mauvais fondement; et tel est le commencement des troubles qu'on a excités sur la communion sous une espèce.

La suite n'en est pas plus heureuse. Ces deux hommes furent suivis de Jean Hus ; encore ai-je mis en fait, dans le *Traité de la communion* (636), que Jean Hus n'osa pas dire d'abord que la communion sous les deux espèces fût nécessaire. « Il lui suffisait, dit Calixte (637), qu'on lui avouât qu'il était permis et expédient de la donner : mais il n'en déterminait pas la nécessité ; » tant il trouva établi qu'en effet il n'y en avait aucune.

Tous ces faits, que j'ai avancés dans le *Traité de la communion*, ont passé sans être repris. Seulement M. de la Roque m'a reproché d'avoir pris tout cela, avec beaucoup d'autres choses sur le même sujet, dans Calixte, célèbre luthérien, qui a écrit de toute sa force contre la communion sous une espèce. Tant pis pour les protestants, si les faits que j'ai établis sont si constants, que nos plus grands adversaires en conviennent avec nous. En effet, Calixte est ici d'accord avec Æneas Sylvius, qui écrivit cette histoire dans le temps où la mémoire en était récente; et si j'ai mieux aimé citer Calixte que Sylvius, c'est afin que des faits de cette importance fussent confirmés aux protestants par les témoignages de leurs auteurs.

J'ajouterai encore un fait qui n'est pas moins assuré ; c'est que ces ardents défenseurs de la communion sous les deux espèces, qui ont soutenu, non par de doctes écrits, mais par de sanglantes batailles, la doctrine de Pierre de Dresde, de Jacobel et de Jean Hus, croyaient comme eux la transsubstantiation, et tout ce que nos adversaires appellent ses suites. Il est constant que Jean Hus n'a jamais discontinué de dire la messe. M. de la Roque a prouvé, par ses écrits, qu'il a cru et professé jusqu'à la mort la présence réelle, la transsubstantiation, l'adoration de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, et en un mot, *tout ce que croyait l'Eglise romaine* (638). Il en dit autant de Jérôme de Prague, disciple de Hus. Ainsi ces signalés défenseurs des deux espèces étaient des transsubstantiateurs, des sacrificateurs et des adorateurs de l'Eucharistie, c'est-à-dire, selon nos réformés, des sacriléges, des impies et des idolâtres, quoique, par une merveille surprenante, ils fussent en même temps, non-seulement des fidèles, mais encore des saints et des martyrs. Tout cela s'accorde parfaitement dans la nouvelle Réforme ; car il ne faut que combattre l'Eglise romaine pour mériter tous ces titres. On sait aussi que les sectateurs de Jean Hus faisaient porter en procession le corps de Notre-Seigneur, et dans la coupe sacrée son sang précieux, qu'ils adoraient avec de profonds respects. Il n'est pas moins assuré qu'à l'exemple de Jean Hus, ils rendaient les mêmes honneurs aux reliques de leurs faux martyrs, que nous rendons à celles des vrais martyrs, et qu'ils joignaient cette idolâtrie à toutes les autres dont nos réformés nous accusent. En même temps, on est d'accord que c'étaient les plus inhumains et les plus sanguinaires de tous les hommes, qui ont le plus versé de sang, qui ont fait le plus de pillages; et voilà, si nous en croyons les protestants, ceux qui gardaient en ces temps-là, avec le plus de zèle, le dépôt de la vérité.

## CHAPITRE IV.

*Mépris de Luther et des premiers réformateurs, pour les défenseurs de la communion sous les deux espèces.*

Après qu'on les eut exterminés, leur mémoire étoit si fort détestée, que Luther au commencement n'en parlait jamais qu'avec horreur; aussi méprisait-il souverainement Carlostad, et tous ceux qui regardaient la communion sous une ou sous deux espèces comme une affaire importante. C'est alors qu'il écrivit la lettre à Cuttolius, que M. de la Roque n'a pas voulu trouver dans ses œuvres, où il range la communion sous les deux espèces parmi *les choses de néant* (639), et condamnait Carlostad, qui mettait la réformation dans ces bagatelles.

Et il tenait tellement l'une et l'autre de ces communions pour indifférentes, qu'il a écrit ces paroles, que je veux bien ici représenter selon la traduction de M. de la Roque, puisqu'il accuse la mienne de n'être pas exacte : « Si un concile par hasard ordonnait ou permettait de sa propre autorité les deux espèces, nous ne les voudrions pas prendre ; mais alors, en dépit du concile et de son ordonnance, nous n'en prendrions qu'une, ou ne prendrions ni l'une ni l'autre, et maudirions ceux qui prendraient les deux par l'autorité d'un tel concile ou d'un tel décret (640). » M. de

(634) LA ROQ., p. 292.
(635) Anon., p. 114.
(636) Part. II.
(637) CALIXT., *De communion.*, n. 25, 26.

(638) *Hist. de l'Euch.*, part. II, art. 18, p. 485, etc.
(639) Tom. II, epist. 56, *ad Gasp. Guttol.*
(640) LUTH., *De ref. Miss.;* LA ROQ., p. 278.

la Roque cherche quelque excuse à ce discours emporté, en disant que l'intention de Luther était seulement de montrer qu'on ne devait rien faire en cette occasion par l'autorité du concile, mais par celle de Jésus-Christ. Qu'on le prenne comme on voudra; nous voyons toujours assez que Luther tenait pour indifférent de prendre une espèce ou deux, ou pas une, tant il avait de dévotion pour ce mystère céleste. Un docteur allemand a cru depuis peu dire quelque chose, en répondant que Luther ne parlait pas selon son sentiment, en traitant ces communions comme indifférentes; mais qu'il raisonnait seulement dans la présupposition qu'on les tînt pour telles, selon l'institution de Jésus-Christ, et que cependant le concile en voulût faire un culte nécessaire (641). Mais où aller chercher ce cas? Quelqu'un s'était-il avisé de dire, parmi les Chrétiens, qu'il peut être indifférent de prendre ou de ne prendre pas la communion, ou de ne la prendre ni sous une ni sous deux espèces? Et quand est-ce qu'il faut déférer à l'autorité d'un concile et de toute l'unité chrétienne, si ce n'est du moins dans les choses indifférentes? Que s'il est nécessaire d'y déférer, peut-on faire que l'obéissance qu'on rend à l'Eglise pour l'amour de Dieu ne soit pas un honneur rendu à lui-même? On voit donc manifestement que j'ai eu raison de conclure de ces paroles, que « si Luther et les siens se sont, dans la suite, tant opiniâtrés aux deux espèces, c'est plutôt par esprit de contradiction que par un sérieux raisonnement (642). »

M. de la Roque n'a pas voulu voir l'indifférence de la communion sous une ou sous deux espèces dans les *Lieux communs* de Mélanchthon (643). Elle y était néanmoins, quand Luther approuva ce livre, au titre *De l'abrogation de la loi* (644). Les luthériens, et non-seulement Calixte, mais les autres qui l'ont vue comme nous, ne l'ont pas niée. On l'y voit encore dans beaucoup d'éditions; et si on l'a ôtée dans quelques autres, c'est assez qu'on ait vu la première pente et l'impression que faisaient naturellement sur les esprits l'autorité de l'Eglise et l'ancienne tradition.

Notre ministre demeure d'accord que Luther, en 1528, dans la visite de Saxe, laisse la liberté de ne prendre qu'une seule espèce (645). Il ne fallait pas oublier ce que j'avais mis en fait (646), qu'il continua de laisser cette liberté en 1533, quinze ans après qu'il se fut érigé en réformateur. M. de la Roque veut que nous disions que c'était une tolérance en faveur de ceux « qui ne pouvaient pas se défaire tout d'un coup de tous les préjugés dont ils avaient été imbus dans la communion de Rome: si bien que leur infirmité leur tenait lieu d'une invincible nécessité.» Ce ministre ne s'aperçoit pas qu'il nous accorde, sans y penser, ce que nous demandons, puisque ces tolérances ne sont pas permises dans les choses essentielles; d'où il s'ensuit que celle-ci doit être rangée parmi les indifférentes. Et quand le ministre ajoute qu'en ce cas, *l'infirmité tient lieu d'une invincible nécessité*, il fait bien voir que ces grands mots ne se doivent pas prendre à la rigueur, et confirme ce qu'il nous a déjà dit, qu'après tout la nécessité qui excuse des deux espèces n'est pas une nécessité physique et absolue, mais une nécessité de prudence et de bienséance soumise au jugement de l'Eglise.

## CHAPITRE V.

*La communion sous une ou sous deux espèces reconnue indifférente dans la Confession d'Augsbourg.*

Mais l'endroit le plus important que j'avais remarqué est celui de la *Confession d'Augsbourg*, répété dans l'*Apologie*, que M. de la Roque traduit ainsi (647) : « Nous excusons l'Eglise, qui a souffert cette injustice de ne recevoir qu'une espèce, ne pouvant avoir les deux; mais nous n'excusons pas les auteurs de cette injustice, qui soutiennent qu'on défend avec raison l'usage du sacrement entier. » Quelque beau tour que veuille donner M. de la Roque à ces paroles de la *Confession d'Augsbourg*, il en résulte toujours ce que j'en avais conclu (648) : premièrement, que tout le parti luthérien, par la plus insigne absurdité qui fût jamais, distingue l'Eglise d'avec ses conducteurs, comme si les conducteurs n'étaient pas eux-mêmes, par l'institution de Jésus-Christ, une partie essentielle de l'Eglise : secondement, que ce que *l'Eglise perdit* ne pouvait pas être essentiel, puisqu'il ne peut jamais être excusable ni tolérable de recevoir les sacrements de qui que ce soit, contre l'essence de leur institution : troisièmement, que c'est en vain qu'on appelle Eglise celle qui n'a pas les sacrements, dont la droite administration n'est pas moins essentielle à l'Eglise que la pure prédication de la parole; d'où il s'ensuit, en quatrième lieu, que, de l'aveu manifeste de la *Confession d'Augsbourg* et de tout le parti lutherien, lorsqu'il n'y aura plus d'autre obstacle à la réunion que la communion sous une espèce, les vrais fidèles seront excusables de s'en reposer sur leurs pasteurs, et de prendre l'Eucharistie comme on la leur donne.

M. de la Roque prend ensuite beaucoup de soin à me répondre sur ce que j'ai dit de Calixte; mais on n'a qu'à lire ce qu'il en dit lui-même (649) : on y trouvera ces mots

(641) PFEIFF., *Act. rer. amot.*, part. IV, q. 2, p. 215.
(642) *Tr. de la comm.*
(643) LA ROQ., p. 281.
(644) MELANCH., *Loc. comm.*, titul. *De abrog legis.*
(645) LA ROQ., p. 383.
(646) *Tr. de la comm.*
(647) LA ROQ., p. 285.
(648) *Tr. de la comm.*
(649) LA ROQ., p. 280.

de Calixte (650) : « qu'il ne faut pas exclure du nombre des vrais Chrétiens nos ancêtres qui ont été privés de l'usage du calice il y a plus de cent cinquante ans, ni même tous les autres qui en sont aujourd'hui privés par les raisons que j'ai dites ; » c'est-à-dire qui en sont privés, même parmi nous, ne pouvant mieux faire. M. de la Roque eût voulu que j'eusse ici rapporté les raisons qui ont mu Calixte à parler ainsi ; mais pour moi je n'avais que faire des raisonnements de Calixte : il me suffisait d'avoir démontré ce fait constant : qu'un zélé défenseur de la prétendue évidence du précepte des deux espèces est enfin forcé de ranger au nombre des vrais fidèles ceux qui, malgré cette évidence, communient encore aujourd'hui sous une seule, ne pouvant pas mieux faire, c'est-à-dire manifestement les Catholiques romains. Et puisque M. de la Roque trouve *qu'il ne pouvait parler plus judicieusement* (651), il en résultera toujours, de l'aveu de Calixte et de M. de la Roque, que quelques raisons qu'ils aient eues de parler ainsi, ceux qui encore aujourd'hui communient avec nous sous une espèce n'ont rien à craindre devant Dieu, et sont mis par les ministres au nombre des vrais fidèles.

Et afin qu'on voie plus clairement ce sentiment de Calixte, que M. de la Roque a trouvé si judicieux, voici un des passages que j'avais produits d'un petit livre de cet auteur, qui a pour titre : *Désir de la concorde ecclésiastique*, imprimé à la Haye en 1651 (652). « Ceux qui croient ce qui est nié par les sociniens, et espèrent obtenir la rémission des péchés et la gloire éternelle, non par leurs propres mérites, mais par la vertu et par le mérite de la passion de Jésus-Christ, et qui mettent le mérite de la mort de Jésus-Christ entre eux et la colère de Dieu, qui, en outre, sont baptisés et reçoivent l'Eucharistie COMME ON LA LEUR DONNE, et avec cela vivent bien, s'abstenant des œuvres de la chair ; il est certain qu'ils sont tenus de Dieu pour ses enfants, et sont reçus à son héritage céleste. » On voit bien ce qu'il entend par ces mots : *Ceux qui reçoivent l'Eucharistie comme on la leur donne ;* c'est-à-dire, entre autres, ceux qui, comme nous, selon l'expression du même Calixte, communient *encore aujourd'hui sous une espèce.* Ceux-là donc ne sont pas exclus du royaume de Dieu, et loin d'en être exclus, *il est certain qu'ils y sont admis*, pourvu que, menant d'ailleurs une sainte vie, ils mettent leur confiance, non dans leurs propres mérites, mais dans les mérites de Jésus-Christ. Reste donc à examiner si nous croyons avoir des propres mérites, nous qui, selon le concile de Trente, n'en connaissons point qui ne soient des dons de la grâce ; et si nous mettons notre confiance en quelque autre qu'en Jésus-Christ, nous qui disons tous les jours dans la Messe : « Nous vous prions, Seigneur, de nous recevoir au nombre de vos saints, non en pesant nos mérites, mais en nous pardonnant par grâce, au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » C'est sur cela que nos convertis seront aisément satisfaits, du consentement des ministres ; et en attendant, il est constant que la communion sous une espèce ne les exclut pas du salut, de l'avis de Calixte même, un si ardent défenseur de la communion sous les deux espèces, et de M. de la Roque, qui a trouvé son sentiment si judicieux.

Toutes ces choses font voir que, malgré tout ce que nous disent les protestants sur la nécessité des deux espèces, ils sentent bien au fond de leur cœur qu'elle n'est pas si grande qu'ils le veulent dire, et qu'il y a plus de contention que de vérité dans leurs discours. Concluons donc enfin ce raisonnement ; et pour montrer que cette matière peut être vidée sans de grandes discussions, et sans remuer beaucoup de livres, souvenons-nous que c'est chose avouée par nos adversaires, que la coutume de communier sous une espèce a passé sans contradiction : qu'elle avait de leur aveu duré trois cents ans, sans qu'on s'en fût plaint : que Pierre de Dresde fut le premier qui s'en plaignit au commencement du XV[e] siècle : que Luther et les luthériens, qui suivirent ce sentiment dans le XVI[e], ont trouvé de légitimes excuses, non-seulement à nos pères qui ont communié sous une espèce, mais encore à ceux qui y communient aujourd'hui parmi nous : que les ministres calvinistes ont trouvé ce sentiment judicieux : que, selon eux, la nécessité de communier sous les deux espèces reçoit des exceptions : que ces exceptions ne sont pas seulement fondées sur des nécessités absolues telle qu'est celle des abstèmes, qui ne peuvent boire de vin ; mais encore sur des nécessités de bienséance, telle qu'est celle des malades, et les autres que nous avons remarquées : qu'on ne trouve rien dans l'Écriture sur ces exceptions, et que la détermination en dépend de l'autorité et de la prudence. Ceux qui après cela veulent disputer, auront pour toute réplique ce mot de l'Apôtre : *Si quelqu'un est contentieux parmi vous, nous n'avons pas cette coutume, ni aussi l'Église de Dieu* (*I Cor.* XI, 16) ; et encore : *Est-ce de vous qu'est sortie la parole de Dieu, ou bien êtes-vous les seuls à qui elle soit parvenue?* (*I Cor.* XIV, 36.) ce qui montre que, sans présumer de son sens particulier, il faut remonter à l'antiquité, et se soumettre à l'autorité de l'Église.

## CHAPITRE VI.

*La communion sous une ou sous deux espèces jugée égale dès la première antiquité, du consentement unanime de tous les Chrétiens.*

Nous en avons assez dit pour contenter les esprits modérés ; mais il faut encore éten-

(650) CALIXT., *De comm.*, n. 200 ; *Indic. de controv.*, n. 76 ; *De concord. Ev.*, n. 4.

(651) LA ROQ., p. 287.

(652) *Desid. concord. Eccles.*, n. 4, p. 151.

dre plus loin notre charité, et aider l'infirmité de nos frères qui se croiront obligés de pénétrer plus avant. J'entreprends de leur faire voir que dès la première antiquité, et du consentement unanime de tous les Chrétiens, la communion est jugée égale sous une ou sous deux espèces. C'est ce que j'avais démontré par la communion domestique, par la communion des malades, par la communion des enfants, par la communion des présanctifiés, et même par la communion publique et ordinaire de l'Eglise (653). Mais afin de ne laisser plus, s'il plaît à Dieu, aucune difficulté sur ces matières, il faut repasser avec un nouveau soin sur tous ces faits, et suivre la tradition de la communion sous une espèce, depuis l'origine du christianisme jusqu'au concile de Constance, où la question qu'on émut seulement alors fut décidée.

Dans la discussion de ces matières, je demande de la patience à mon lecteur; et j'ose lui promettre, par avance, que pour peu qu'on ait ou de goût ou de respect pour l'antiquité, on sera payé de ses peines. Il faudra souvent expliquer les anciens rites de l'Eglise, qui sont autant de monuments de la tradition. Nos adversaires nous parlent souvent de l'ancien christianisme. C'est de cet ancien christianisme que nous leur représenterons les saintes coutumes, où tous les enfants de Dieu respirent, pour ainsi dire, un air de piété. Il est vrai qu'il est désagréable d'avoir à traiter ces choses avec les ministres, qui les recherchent d'une manière bien différente de la nôtre. Nous les recherchons pour les éclaircir, pour en profiter, pour en tirer des preuves de la tradition : nos adversaires, qui au fond les estiment peu, et sont toujours prêts à les blâmer, y étudient de quoi nous faire de nouveaux procès; de sorte que, pour les confondre, il faut souvent descendre dans une critique où la plupart de nos lecteurs n'ont pas le loisir d'entrer. Mais j'espère que la charité me donnera le moyen de surmonter tous ces obstacles. Le moyen le plus ordinaire que j'y emploierai, sera l'aveu des ministres. Quelquefois même, comme je l'ai déjà dit, leurs dénégations affectées serviront à faire connaître ce qu'ils ont voulu cacher avec artifice. Mais je dirai, en général, que pourvu qu'on prenne la peine de se mettre dans l'esprit ce que la force de la vérité leur fait avouer, on verra clair dans cette matière, et l'on ne sera pas loin du royaume de Dieu. Il y aura des faits si constants, que tout le monde en pourra également sentir la vérité et la force. C'en est assez dans le fond pour assurer son salut; le reste affermira ceux qui auront le loisir de le discuter. Je tâcherai de pourvoir au besoin de tout le monde, et je ne plaindrai aucun travail pour me faire entendre, non-seulement des plus capables, mais encore des plus occupés et des moins instruits.

Mais je demande à ceux de nos adversaires à qui Dieu mettra dans le cœur un désir sincère de profiter de mon travail, qu'ils s'attachent uniquement à la question dont il s'agit à chaque endroit. J'avais fait la même demande au commencement du *Traité de la communion* (654); mais, quelque équitable qu'elle fût, l'anonyme n'a pas voulu y entendre. Bien plus, sous prétexte que je demande qu'on s'attache à la question des deux espèces, et qu'on renvoie à une autre fois les autres difficultés, il veut faire accroire que c'est *qu'elles m'inquiètent* (655); et il semble, à l'entendre, que je demande quartier là-dessus. Pour lui, à chaque page, il se jette sur les inconvénients de la présence réelle. Si l'on parle du pain et du vin, si l'on prend des précautions sur l'altération des espèces : bien plus, si l'on donne aux fidèles l'Eucharistie dans la main, et si l'on permet de la porter dans la maison : quoique ces choses soient indifférentes de leur nature, et ne fassent rien en aucune sorte à la présence réelle, il en tire de continuels avantages. Qui ne voit que c'est vouloir embarrasser les questions, et n'y voir jamais de fin, que de les mêler ainsi ensemble ? J'ai donc eu raison de demander qu'on s'attachât uniquement aux difficultés qui regardent la communion sous les deux espèces. Si l'on veut parler des autres, nous y pourrons revenir, quand la question des deux espèces sera épuisée, et j'espère en dire assez pour ne laisser aucun doute, sur toute la matière de l'Eucharistie, à tous ceux qui chercheront la vérité.

Il faut seulement considérer que si Jésus-Christ veut être réellement présent dans ce mystère, il ne veut pas moins y être caché. Tout ce qui nous y paraît de bas et d'indigne de Jésus-Christ, est une suite de ce profond abaissement où le Fils de Dieu est entré en se faisant homme. Il est vrai qu'il est sorti de sa vie souffrante; mais il n'est pas encore sorti de sa vie cachée. Jésus-Christ ressuscité ne meurt ni ne souffre plus. Saint Paul l'a dit, et cela est certain; mais il est encore caché dans son Père, et comme dit le même saint Paul, *notre vie est cachée avec lui en Dieu. Quand Jésus-Christ, notre vie, apparaîtra, alors aussi nous apparaîtrons avec lui en* grande *gloire.* (*Col.* III, 3, 4.) Nous ne craignons point de dire que ces aliments ordinaires, dont il veut que nous fassions tous les jours son corps et son sang par la parole, ces espèces fragiles dont il se couvre, avec toutes les altérations qui leur arrivent à l'ordinaire, ces boîtes, ces coffrets, ces linges sacrés où l'on réserve son corps, et toutes les précautions qu'il faut avoir pour le garder, sont des suites de sa vie cachée, et sont à la fois des marques de la secrète familiarité où il veut entrer avec nous, que son amour nous doit rendre

(653) *Traité de la comm.*, part. I.
(654) *Ibid.*
(655) Anon., p. 185.

chères et vénérables. Nos adversaires voudraient faire accroire que, par nos précautions, il semble que nous ayons peur pour Jésus-Christ, et que nous soyons en peine d'affranchir son corps et son sang *des accidents fâcheux* qui leur peuvent arriver (656); comme si nous ne savions pas que Jésus-Christ, au-dessus de tout accident par sa propre majesté, n'a rien à craindre parmi ces altérations. Celui qui conserve toute sa grandeur en descendant dans nos corps, peut-il être ravili par les autres choses où les espèces de son sacrement sont exposées? D'où viennent donc nos précautions? J'en avais rendu la raison (657); et si l'on avait voulu la comprendre, on aurait épargné beaucoup de paroles inutiles. J'avais donc représenté, qu'encore que, dans le fond, il ne puisse plus rien arriver de fâcheux ni d'ignominieux à Jésus-Christ, « le respect que nous lui devons veut qu'autant qu'il est en nous, nous ne le mettions qu'où il veut être. C'est l'homme qu'il cherche; et loin d'avoir horreur de notre chair qu'il a créée, qu'il a rachetée, qu'il a prise en se faisant homme, il s'en approche volontiers pour la sanctifier. Ainsi tout ce qui a rapport à cet usage l'honore, parce que c'est une dépendance de la glorieuse qualité de Sauveur du genre humain; mais, au contraire, nous empêchons, autant qu'il est possible, tout ce qui dérobe à l'homme le corps et le sang de son Sauveur; et c'est la cause des précautions que nous observons à le garder, à l'exemple des premiers Chrétiens (658). » Voilà ce que j'avais dit sur le sujet de nos précautions. C'est à quoi l'anonyme devait répondre, au lieu de perdre le temps à exagérer les inconvénients où l'altération des espèces mettrait Jésus-Christ, et grossir son livre de choses si vaines et si clairement réfutées.

Il pousse la chose si loin, que la coutume ancienne de mettre le sacré corps de Notre-Seigneur dans la main de chaque fidèle pour le porter à sa bouche, lui est une preuve contre la présence réelle (659). Mais c'est être trop contentieux, que de tirer avantage de ces pratiques indifférentes. Au fond, la main des fidèles n'est pas moins précieuse que la bouche. Il y en avait autrefois qui croyaient être plus respectueux envers Jésus-Christ, lorsque dans la communion, au lieu de présenter la main ils apportaient des vaisseaux d'or ou de quelque autre riche matière, pour y recevoir le corps sacré. Cette pratique fut défendue dans le concile tenu *in Trullo*, c'est-à-dire dans le dôme du palais impérial. On y lit ce canon (660): « Si quelqu'un veut participer au corps immaculé de Notre-Seigneur, qu'il mette ses mains en forme de croix pour y recevoir la communion, car nous ne recevons pas ceux qui, en présentant au lieu de la main des vaisseaux d'or ou d'autres semblables réceptacles, préfèrent une matière inanimée à l'image de Dieu. » On regardait donc alors comme une marque de respect de recevoir le corps du Sauveur avec la main; mais ce qu'on regarde en un temps comme une marque de respect, en un autre temps et par d'autres vues, peut être regardé d'une autre sorte; et il n'y a rien de plus faible ni de plus mauvaise foi que de tirer des arguments de telles pratiques.

C'est donc une extrême faiblesse à nos adversaires de tirer à conséquence la coutume de brûler les restes de l'Eucharistie, rapportée par Hésychius (661), comme étant de l'Eglise de Jérusalem. Altération pour altération, celle du feu n'est pas plus à craindre que les autres. Mais, à nos sens, elle a quelque chose de plus propre que la moisissure, et c'est pourquoi les fidèles, qui cherchaient toujours pour l'Eucharistie ce qu'il y avait de plus net, employaient à en consumer les restes le plus pur des éléments. Le Saint-Esprit en avait donné l'exemple, en ordonnant, dans l'*Exode* (XII, 10) que *les restes de l'agneau pascal seraient consumés par le feu*, ne trouvant point de manière plus respectueuse et plus pure de consumer une chose sainte. Ainsi on la transportait à l'Eucharistie, et de la figure on la faisait passer à la vérité. Et outre cette raison, les saints Pères trouvaient ici un grand mystère. Car Hésychius et les autres, en comparant la nouvelle Pâque avec l'ancienne, nous disent que le Saint-Esprit a voulu nous marquer par ce feu, qu'après avoir reçu et digéré dans notre esprit tout ce que nous entendons de l'Eucharistie, les restes qu'on ne peut pas pénétrer doivent être consumés et comme dévorés par la foi, et comme par un feu divin. Le feu était donc ici le symbole de l'ardeur céleste, avec laquelle la foi consumait toutes les difficultés de l'Eucharistie, et les doutes que le sens humain faisait naître sur un mystère si profond. Qu'y a-t-il là qui ne soit respectueux envers Jésus-Christ, ou qui déroge à sa présence? Et cependant l'anonyme ose dire que c'est *condamner Jésus-Christ au feu, et le faire brûler tout vif* (662). Qui pourrait souffrir ces sophistes, qui prennent les choses si fort à contre-sens, et qui, substituant leurs idées profanes à celles de nos pères, tournent leurs respects en irrévérences?

## CHAPITRE VII.

### *De la communion domestique.*

Pour venir maintenant aux saintes coutumes de l'ancien christianisme que nous devons expliquer, je trouve à propos de commencer par la communion domestique, et d'y joindre, comme une annexe insépa-

(656) Jur., *Examen de l'Euch.*, p. 385, 387.
(657) *Traité de la comm.*
(658) *Ibid.*
(659) Anon., p. 225.

(660) Can. 101, Labb., tom. VI, col. 1184 et seq.
(661) Hesychius, *in Levit.*, l. II, c. 8.
(662) Anon., p. 225.

cable, la communion des malades; parce qu'à cause de la réserve du Saint-Sacrement nécessaire dans l'une et dans l'autre, elles ont beaucoup d'affinité. Voici donc comment je pose le fait, afin qu'on m'entende bien d'abord, et que dans la suite on ne vienne pas me faire des chicanes inutiles. Je prétends qu'il demeurera pour constant, par les propres réponses de mes adversaires, que c'était la coutume de l'Église, après la communion solennelle, de garder l'Eucharistie sous la seule espèce du pain, pour en communier tous les jours en particulier dans la maison, et que la coutume n'était pas de réserver l'autre espèce. Je parle de la coutume, et non pas de quelques cas extraordinaires et particuliers. Or c'en est assez pour prouver que la coutume de communier sous une espèce est aussi ancienne que l'Église; puisque les ministres la reconnaissent eux-mêmes approuvée et établie dès le IIe siècle, sans qu'on trouve qu'elle ait jamais été contredite. Un fameux ministre de mon voisinage et de mon diocèse, l'a écrit ainsi; c'est M. le Sueur, dans son *Histoire de l'Église*, ouvrage imprimé par l'ordre et avec l'approbation expresse *du synode de l'Ile-de-France, de Picardie, Brie, Champagne et pays Chartrain, tenu à Vitry en* 1675 (663). En effet, ce qu'on voit commun et établi dès le milieu du IIIe siècle, devait venir de plus haut, et cet auteur l'aurait rapporté aux temps apostoliques avec autant de fondement qu'au IIe siècle, si ce n'était que la coutume de ces messieurs est de fixer toujours des temps, à l'aventure et sans fondement, aux pratiques qui leur déplaisent. A la vérité, j'avais vu Calixte avec quelques autres contester en quelque manière que cette communion fût faite sous la seule espèce du pain; car enfin c'était accorder la communion sous une espèce dans les siècles trop vénérables; et il importait à la cause qu'un fait si décisif pour notre croyance ne passât pas pour entièrement avoué. Mais enfin il me paraissait que la bonne foi et la force de la vérité l'avaient emporté sur cet intérêt. Aubertin même n'avait reconnu que le pain seul, dans les fameux passages de Tertullien et de saint Basile, où l'on voit la communion domestique si clairement établie (664). J'ai produit, avec ces passages, ceux de M. de la Roque, dans son *Histoire de l'Eucharistie* (665), où il établit cette communion sous la seule espèce du pain. L'aveu de ces deux ministres, qui ont écrit après presque tous les autres avec une telle curiosité dans leurs recherches et une égale application à tourner tout contre nous, m'avait paru décisif; mais quoique mes adversaires ne m'accusent pas d'en avoir mal rapporté les sentiments, l'ancien intérêt est revenu, et ils ont renouvelé la querelle. M. de la Roque lui-même se dédit (666). Au lieu de répondre, comme auparavant, que « ce qu'on souffrait aux fidèles d'emporter chez eux le pain de l'Eucharistie pour le prendre quand ils voulaient, c'était un abus qu'on a toléré à la vérité assez longtemps dans l'Église, mais qui ne peut préjudicier à la pratique généralement reçue de communier sous les deux espèces (667); » maintenant il nie le fait, et soutient que la communion domestique se faisait *sous les deux symboles du pain et du vin* (668). L'auteur de la seconde Réponse se joint à lui de toute sa force. Il faut donc premièrement établir le fait, et ensuite nous détruirons leurs autres réponses.

## CHAPITRE VIII.

*Pourquoi l'on a fait la réserve de l'Eucharistie plutôt sous l'espèce du pain que sous celle du vin. — Que les solitaires ne recevaient que l'espèce du pain.*

Pour le fait, j'avais dit d'abord que la nature même parle pour nous. Puisqu'il a plu au Fils de Dieu de nous cacher son mystère, et que, pour cette raison, il a voulu que les espèces sous lesquelles il nous a donné son corps et son sang souffrissent les mêmes altérations que s'il ne s'y était rien fait de surnaturel, il est clair que pour réserver l'Eucharistie il fallait le faire sous l'espèce qui se conserve avec plus de facilité, c'est-à-dire, sous celle du pain, et non pas sous celle du vin, qui s'altère aisément. Ces messieurs méprisent beaucoup cette remarque; et l'auteur de la *IIe Réponse* répète souvent, qu'on porte le vin comme les autres liqueurs jusqu'aux extrémités de la terre (669); comme s'il s'agissait ici d'une liqueur que l'on conservât dans un vaisseau toujours fermé. Pour M. de la Roque, il soutient que tout, jusqu'aux solitaires, qui *vivaient sans prêtres* (670) dans le désert, et qui, pour communier tous les jours, réservaient l'Eucharistie souvent d'une Pâque à l'autre, la réservaient et la recevaient sous les deux espèces (671). J'ai remarqué que ces hommes merveilleux ne venaient à l'église qu'aux solennités principales (672). Il n'était donc pas possible que l'espèce se conservât aussi longtemps qu'il eût fallu pour leur communion; puisque, loin de tenir leurs vaisseaux fermés pour conserver ce breuvage céleste, il les eût fallu tous les jours ouvrir pour le consumer goutte à goutte. Aussi nous avons vu que saint Ba-

(663) *Hist. de l'Euch.*, p. 548.
(664) AUB., l. II, p. 342, 442.
(665) *Hist. de l'Euch.*, part. I, c. 12, p. 154, c. 14 et 15.
(666) LA ROQ., part. I, p. 132, 133 et suiv.
(667) *Hist. de l'Euch.*, part. I, chap. 12, pag. 159.
(668) LA ROQ., part. I, ch. 6, p. 161.
(669) Anon., part. II, ch. I, p. 126, etc.

(670) Bossuet observe, à la marge de son manuscrit original, que si l'on veut examiner avec attention la lettre de saint Basile à Cæsarius, ou l'*Histoire Lausiaque*, on se convaincra que dans les déserts, et parmi les solitaires d'Égypte, il n'y avait point de prêtres. (*Edit. de Paris.*)
(671) LA ROQ., p. 176.
(672) *Tr. de la comm.*, part. I.

sile, dans la célèbre Epître à Cæsarius, où il expose ce que ces saints hommes emportaient de l'église dans le désert pour communier, ne parle que de ce *qu'on mettait à la main pour le porter à la bouche* (673); c'est-à-dire, sans difficulté, la partie solide du sacrement; et que, pour exprimer la parcelle qu'ils réservaient, il se sert du mot grec μερίς, qui est toujours attribué aux choses solides. On sait aussi que ce mot μερίδες, encore à présent, est consacré, parmi les Grecs, pour signifier les parties dans lesquelles on divise le corps précieux, ou les particules qui en restent sur la patène; de sorte qu'il serait aussi absurde d'entendre, dans saint Basile, ce mot μερίς, des choses liquides, que si nous disions en français qu'on prend un *morceau* de vin ou de quelque autre liqueur. Cependant ce ministre s'obstine à dire, qu'il a bien vérifié que, dans ce passage de saint Basile, « on peut appliquer la partie ou la portion de la communion, dont parle ce Père, à l'une et à l'autre espèce (674). » Il l'en faut croire sur sa parole; car cet homme, si curieux partout ailleurs à établir la signification des mots par des exemples, n'en rapporte ici aucun pour prouver celle qu'il attribue au mot grec de saint Basile, et ne laisse pas de soutenir, malgré toute la suite des paroles de ce Père, que ces serviteurs de Dieu usaient des deux parties du Saint-Sacrement. L'auteur de la *IIe Réponse*, persuadé de mes raisons, nous fera plus de justice : « Je crois bien, » dit-il (675), « que les solitaires ne gardaient guère que le pain sacré; mais je dis, en même temps, que cette coutume était un abus du sacrement. » Nous verrons en son lieu si l'on peut, avec la moindre apparence, traiter d'abus une coutume si universellement approuvée des siècles les plus purs de l'Eglise, et par les hommes les plus éclairés et les plus saints. Il me suffit maintenant de faire observer que cet homme, qui nous apprend en tant d'endroits que l'on porte le vin, comme les autres liqueurs, *jusqu'aux Indes orientales et occidentales* (676), voit bien que cette réponse n'a pas lieu en cette occasion, ni en beaucoup d'autres, puisqu'il est contraint d'avouer, « que les deux espèces ne se pouvaient pas si bien ni si aisément garder dans la maison pour un long temps; » d'où il conclut, « qu'il y avait une espèce de nécessité, dans ces communions domestiques, qui ne permettait pas toujours l'usage du calice; du moins qu'elle pouvait se rencontrer assez souvent. » Qu'il apporte tant de correctifs qu'il lui plaira, il a vu enfin que les solitaires étaient dans ce cas et dans ces rencontres : il a vu, dis-je, que ces grands saints, qui communiaient si souvent, et venaient si peu à l'église pour y renouveler le vin consacré, ne l'emportaient guère (car il a fallu apporter ce petit tempérament à son aveu forcé), et se contentaient de l'espèce du pain. Cependant saint Basile décide, comme nous l'avons remarqué, « que leur communion n'était pas moins sainte ni moins parfaite dans leur maison que dans l'église; » et il assure que cette coutume était universelle dans toute l'Egypte, et même dans Alexandrie, où était le siége du patriarche. Et en effet, le grand saint Cyrille, qui a présidé dans ce siége quelque temps après, compte parmi les erreurs de quelques moines, qu'ils croyaient « que la sanctification mystique ne servait plus de rien, lorsqu'on réservait à un autre jour quelque chose du sacrifice. » Ce sont, poursuit il, « des insensés; car Jésus-Christ ne s'altère pas, et son saint corps n'est pas changé; mais la vertu de la bénédiction, et sa grâce vivifiante y demeurent toujours. » Je pourrais ici faire voir combien sont fortes ces paroles, pour montrer que Jésus-Christ même se trouve dans l'Eucharistie. Mais afin de me renfermer dans la matière que je traite, je me contente d'observer deux choses : l'une, que ce grand homme traite d'insensés ceux qui croient que la consécration n'a qu'un effet passager dans la matière de l'Eucharistie; et l'autre qu'il applique cette doctrine en particulier au corps de Jésus-Christ, parce que c'était le corps qu'on avait accoutumé de réserver. L'auteur de la *IIe Réponse* peut voir ici, en passant, combien cette coutume, qu'il traite d'abus du sacrement, était approuvée. Elle ne l'était pas seulement en Orient. Une *Histoire de saint Benoît*, rapportée par le Pape saint Grégoire, nous fait voir que les moines d'Occident réservaient l'Eucharistie dans leur solitude, mais que c'était le corps seul, comme parmi les Orientaux; puisque deux fois en deux lignes, il est parlé *de la communion du corps de Notre-Seigneur* (677), et en aucun endroit du sang.

Nous parlerons dans la suite de l'usage qu'on fit de ce sacré corps, en le mettant sur un corps mort en signe de la communion que saint Benoît voulait bien avoir avec ce défunt. Il ne s'agit ici que de la coutume de la réserve, suivie par saint Benoît, et approuvée par saint Grégoire (678). Nous en voyons encore la continuation, aussi bien qu'une approbation authentique au commencement du xe siècle, dans la Vie de saint Luc le jeune (679). « Cet admirable solitaire consulta son évêque, de la manière dont les solitaires qui n'ont pas de prêtres, doivent recevoir les saints mystères. » L'évêque lui fit cette réponse : « Premièrement, dit-il, il faut tâcher d'avoir un prêtre : que si cela ne se peut, lorsqu'il y a un oratoire, il faut mettre sur la table ou sur

(673) Epist. 289, nunc 93, tom. III, pag. 186 et seq.
(674) La Roq., p. 176.
(675) Anon., part. II, ch. 5, p. 211.
(676) Pag. 115.

(677) *Dial.*, l. II, c. 24. t. II, col. 255 et seq.
(678) Combefis, *Auctuar. Bibl. Pat.*; tom. II, pag. 986.
(679) Bolland., t. II febr., p. 92.

l'autel le vaisseau des présanctifiés (c'est-à-dire des dons déjà consacrés) ; et si l'on est dans sa cellule, un banc très-propre : ensuite, après avoir étendu un linge, vous mettrez dessus les sacrées parcelles, et en brûlant de l'encens vous chanterez des psaumes et l'hymne TROIS FOIS SAINT, avec le Symbole de la foi (c'est-à-dire une partie des prières qu'on disait dans le sacrifice) ; et après avoir adoré avec trois génuflexions, vous tiendrez la main resserrée (de peur de laisser tomber le don précieux) et vous prendrez dans votre bouche le corps précieux de Jésus-Christ notre Dieu, en disant AMEN ; et au lieu de la liqueur sacrée, vous boirez du vin, et le calice que vous emploierez à ce ministère ne servira jamais à un usage profane : enfin vous ramasserez dans le linge les autres parcelles, prenant soigneusement garde qu'il ne tombe à terre quelque marguerite ou quelque perle, c'est-à-dire, quelque parcelle du corps de Notre-Seigneur. » C'est ainsi que les Grecs appellent encore les morceaux du corps précieux. M. de la Roque a vu ce passage dans son *Histoire de l'Eucharistie* (680), et il se tire, comme il peut, de l'adoration et de tout le culte que ce saint moine rendait à Jésus-Christ présent. Mais ce qui fait à notre sujet, c'est qu'on y voit clairement, selon la tradition des siècles précédents, que les solitaires ne réservaient qu'une seule espèce, ne communiaient que sous une seule espèce, n'employaient ensuite le vin que par forme d'ablution, comme nous, et que la coupe qu'on employait à cet usage, encore qu'elle ne servît qu'indirectement à l'Eucharistie, cessait d'être profane, tant il y a de sainteté dans ce mystère, et tant il en rejaillit, pour ainsi dire, de tous côtés.

Le même M. de la Roque récite, dans ce même lieu, quelques mots de l'*Histoire de sainte Théoctiste*, sainte solitaire, qui vivait au commencement du x<sup>e</sup> siècle. Mais je veux bien ici transcrire le passage entier. Celui qui raconte cette histoire rapporte que, l'ayant rencontrée dans une solitude de l'île de Crète, « elle le pria de lui apporter, l'année suivante, quand il y ferait un voyage, un des dons immaculés du corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ (681) ; » c'est qu'on le divisait en certains morceaux, qu'on appelait dons. « Je passai, » poursuit-il, « dans l'île, ayant pris dans une boîte une partie de la divine chair de Notre-Seigneur, pour la porter à la bienheureuse. Aussitôt que je la vis, je me jetai à terre : mais elle me dit : Gardez-vous-en bien, puisque vous portez le don divin. Après qu'elle m'eut relevé, je tirai la boîte, avec la chair de Notre-Seigneur. Alors, s'étant prosternée sur la terre, elle prit le don divin, et s'écria : O Seigneur ! laissez maintenant aller en paix votre servante, puisque mes yeux ont vu le Sauveur que vous nous avez donné. » Lorsque M. de la Roque ramassait ces choses dans son *Histoire de l'Eucharistie*, il ne songeait qu'à se débarrasser de l'adoration que ces saints rendaient à l'Eucharistie : mais au reste il croyait encore que la communion domestique, surtout celle des solitaires, se faisait sous une espèce ; s'il eût songé à tous ces exemples, quand il a fait sa *Réponse au Traité de la communion sous les deux espèces*, il ne se serait pas dédit. Pour l'auteur de la *II<sup>e</sup> Réponse*, je ne pense pas à présent qu'il se repente d'avoir avoué, quoique avec peine, que les solitaires ne pouvaient *guère* emporter qu'une seule espèce ; et s'il retranche quelque chose dans son expression, ce ne sera que le *guère*.

## CHAPITRE IX.

*La réserve de l'Eucharistie aussi nécessaire pour tous les fidèles, surtout dans les temps de persécution, que pour les solitaires. — On ne réservait que l'espèce du pain. — Preuves tirées de Tertullien et de l'histoire de saint Satyre.*

Mais après qu'il nous a passé la communion des solitaires, je ne crois pas qu'il ait la moindre raison de se rendre difficile sur les autres, pour lesquels on réservait le Saint-Sacrement. La raison commune de le réserver était la difficulté de le venir prendre à l'église. Mais cette difficulté ne regardait pas seulement les solitaires. Durant le temps des persécutions, où la crainte était continuelle, on avait besoin d'avoir toujours avec soi, dans le sacrement de l'Eucharistie, l'auteur de la force ; mais on n'avait pas toujours la liberté de s'assembler, et il ne fallait pas beaucoup de temps pour altérer les espèces du vin consacré, dont tous les jours il aurait fallu ouvrir le saint réceptacle. Cet auteur veut s'imaginer qu'on s'assemblait presque tous les jours, et que ces assemblées publiques des fidèles étaient très-fréquentes aussi bien que très-faciles (682). Je ne vois pas, si cela est, pourquoi permettre la réserve de l'Eucharistie, et M. de la Roque tombe d'accord que c'étaient les « persécutions qui, rendant les saintes assemblées difficiles, obligèrent l'Église à cette condescendance (683). » Saint Justin, qui représente si bien les assemblées ordinaires des Chrétiens, ne les met qu'au jour du soleil (684), que nous appelons le dimanche, c'est-à-dire, tous les huit jours. Mais je doute qu'on eût toujours la liberté de les faire. Je doute que tout le monde pût s'y trouver aisément. Il y en avait que l'on connaissait et que l'on remarquait plus que tous les autres ; et comme ils pouvaient être suivis, ils étaient contraints de s'absenter des assemblées pour ne se pas découvrir eux-mêmes, et avec eux le reste de leurs frères ; d'autres

(680) LA ROQ., part. II ch. 4, p. 540
(681) Apud Metaph., *Vita S. Theoctistæ*, c. 15; SUR., 10 nov., cap. 13, 14.

(682) Anon., p. 127, 134.
(683) LA ROQ., part. I, ch. 6, p. 161.
(684) Apolog. 2.

étaient obligés de prendre la fuite; et il faut n'avoir guère lu les Actes des martyrs, pour n'y avoir pas remarqué que dans l'ardeur des persécutions les Chrétiens étaient contraints de se sauver dans les bois et dans les déserts. Nous voyons que, dès le temps de saint Paul, *ils erraient dans les solitudes, dans les montagnes désertes, dans les antres et dans les cavernes de la terre.* (*Hebr.* XI, 38.) Les voilà donc dans le cas des solitaires, et la communion sous une espèce ne leur devait pas être déniée, comme ils la pouvaient avoir, c'est-à-dire sous la seule espèce du pain. En général, l'Eglise voulait rendre la communion facile à tous les fidèles; et lorsque les assemblées étaient difficiles, elle leur donnait le pain consacré qu'ils pouvaient facilement garder. Il ne faut donc point ici s'imaginer de différence entre la réserve de l'Eucharistie, qu'on faisait dans la solitude, et celle que pratiquaient les autres Chrétiens. Aussi voyons-nous que, dans l'une et l'autre réserve, il n'est parlé que du corps. Je ferai voir tout à l'heure à ces messieurs, qui s'imaginaient avoir tant d'exemples de la réserve du sang, qu'il n'y en a pas un seul qui regarde le point dont il s'agit. En attendant, nous remarquerons que Tertullien, qui, en toute autre occasion, a coutume, comme les autres Pères, de nommer ensemble le corps et le sang, quand il s'agit de la réserve, ne nomme plus que le corps: *quand on a pris*, dit-il, *et qu'on a réservé le corps du Seigneur.* Le prendre dans cet endroit, c'est le prendre dans sa main, selon la coutume, pour ensuite l'emporter dans sa maison. Le même Tertullien, qui n'a nommé que le corps en parlant de ce qu'on réserve de l'Eucharistie, quand il parle de ce *qu'on en goûte et de ce qu'on en prend tous les jours avant toute autre nourriture*, ne nomme semblablement que le pain seul. Tout le monde sait ce passage du livre qu'il écrit à sa femme, pour la détourner d'épouser jamais un païen, à qui les mystères des Chrétiens, qu'elle ne pourrait lui cacher, la rendraient bientôt suspecte. « Quoi! » dit-il (685), « il ne saura pas ce que vous prenez tous les jours, avant toute autre nourriture: et s'il découvre que c'est du pain, il ne croira pas que c'est un pain tel qu'on dit que nous le prenons; » c'est-à-dire du pain trempé dans le sang de quelque enfant? « Lui qui ne saura pas la raison de ce que vous faites, regardera-t-il votre action comme quelque chose d'innocent, et ne croira-t-il pas que c'est aussitôt du poison que du pain? » Si cette femme eût eu à cacher le vin avec le pain sacré, c'eût été pour elle un nouvel embarras que Tertullien n'eût pas manqué d'exagérer. L'odeur même du vin l'aurait découverte, en ce temps où c'était la coutume de ne manger ni de boire le matin. On reconnaissait les Chrétiens à cette marque. L'auteur de la *II^e Réponse* en convient dans les remarques qu'il fait sur une lettre de saint Cyprien (686). Nous apprenons, dans cette lettre, que la peur de sentir le vin, et par là d'être découverts, en obligeait quelques-uns à n'offrir que de l'eau seule dans le sacrifice qui se faisait le matin. Combien plus une femme aurait-elle eu à craindre d'un mari soupçonneux? Comment aurait-elle satisfait à toutes les questions qu'il lui aurait faites sur le vin qu'elle prenait dès le matin, et le poison qu'il soupçonnait de mêler dans les choses qu'elle cachait avec tant de soin? N'eût-il pas cru que ce poison lui était donné encore plus imperceptiblement dans une liqueur?

Nos adversaires veulent qu'en toutes rencontres nous nous contentions de leur synecdoche, c'est-à-dire de la figure qui met la partie pour le tout, et le pain tout seul pour le pain et le vin ensemble. Je veux bien qu'on en use ainsi quand il n'y a point de raisons particulières de nommer les deux parties; mais quand il faut relever des difficultés, et que la partie qu'on supprime en a de plus grandes que celle que l'on nomme, comme on le voit dans le passage de Tertullien, avec la permission de ces messieurs, la synecdoche est impertinente. Il ne faut donc pas, comme ils font, me railler agréablement sur l'aversion que je témoigne pour la synecdoche; mais il faut dire que, pour peu qu'on ait de goût, on ne souffre pas que cette figure, non plus que les autres, soit employée sans choix et à tout propos. Je vois, par exemple, dans saint Cyprien, une femme qui ouvre le coffre où l'on mettait le saint corps du Seigneur, ou la chose sainte du Seigneur, ou de quelque autre manière qu'on voudra traduire, ce que ce Père appelle *sanctum Domini* (687). Je vois, deux ou trois lignes après, que ce *sanctum Domini* s'entend clairement *de ce qu'on manie et de ce qu'on mange*, CONTRECTARE: je conclus donc que saint Cyprien, par ce *sanctum Domini*, qu'il nous fait voir réservé deux lignes plus haut, entend la partie solide du Saint-Sacrement, et je méprise la synecdoche de mes adversaires. Je trouve dans saint Jérôme que *les fidèles recevaient tous les jours le corps de Notre-Seigneur dans leur maison* (688). Qu'on me montre qu'en quelque autre endroit, ou lui, ou quelque autre dise, qu'on reçoive tous les jours le sang dans sa maison, je pourrai me rendre à la synecdoche; sinon on aura beau me la vanter, je serai toujours inexorable. Et quand je trouve dans saint Ambroise que son frère saint Satyre, pour *attacher à son cou ce divin sacrement des fidèles avec lequel il se jeta dans la mer*, l'enveloppa dans *un mouchoir*, IN SUDARIO, ces messieurs voudraient-ils m'obliger à croire que ce fût du vin consacré qu'il fut obligé d'envelopper de cette sorte, pour le pouvoir lier à son cou, et surmon-

(685) Lib. II *Ad uxor.*, c. 5.
(686) Anon., p. 182; epist. 63, *ad Cæcil.*

(687) Tract. *De laps.*
(688) HIERON., *Ad Pam.*, epist. 50.

ter avec ce secours la mer agitée? Ce n'est pas là l'impression que les paroles de saint Ambroise ont mise dans les esprits. On a entendu naturellement que saint Satyre avait reçu, avait enveloppé, avait attaché à son cou le corps de Notre-Seigneur, et rien davantage. Nous trouvons encore dans le Missel ambrosien une Messe d'un style qui se ressent de l'antiquité, en mémoire de saint Satyre, où ce miracle est célébré dans la Préface en ces termes : « Après avoir mis le sacrement du corps de Notre-Seigneur dans un mouchoir, il se l'attacha au cou, et avec un tel secours il ne craignit pas de s'abandonner à une mer écumeuse (689). » Voilà ce qui entra naturellement dans les esprits; voilà ce que la tradition avait conservé dans l'Eglise de Milan, et pour l'entendre autrement, il faut être dévoué à tout ce que dit un ministre.

## CHAPITRE X.

*Suite des preuves de la réserve sous la seule espèce du pain. — Saint Optat. Jean Moschus.*

Un auteur du même temps que saint Ambroise (c'est saint Optat, évêque de Milève en Afrique) reproche à Parménien et aux donatistes, qu'ils avaient *détruit*, *qu'ils avaient ôté, qu'ils avaient raclé les autels* où leurs pères avaient offert, où *le corps et le sang de Jésus-Christ habitaient par certains moments* (690), c'est-à-dire au temps du sacrifice. Il ajoute un peu après, *qu'ils avaient brisé les calices qui portaient le sang de Jésus Christ* (691). Voilà une expression distincte du corps et du sang. Mais lorsque le même saint Optat fait voir que ces hérétiques, pour montrer qu'ils trouvaient profane tout ce que les Catholiques consacraient, et même l'Eucharistie, avaient jeté aux chiens celle qu'on réservait, il ne parle plus que du corps. Il ne dit pas que les hérétiques aient jeté à terre ce sang précieux; mais seulement « qu'ils donnèrent l'Eucharistie à leurs chiens, dont aussitôt la dent vengeresse déchira les coupables du saint corps (692). » Pourquoi, en parlant du corps et du sang, dans le lieu où ils ont été tous deux profanés, ne parle-t-il ici que du corps, si ce n'est parce que dans la réserve il n'y avait que le corps seul, et que le corps seul fut ici exposé au sacrilége?

Et quand, au commencement du VII[e] siècle, nous voyons, parmi les histoires de Jean Moschus (693), que dans une province d'Orient chaque fidèle gardait les particules de la communion qu'on lui confiait le jeudi saint, jusqu'au même jour de l'année suivante, qu'on les gardait dans un linge très-propre; qu'un particulier les ayant oubliées dans l'armoire où on les mettait, on trouva quelque temps après que toutes les saintes particules, ὅλαι ἅγιαι μερίδες, loin de s'être corrompues, comme on le craignait, avaient miraculeusement produit un épi; faut-il encore ici, sous le bénéfice de la figure synecdoche, dire qu'on gardait le sang précieux avec le corps? Pourquoi donc n'est-il parlé que de ce qu'on mettait dans un linge, que des morceaux ou des particules sacrées, que de ce qui fut changé en épi? apparemment pour montrer que, dans les symboles de la mort de Notre-Seigneur, était contenu ce grain mystique que sa mort a multiplié. Si l'on gardait aussi la sacrée liqueur, pourquoi ne dit-on pas ce qu'elle était devenue? En vérité, c'est trop abuser, je ne dis pas des figures de la rhétorique, mais de la crédulité du genre humain.

## CHAPITRE XI.

*Suite. — Sacramentaire de Reims. — Dispute du cardinal Humbert avec les Grecs.*

Le très-ancien *Sacramentaire* manuscrit de l'Eglise de Reims porte que « l'archevêque, en consacrant un évêque, lui donnait une hostie formée et sacrée, tout entière : FORMATAM ATQUE SACRATAM HOSTIAM INTEGRAM, dont l'évêque communiait sur l'heure à l'autel, et réservait ce qui en restait, pour en communier quarante jours durant. On en faisait autant aux prêtres (694). » Et il paraît, dans le *Sacramentaire* manuscrit du monastère de Saint-Remy, de la même ville, que, le jour qu'on bénissait les vierges sacrées, on leur donnait une hostie *pour communier huit jours durant*, au lieu des quarante jours des évêques et des prêtres. Toutes ces anciennes observances étaient communes aux autres Eglises, et nous voyons la même chose dans la province de Sens, par une lettre de Fulbert, évêque de Chartres (695). Il y a quelque chose de semblable dans le livre des Constitutions apostoliques, où il est dit, dans la consécration de l'évêque, qu'un *des évêques doit mettre, dans les mains de celui qu'on vient d'ordonner*, θυσίαν, *l'hostie, le sacrifice*; et c'est aussi ce que les Grecs, grands défenseurs de ce livre, appellent *le dépôt* qu'on met en la main du prêtre, incontinent après qu'il est ordonné. Qui ne voit, par ces coutumes et par ces exemples, que de toute antiquité la réserve de l'Eucharistie pour un temps tant soit peu considérable, et même pour huit jours seulement, ne se faisait que sous l'espèce du pain, qu'on pouvait garder?

On voit même par la dispute du cardinal Humbert avec les Grecs, sous le Pape saint Léon IX, en l'an 1054 (696), que lorsqu'on réservait l'Eucharistie, seulement d'un jour à l'autre, on ne le faisait que sous l'espèce

(689) *Liturg. Pam. Ambr., Miss. in dep. S. Sat.*, t. I, p. 5, 19.
(690) Lib. VI, n. 1; *Patrol.*, tom. XI, col. 1065, edit. Migne.
(691) *Ibid.*, n. 2.
(692) Lib. II, n. 19.

(693) *Prat. spirit.*, cap. 79, *BB. PP.*, tom. II, part. II.
(694) *Pontif. vetustis. Biblioth. metrop. Eccl. Rem.*
(695) FULB., epist. 2, *ad Finard.*
(696) BAR., t. XI, *Append.*

du pain. Le cardinal pose en fait que, dans l'Eglise de Jérusalem, on ne donnait pas le corps et le sang mêlé, comme on avait accoutumé de le faire alors dans les autres Eglises d'Orient; mais que, comme on consacrait beaucoup d'hosties, à cause de la prodigieuse multitude de communiants dans un lieu si fréquenté de toute la terre, la coutume passa pour constante. Le cardinal assura qu'elle était ancienne dans l'Eglise de Jérusalem, et que toute la province en suivait l'exemple. Le grec ne conteste rien de ce qu'avançait le cardinal. Mes adversaires ne me contestent pas non plus ce fait, que je leur ai produit; et la coutume de l'Eglise et de la province de Jérusalem peut à présent, par toutes sortes de raisons, passer pour constante. Je veux qu'on n'en puisse pas tirer une conséquence en faveur de la communion sous une espèce; puisqu'on pourrait supposer qu'on donnait le sang nouvellement consacré avec le corps réservé de la veille: toujours demeurera-t-il pour certain que, lorsqu'il fallait réserver, quand ce n'eût été que du jour au lendemain, on ne le faisait que sous la seule espèce du pain, à cause de la difficulté de conserver l'autre; et cela nous suffit quant à présent, sauf à tirer ailleurs d'autres conséquences.

## CHAPITRE XII.

*Suite. — Actes de saint Tharsice et des martyrs de Nicomédie.*

Mes adversaires demeurent d'accord des Actes que j'ai produits, de saint Tharsice, acolyte du Pape saint Etienne, qui souffrit quelques jours après lui, sous l'empire de Valérien, au milieu du III[e] siècle (697). Son martyre est rapporté dans les Actes de celui de son évêque, et dans les Martyrologes, à peu près dans les mêmes termes (698). On y voit que le saint martyr « ne voulut jamais découvrir, à des infidèles qu'il rencontra dans son chemin, les sacrements du corps de Notre-Seigneur, qu'il portait, ni jeter les perles devant ces pourceaux. » Dieu même l'aida à cacher ce que les infidèles ne devaient pas voir; et « après qu'ils l'eurent tué à coups de bâton et à coups de pierres, quelque soin qu'ils prissent de chercher, ils ne trouvèrent, ni dans ses mains ni dans ses habits, aucunes parcelles des sacrements de Jésus-Christ: » mot à mot, *rien des sacrements, rien des mystères*, NIHIL MYSTERIORUM, NIHIL SACRAMENTORUM, dont on aurait dû naturellement apercevoir les restes et les particules dans ses mains ou dans ses habits, quelque soin qu'il eût pris de cacher ce sacré dépôt. Aussi est-il seulement parlé du corps, quoiqu'on mette au pluriel les *mystères*, ou les *sacrements*, que le langage ecclésiastique emploie indifféremment dans les deux nombres.

La réserve sous la seule espèce du pain, n'est pas moins claire dans les Actes des saints martyrs de Nicomédie, Domna et Indes (699). Les magistrats « visitèrent la maison où demeurait sainte Domna avec l'eunuque Indes qui la servait. » On y trouva « une croix, le livre des *Actes des apôtres*, deux nappes étendues à plate terre avec une lampe, un coffre de bois, où ils mettaient l'oblation sainte qu'ils recevaient; on n'y trouva point l'oblation qu'ils avaient eu soin de consumer. »

L'auteur de la *II[e] Réponse*, effrayé de cette croix et de cette lampe, dont sa religion ne lui apprend pas l'usage, s'emporte contre Métaphraste, dont il croit que j'ai tiré ce récit; mais, sans approuver le mépris extrême qu'il témoigne pour cet auteur, dont nous avons tant de restes précieux des anciens Actes, et tant de choses où l'on ressent la plus pure antiquité: pour peu qu'il eût pris garde à ce qu'il lisait, il eût vu que je ne parle en aucune sorte de la longue histoire de ces saints martyrs, que l'on trouve chez Métaphraste. Je ne cite que des Actes très-courts, très-anciens, très-purs, où tout respire la piété et la simplicité ancienne, que Baronius a produits, et qui se trouvent dans les bibliothèques. Ces messieurs ne veulent pas croire ce que j'ai dit (700), que le terme d'oblation sainte, *sancta oblatio*, et dans les temps un peu plus bas, *sancta oblata*, au féminin, signifie le corps de Notre-Seigneur. La chose est pourtant constante. On n'a qu'à ouvrir l'Ordre romain, les Sacramentaires, et enfin les autres livres de cette nature, on y trouvera, à toutes les pages, *l'oblation sainte*, manifestement distinguée du saint calice et du breuvage sacré; et ceux qui ne voudront pas prendre cette peine, peuvent voir le mot *oblata* dans le docte *Dictionnaire* de M. du Cange, qui confirme ce que j'avais dit après les maîtres. Si l'on n'est pas satisfait des exemples que l'on y trouvera, je m'offre d'en montrer par centaines. Mais je ne crois pas que des gens instruits m'obligent à cette recherche. On ne s'étonnera pas, après cela, que ceux qui ont traduit de grec en latin les Actes des saints martyrs, dont nous parlons, aient suivi cet usage ecclésiastique, et qu'ils aient exprimé le corps de Notre-Seigneur, ou le mot qui se trouvait dans l'original, par le mot d'*oblation sainte*, selon le langage de l'Eglise.

## CHAPITRE XIII.

*Suite. — Vie de sainte Eudoxe.*

La vie de sainte Eudoxe, vierge et martyre, nous a été donnée par Bollandus, et le manuscrit grec d'où il l'a tirée a environ mille ans. Nous y trouvons que cette vierge, « cherchée par des soldats au lieu de retraite où elle s'était renfermée, avant que de se mettre entre leurs mains, entra dans l'oratoire; et, qu'ayant ouvert le

(697) LA ROQ., *Hist. de l'Euch.*, p. 179; *Voy.* sa *Réponse*, p. 130.
(698) SUR., 2 aug., cap. 13; *Martyr.*, Adon., Rom, Bed., 15 aug.
(699) Ap. Baron., an. 293. Vid. BOLL. et MOMBRIT.
(700) *Traité de la communion.*

coffret où l'on gardait le don des restes du saint corps de Jésus-Christ, elle en prit une particule, qu'elle cacha dans son sein, et qu'ensuite elle ne craignit pas d'aller avec ceux qui voulaient l'emmener (701). » Et un peu après : « Comme les soldats la dépouillèrent et la mirent à demi nue, le saint et vénérable don de Jésus-Christ, c'est-à-dire la particule de l'Eucharistie, tomba de son sein. On la releva et on l'apporta au président ; mais il n'eut pas plutôt approché ses mains du gage sacré, qu'il se changea en feu. » Ainsi voyons-nous dans saint Cyprien, « qu'une femme ayant ouvert d'une main indigne le coffret où était le Saint du Seigneur, il en sortit une flamme dont elle fut effrayée (702). » Et encore, en ce même endroit, « qu'une autre, qui osa prendre en mauvais état le Saint du Seigneur, ne put ni le manger ni le manier, et ne trouva que des cendres en ses mains. » Nous voyons ici le même coffret, la même chose sainte, le même feu allumé contre les profanateurs de l'Eucharistie. Voilà ce que gardaient les saints martyrs dès le IIe siècle de l'Eglise. Car sainte Eudoxe souffrit en ce temps-là.

Voilà ce qu'ils recevaient tous les jours. De ridicules critiques diront peut-être qu'on trouve, dans ce récit, des mots et même des choses qui sont nées beaucoup au-dessous de ces premiers siècles, comme, par exemple, le mot *asceterium*, qui signifie monastère, et l'*oratoire*, où l'on gardait les dons sacrés : mais qu'il y ait eu de tout temps des vierges sacrées qui vivaient dans une extrême retraite, c'est ce qu'on ne peut révoquer en doute. Il ne leur était pas difficile de se mettre trois ou quatre ensemble, et même davantage, si elles voulaient, dans une même maison. Encore qu'il n'y eût pas des monastères en forme, comme on en a vu depuis la paix de l'Eglise, il ne faudrait pas s'étonner que les auteurs qui ont tiré ces histoires des anciens Actes, pour mieux faire entendre les choses, se soient servis des mots qui étaient connus de leur temps. C'est ainsi que nous voyons dans les Actes du martyre de saint Boniface, d'une très-grande antiquité, le monastère où Aglaé se retira ; et à prendre les choses par le fond, dans l'extrême régularité et l'extrême retraite que gardaient les vierges chrétiennes, pour ne pas dire la plupart des Chrétiens, on pourrait plutôt dire que toutes leurs maisons étaient des monastères, que de dire qu'il n'y en avait point du tout alors. C'est ce qui fait qu'on trouve quelquefois ces mots dans les récits tirés ou traduits des anciens Actes ; et ceux qui les rejettent, sous ce prétexte, n'ont aucun goût de la piété ni de l'antiquité chrétienne. Au reste, il n'y aurait rien d'extraordinaire qu'il y ait eu un lieu particulièrement destiné à la réserve de l'Eucharistie, ni qu'on ait donné à ce lieu un nom saint et religieux ; mais enfin, quoi qu'il en soit, on ne peut révoquer en doute, après tant d'autorités et tant d'exemples, que la réserve de l'Eucharistie ne se fît sous une seule espèce par toute l'Eglise, dès les premiers temps du christianisme. Nos adversaires n'ont pas pu tout à fait nier ce fait décisif. L'auteur de la *IIe Réponse* nous le passe pour les solitaires, et il a paru clairement qu'il n'y a pas plus de raison de le contester pour les autres. M. de la Roque, qui, après l'avoir établi dans son *Histoire de l'Eucharistie*, par tant de beaux témoignages, s'est enfin avisé ici de le nier, apporte tant d'autres réponses, et les défend avec tant de soin, qu'on voit bien qu'il ne met pas en celle-ci sa principale défense. Mais afin que tout ce qu'il y a de gens de bon sens et de bonne foi parmi nos frères errants reconnaissent dorénavant un fait si certain, levons-leur la difficulté principale qui les en empêche.

## CHAPITRE XIV.

### *Communion des malades.*

Il est vrai que, dans les Réponses de mes adversaires, il y a un endroit éblouissant, et je ne m'étonne pas que les lecteurs peu instruits m'aient cru battu en ce point. J'avais avancé qu'*on communiait ordinairement les malades sous la seule espèce du pain* (703). Ces vigoureux attaquants répondent que, pour établir cette pratique ordinaire, je n'apporte que deux exemples, et encore qu'ils me contestent, celui de Sérapion et celui de saint Ambroise ; mais pour eux, qu'ils vont m'accabler d'autorités et d'exemples. Et en effet, ils ont parcouru, avec un soin digne de louange, les Vies des saints, recueillies par Surius ou par les autres, dont la plupart sont écrites par des auteurs contemporains. C'est de là qu'ils tirent tout de suite, l'un vingt et un, et l'autre près de trente exemples de communions sous les deux espèces, dans l'extrémité de la maladie ; de sorte que s'il a fallu réserver l'Eucharistie pour la communion ordinaire des malades, ce ne peut être que sous les deux espèces ; et qu'ainsi la difficulté que j'avais posée à réserver celle du vin s'en va en fumée. Voilà, dis-je, encore une fois, un raisonnement éblouissant. Les protestants triomphent, les Catholiques sont en peine pour moi ; et tel m'aura blâmé de n'avoir pas assez pris garde à ce que je disais, et d'avoir commis l'Eglise. Mais qu'ils cessent de s'inquiéter, ou pour la cause de l'Eglise, ou pour la mienne, s'ils ont eu assez de charité pour cela. Outre ces vingt ou trente exemples qu'on m'oppose, je suis prêt à en fournir presque encore autant, et je n'en soutiendrai pas avec moins de force que ce que j'ai dit est exactement véritable.

En effet, en disant que la communion des malades se faisait ordinairement sous une seule espèce, j'avais remarqué expressément *que souvent on les leur portait tou-*

(701) BOLLAND., t. I, *Mart.*, p. 19 ; *Vitæ*, c. 12. 13, et *Miss. Vatic.*

(702) *De lapsis*, p. 189.

(703) *Traité de la communion*, part. I.

*les deux*, et que c'était lorsqu'*on avait à les communier dans des circonstances où ils pussent commodément recevoir les deux espèces sans être altérées en aucune sorte* (704). J'avais même remarqué que le temps propre à les communier sous les deux espèces était celui où on leur donnait la communion environ au temps de la Messe. J'en avais donné des exemples dans mon Traité (705), où on peut voir la communion de Louis le Gros, roi de France, que l'abbé Suger nous montre en effet comme faite sous les deux espèces ; mais il remarque expressément que *ce fut en sortant de dire la Messe, qu'on les apporta dévotement en procession dans la chambre du malade* (706) ; et, afin de ne rien omettre, je n'avais pas oublié la pratique assez ordinaire de dire la Messe dans la maison du malade, quand on en avait le loisir ; et j'avais cité le Capitulaire d'Ahyton, évêque de Bâle, auteur du VIII[e] siècle (707), dont le chapitre 14 porte expressément : *Qu'on ne célébrera point la Messe dans les maisons, si ce n'est dans la visite des malades.* De tout cela j'avais conclu que, lorsqu'on ne pouvait pas dire la Messe, ni donner la communion aussitôt après, et, en un mot, lorsqu'on la donnait par l'Eucharistie réservée, ce n'était que sous une espèce ; et enfin, ce qui était notre question, qu'on pouvait bien porter la communion sous les deux espèces, mais que la coutume était de ne la garder que sous une. Si ces messieurs eussent pris garde à cette distinction, que j'avais si expressément marquée, ils se seraient épargné la peine de tant rapporter d'exemples ; car il est certain que tous ces exemples sont, premièrement, des exemples d'évêques, d'abbés, de prêtres, de religieux, de princes, qui tous demeuraient dans des lieux où il y avait des églises, ou chez qui il y avait des oratoires, d'où, après avoir dit la Messe, on leur pouvait très-commodément porter les deux espèces du sacrement : secondement, des exemples de saints, presque tous avertis d'en haut de leur mort prochaine, qui avaient par conséquent tout le loisir qu'ils souhaitaient, non-seulemement d'entendre la Messe et d'y communier, mais encore de la dire ; et enfin de gens qui, accoutumés à la pénitence et à vaincre toutes les faiblesses du corps, dans la plus grande extrémité, se traînaient, comme ils pouvaient, à l'église et aux autels, pour y offrir et y recevoir la Victime sainte. Quand on produirait je ne dis pas vingt ou trente, mais soixante et cent exemples de cette sorte, il nous resterait encore tous ceux du simple peuple, tous ceux dont on n'écrit pas la vie, tous ceux qui étaient surpris par la violence du mal, tous ceux qui n'avaient pas le courage ou la force d'aller recevoir les mystères à l'église ou à la Messe, ou qui n'avaient pas toujours la commodité ou le temps de la faire dire chez eux. En voilà plus qu'il n'en faut pour laisser en son entier la nécessité de la réserve, et la communion ordinaire des malades sous une espèce ; et c'est aussi la seule chose que j'ai assurée.

Mais afin que ces messieurs, ou ceux qu'ils auront persuadés par leurs discours, puissent aisément se désabuser, repassons un peu sur les exemples, rapportés par nos adversaires, de la communion des malades. L'anonyme trouve le premier et le plus ancien de ces exemples chez saint Justin, qui dit expressément, « qu'on portait le pain et le vin de l'Eucharistie aux absents et aux malades (708). » Il y ajoute les malades de son crû, et saint Justin ne parle que des absents. Mais enfin, quand on lui avouera que saint Justin a voulu comprendre les malades mêmes sous le nom commun d'absents, M. de la Roque lui répondra (709) : « Je ne me suis pas servi du témoignage de saint Justin martyr, qui dit qu'on portait l'Eucharistie aux absents, et qu'on leur portait les deux symboles ; parce que cela se faisait incontinent après la communion des fidèles dans l'assemblée de l'église, ce qui ne regarde pas, à mon avis, la garde du sacrement dont nous traitons. »

Mais ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est que l'anonyme lui-même, qui nous objecte saint Justin, demeure d'accord que, si « on portait de son temps la sainte Eucharistie, ce n'était que par occasion, et dans la communion des fidèles, comme il paraît par son témoignage (710). »

Il est donc clair, de l'aveu de mes adversaires, que le passage de saint Justin ne prouve la communion sous les deux espèces que dans le temps de l'assemblée des fidèles et de la célébration du sacrifice. L'exemple de saint Exupère, ou de saint Spire, évêque de Toulouse, qui est aussi allégué par l'anonyme (711), ne prouve pas davantage. M. de la Roque déclare qu'il ne veut pas s'en servir ; parce qu'encore que saint Jérôme ait écrit qu'il portait *le corps de Notre-Seigneur dans un panier d'osier*, *et le sang dans un verre*, il ne dit pas, poursuit le ministre, *si c'était pour les malades* (712). Il omet la bonne raison pour laquelle ce passage lui est inutile : c'est que saint Jérôme ne parle pas de ce que *gardait* ce saint évêque, mais de ce qu'il *portait* aux malades ; car je ne vois nulle difficulté que ce ne fût à eux ; de sorte que ce passage ne fait pas plus contre nous que celui de saint Justin ; puisque nous cherchons ici, non ce qu'on pouvait porter aux malades, et ce

(704) *Tr. de la communion.*
(705) *Ibid.*
(706) Sug., *Vit. Lud.*
(707) *Spicileg.*, t. VI, p. 695.
(708) Anon., p. 117 ; Just. Apol., I, n. 67, p. 83 et seq.
(709) La Roq., p. 170.
(710) Anon., p. 155.
(711) P. 129, 154.
(712) La Roq., p. 68 ; Hier., epist. 4, nunc 95, *ad Rust.*

qu'en effet on leur portait souvent; mais ce qu'on gardait, ce qu'on réservait pour eux, quand on n'avait pas le loisir de leur célébrer le saint sacrifice.

Mais de peur que ces messieurs ne me disent que cette coutume de dire la Messe dans la chambre des malades, ou de la dire dans l'église pour eux, n'est pas si ancienne, ils la trouveront dans le pieux et grave récit que fait Uranius, prêtre de l'église de Nole, de la mort de saint Paulin, son évêque : « Comme il fut prêt, » dit-il (713), « à s'en aller à Dieu, il voulut qu'on célébrât devant son lit les sacrés mystères; et lui-même, avec les autres évêques, il recommanda son âme à Notre-Seigneur en offrant le sacrifice. » Il mourut un an après son grand et intime ami saint Augustin, en l'an 431 de Notre-Seigneur. Sans doute on le peut compter parmi ceux qui ont communié sous les deux espèces; mais ce fut après avoir célébré la Messe dans sa chambre et devant son lit, un peu avant sa mort bienheureuse; et cet exemple, du commencement du v<sup>e</sup> siècle, est de même âge que saint Exupère.

Nous avons dans le même siècle, en l'an 460 de Notre-Seigneur, un exemple remarqué par nos adversaires. C'est celui de saint Valentin, évêque de Padoue, dont l'historien rapporte (714) qu'avant de rendre l'esprit, *il prit de ses propres mains le sacrement du corps et du sang du Seigneur.* On a tout sujet de croire que prendre les deux espèces de ses propres mains, c'est les prendre après les avoir consacrées. C'est ainsi que nous lisons dans la Vie de saint Valère, évêque de Trèves, qu'*il entra dans son oratoire, où il reçut le viatique, qu'il avait lui-même consacré* (715); et encore plus expressément dans la Vie de saint Corbinien, évêque de Frisingue, qu'*il offrit le sacrifice à Dieu, et qu'il reçut le viatique de ses propres mains* (716).

Le nombre est infini de ceux qui ont communié de cette sorte; et il est clair, du propre aveu de M. de la Roque, que ces exemples ne font rien pour la réserve. C'est pourquoi, pour paraître conclure quelque chose, ces messieurs ont dissimulé, avec une affectation manifeste, la circonstance de la Messe, dans tous les exemples où elle se trouve. M. de la Roque (717) a tiré des *Dialogues* du Pape saint Grégoire, l'exemple de saint Cassius, évêque de Parme, qui vivait environ l'an 530, et qui, au rapport de saint Grégoire (718), *après qu'il eut reçu les mystères de la sacrée communion, mourut.* S'il n'y avait que ces paroles, que cite M. de la Roque, la preuve serait très-faible pour la réception des deux symboles. Mais il omet ce que dit ce grand Pape, que saint Cassius « avait accoutumé d'offrir tous les jours à Dieu le saint sacrifice : qu'un prêtre l'avertit, de la part de Dieu, qu'il mourrait le jour des apôtres saint Pierre et saint Paul : et qu'en effet, sept ans après, ayant achevé la solennité de la Messe, et reçu les mystères de la communion sacrée, il rendit l'esprit. » J'avoue donc qu'il communia sous les deux espèces, mais à la Messe qu'il venait de célébrer; et M. de la Roque n'en dit mot, parce qu'il eût vu d'abord que cet exemple, selon lui-même, ne servait de rien à la réserve dont il s'agit.

C'est pour la même raison, qu'en rapportant avec soin (719) que saint Ansbert, évêque de Rouen, en l'an 695 de Notre-Seigneur, *se munit*, avant sa mort, *de la perception du corps et du sang du Seigneur;* il omet que ce fut *après avoir convoqué ses frères, et s'être fait célébrer les solennités de la messe* (720).

Il dit bien aussi que sainte Gertrude, qui mourut dans le même siècle, étant avertie de sa mort prochaine, *reçut le très-sacré viatique du corps et du sang de Jésus Christ;* mais il oublie que la veille de sa mort le serviteur de Dieu Ulstan, averti de la part de Dieu, lui avait fait dire qu'*elle mourrait le lendemain durant les solennités de la Messe* (721); ce qui arriva, en effet, comme le serviteur de Dieu l'avait prédit.

M. de la Roque use encore de cette mauvaise finesse dans ce qu'il rapporte d'un jeune Saxon (722), dont le Vénérable Bède rapporte l'histoire. Frappé d'une maladie contagieuse, il fut, dit-il, « averti par les apôtres saint Pierre et saint Paul, qu'il ne mourrait pas, que premièrement il n'eût reçu le viatique du corps et du sang du Seigneur. » Voilà ce que produit M. de la Roque; mais il oublie que, dans l'apparition des apôtres, Bède rapporte expressément qu'ils dirent à ce jeune homme : « Mon fils, ce ne sera pas aujourd'hui que nous vous conduirons au ciel; mais vous devez attendre qu'on ait célébré la Messe, et qu'ayant reçu le viatique du corps et du sang de Notre-Seigneur, vous soyez élevé aux joies éternelles. » Sur le rapport que fit ce jeune homme d'une vision si merveilleuse, le prêtre « fit dire la Messe, fit communier tout le monde, et envoya au malade une particule du sacrifice de l'oblation de Notre-Seigneur. » Je veux que M. de la Roque ait bien prouvé qu'on lui envoya le corps et le sang, ce que j'aurai lieu de lui contester ailleurs; mais il ne devait pas avoir oublié que ce fut après le sacrifice, et que cet exemple ne fait rien pour la réserve.

Il rapporte (723), au XII<sup>e</sup> siècle, l'exemple de Hervé, abbé de Bourgueil, dont on écrit, qu'avant que de mourir, « il reçut les sacrés mystères du corps et du sang du Seigneur,

(713) SUR., Jun. 22.
(714) *Ibid.*, Jan. 29; LA ROQ., p. 68; Anon., p. 150.
(715) SUR., 29 Jan.
(716) *Ibid.*, 3 Sept.
(717) LA ROQ., p. 68.
(718) *Dial.*, lib. IV, c. 56; hom. 37 *in Ev.; Patr.*, t. LXXVII edit. Migne.

(719) LA ROQ., p. 71.
(720) SUR., 9 Febr.
(721) *Act. SS. Ben.*, t. II, ann. 658, p. 467; SUR., 17 Mart.
(722) LA ROQ., p. 72.
(723) *Ibid.*, p. 76.

pour servir de protection à son âme, qui était sur le point de sortir du corps (724). » Mais il ne devait pas avoir omis ce qui est porté dans le même lieu d'où il a tiré ce passage, qu'après avoir reçu l'extrême-onction, « il reconnut qu'il ne fallait pas que Notre-Seigneur vînt à lui, mais plutôt que c'était à lui d'aller trouver Notre-Seigneur; qu'il voulut aller à l'église, où il entendit la messe, et reçut très-dévotement le corps et le sang de Notre-Seigneur. »

L'anonyme n'est pas moins soigneux à nous cacher la circonstance essentielle de la Messe célébrée (725), et dans la Vie de saint Ansbert, et dans celle de sainte Gertrude, et dans l'histoire du jeune Saxon. Voilà les exemples qui lui sont communs avec M. de la Roque, mais ce ne sont pas les seuls endroits où il tombe dans la faute que je lui reproche. Il remarque, à la vérité, que saint Robert, évêque de Worms, mourut l'an 623 de Notre-Seigneur, s'étant *muni du saint viatique du corps et du sang de Jésus-Christ;* mais il dissimule *que ce fut après avoir célébré les solennités de la Messe*, comme il est expressément marqué dans sa Vie (726). C'est ainsi que cet auteur rapporte les choses.

Je ne veux pas lui reprocher qu'il fait communier Charlemagne sous les deux espèces, et qu'Eginard, qu'il produit, n'en dit rien dans ses *Annales*, ni dans la Vie de ce prince; mais seulement en général, qu'*au septième jour de sa maladie, il reçut la communion sacrée* (727). Je lui pardonne encore de citer Tegan pour la communion de Louis le Débonnaire, dont cet auteur ne dit pas un mot, et de l'avoir confondu avec l'auteur inconnu de la *Vie et des actions de Louis;* et sur ce que ce dernier auteur dit que ce prince *reçut, selon la coutume, la communion sacrée*, je veux encore qu'il soit permis à mon adversaire d'y ajouter cette glose : *c'est-à-dire, comme avait fait Charlemagne, sous l'une et sous l'autre espèce.* Que tout cela, dis-je, lui soit permis : mais il ne devait pas omettre ce qu'avait dit son auteur : que cet empereur ayant passé une très-mauvaise nuit, le *lendemain, qui était le dimanche, il fit préparer le ministère de l'autel*, c'est-à-dire tout ce qui servait au saint sacrifice, *et qu'il fit célébrer les solennités de la Messe par Drogon, des mains duquel il reçut, selon la coutume, la communion sacrée* (728); de sorte qu'il n'importe plus à la question que nous traitons, que ce fût sous une ou sous deux espèces.

J'avoue donc que c'était la coutume de donner le saint viatique aux rois, pour ne point ici parler des autres, après avoir dit la messe, ou dans leur chapelle, ou en leur présence. Nous avons vu tout à l'heure comment on le donna à Louis le Gros : nous voyons ici comment on le donne à Louis le Débonnaire, et je ne doute nullement qu'on ne l'eût donné de même à Charlemagne; puisqu'on voit, par Eginard, qu'il le reçut le matin, à une heure où l'on pouvait bien dire la messe; mais tout cela, ni de semblables communions, ou des princes, ou des autres Chrétiens, ne font rien ni à notre sujet ni à la question de la réserve.

Nos frères me permettront donc de leur rapporter ici ce que leurs auteurs leur dissimulent, que les saints évêques, les saints abbés, les saints prêtres, les saints religieux, les saintes vierges, lorsqu'ils avaient à recevoir le saint viatique, prenaient soin, non-seulement de le recevoir après la Messe, mais encore le plus souvent, malgré leur faiblesse, d'aller à l'église, ou pour la dire, ou pour l'entendre. On a déjà vu sept ou huit exemples du v^e, du vi^e, du vii^e et du viii^e siècle. En voici d'autres. Dès le iv^e siècle, et environ l'an 390, saint Maurice, évêque d'Angers, célèbre par ses miracles, âgé de quatre-vingt-dix ans, et dans la trentième année de son épiscopat, un dimanche, sentant approcher sa dernière heure, *après avoir achevé, selon sa coutume, l'Office de la sainte solennité, rendit l'esprit* (729).

On voit, au v^e siècle, le saint abbé Winwaloeus, à qui un ange vint déclarer le jour de sa mort (730). A cette heureuse nouvelle, après avoir assemblé ses frères pour se recommander à leurs prières, à la troisième heure du jour, c'est-à-dire à l'heure de tierce, vers les neuf heures du matin, « il offrit le céleste sacrifice, et, après avoir donné le baiser de paix à ses frères, et s'être repu de l'Agneau de Dieu, il expira à l'autel. »

Vers la fin du vi^e siècle, outre l'exemple déjà rapporté de saint Cassius, nous avons la Vie de saint Colomb, abbé de Hi, en Angleterre, où il est écrit que, sachant le jour de sa mort, *il entra dans l'église pour y célébrer la Messe de la nuit de Notre-Seigneur* (731); c'était celle de la Nativité, et cela marque la coutume qu'avaient les saints, lorsqu'ils sentaient approcher la dernière heure.

On voit au vii^e siècle saint Swibert, évêque de Verde, qui, averti du jour de sa mort, *se fit célébrer la sacrée solennité de la Messe* (732).

On voit au viii^e siècle saint Ludger, évêque de Munster, *à un dimanche qui précéda la nuit de sa mort*, non-seulement entendre la messe, qu'un *prêtre chanta*, mais encore *prêcher dans deux églises, comme pour dire adieu à son troupeau, et ensuite, vers les neuf heures du matin, lui-même célébrer pour la dernière fois la solennité de la Messe* (733), assuré qu'il mourrait la nuit prochaine. Au même siècle, Virgile, évêque

(724) *Spicil.*, t. II, p. 517.
(725) Anon., p 150, 151.
(726) Sur., 27 Mart.
(727) Egin., *Vit. Car. Mag.*, *Patrol.* t. CIV, ed. Migne.
(728) *Vit. et act. Lud. Pii, ibid.*

(729) Sur., 10 Sept.
(730) *Ibid.*, 7 Mart.
(731) *Act. SS. Ben.*, t. I, an. 598, p. 365.
(732) Sur., 1 Mart.
(733) *Ibid.*, 24 Mart.

de Salsbourg, averti comme les autres de sa dernière heure, mourut *après avoir célébré le mystère du divin sacrement* (734). Nous avons, au x$^{e}$ siècle, saint Alferius, abbé, *qui, le propre jour de sa mort, dont il avait été averti, célébra la solennité de la Messe* (735); saint Udalric, évêque d'Augsbourg, malade à l'extrémité, *dit deux Messes, selon la coutume, le jour de saint Jean-Baptiste, et mourut quatre jours après, à la vigile des apôtres saint Pierre et saint Paul* (736). Sainte Rotecarde, tante de saint Berruald, évêque de Hildesheim, qui, *avertie de sa mort, la nuit de la nativité de Notre-Seigneur, se fit porter à l'église, où elle entendit la Messe* DOMINUS DIXIT (c'est la Messe de minuit qui commence par ces paroles), où elle reçut *le viatique du corps et du sang de Notre-Seigneur, et mourut à la grand Messe, comme elle l'avait prédit pendant la séquence* (737), c'est ce qu'on appelle la prose; et enfin, saint Geraud, comte d'Aurillac, dont la Vie a été écrite par saint Odon, abbé de Cluny, et où nous lisons que, *prêt à mourir*, il se fit revêtir d'un cilice, et que, pendant qu'on psalmodiait autour de lui, *un prêtre alla promptement célébrer la Messe pour lui envoyer le corps de Notre-Seigneur, qu'il attendait.* On ne parle dans cette occasion, non plus qu'en beaucoup d'autres, que d'une seule espèce, comme nous le remarquerons ailleurs. Il s'agit ici seulement de remarquer le soin qu'on avait d'offrir, autant qu'on pouvait, le saint sacrifice, lorsqu'il fallait donner le viatique aux malades. Mais dans le même x$^{e}$ siècle, n'oublions pas l'admirable saint Dunstan, évêque de Cantorbéry. Ce saint vieillard, averti du jour de sa mort, « célébra la Messe solennelle le jour de l'Ascension : après qu'on eut lu l'Evangile, il prêcha, il retourna à l'autel, où, par une immaculée bénédiction, il changea le pain et le vin au corps et au sang de Notre-Seigneur : à la bénédiction, il prêcha encore de la vérité du corps de Jésus-Christ, de la résurrection, et de la vie éternelle, avec tant de goût, qu'on croyait entendre un citoyen du ciel : après cette seconde prédication, il donna la bénédiction sur le peuple, et retourna prêcher une troisième fois. A cette dernière fois, il déclara qu'il allait mourir : il alla manger la vie à la table du Seigneur : il marqua le lieu de sa sépulture; et, nourri du corps et du sang de Jésus-Christ, il attendit avec joie sur son lit la dernière heure (738). »

Le P. Mabillon nous a donné une Vie plus ancienne de cet incomparable évêque, où les mêmes choses sont racontées. On y ajoute seulement, que « prêt à mourir il fit célébrer devant lui le mystère de la sainte communion, qu'il reçut de la table céleste, les mains étendues (739). »

Vers le milieu du xi$^{e}$ siècle, saint Gontier, solitaire, « entendit la Messe de Sévère, évêque, et se munit de la réception du corps et du sang de Notre-Seigneur (740). »

Au commencement du xii$^{e}$ siècle, saint Anselme, archevêque de Cantorbéry, dans les dernier jours de sa vie, assiste à la Messe, et, de son lit, se fait jeter sur la cendre et sur le cilice (741). Nous avons vu, dans le même temps, Hervé, abbé de Bourgueil, qui va entendre la Messe à l'église, pour y recevoir le corps et le sang de Notre-Seigneur (742). Au même siècle, saint Guillaume, abbé de Roschild, en Danemarck, averti, comme les autres, du jour de sa mort, qui devait être le jeudi saint, « s'approche de l'autel pour y sacrifier, y donne l'Eucharistie à tous ses frères, et meurt, selon la coutume des saints moines, sur la cendre et le cilice, à l'âge de quatre-vingt-dix-huit ans (743). »

Les saintes religieuses pratiquaient la même chose. On a vu, au vii$^{e}$ siècle, l'exemple de sainte Gertrude. Au même siècle, sainte Opportune, vierge et abbesse, « sachant que l'heure approchait qu'elle devait être appelée, fit célébrer les saintes solennités de la Messe pour la recommandation de son âme, prête à partir de cette vie (744) : » elle ordonna à toutes ses sœurs d'y porter leur oblation, *et se fit apporter le corps de Notre-Seigneur.* Enfin, on voit en général que tous ces saints reçoivent le viatique à des heures qui s'accommodent avec la célébration des mystères, où constamment il fallait être à jeun. Ainsi, quand on communia pour viatique saint Cutbert, évêque de Lindisfarne, le Vénérable Bède, qui a écrit sa Vie, et qui lui donna la communion, marque expressément que ce fut *vers le temps accoutumé de la prière de la nuit*, UBI CONSUETUM NOCTURNÆ ORATIONIS TEMPUS ADERAT (745), c'est-à-dire, environ sur les deux heures après minuit. Ainsi est-il dit de saint Leufroy, abbé au viii$^{e}$ siècle, qu'il reçut le viatique *après qu'il eut achevé les matines avec ses frères*, MATUTINORUM SYNAXI CUM FRATRIBUS PERACTA (746). On voit, au vii$^{e}$ siècle, dans la Vie de saint Trudon, prêtre, Père et fondateur du célèbre monastère qui porte son nom, que l'*heure étant arrivée*, FACTA HORA, on lui apporta les *vivifiants mystères* des sacrements (747); ce qui montre qu'on attendait une certaine heure, et ce ne peut être que celle où l'on pouvait célébrer le sacrifice. Il paraît même que l'heure ordinaire de communier les mourants, et de dire la Messe pour eux, était celle qu'on appelait l'heure de prime : *la première heure*

(734) SUR., 27 Novemb.
(735) *Ibid.*, 12 April.
(736) *Ibid.*, 4 Jul., cap. 23.
(737) *Ibid.*, 20 Nov.; *Vit. Berruald. episc. Hildes.*, c. 36, 37.
(738) SUR., 19 Maii.
(739) SÆC. Bened. V, t. VII, p. 687, n. 41.
(740) SUR., 9 Octob.
(741) *Ibid.*, Apr. 11.
(742) *Epist. encyc. mon. Burgeid.*, t. II *Spicil.*, p. 517.
(743) SUR., Apr. 5.
(744) *Ibid.*, 22 April.
(745) *Cuth.*, *Vit.* per BED.; SUR., 20 Mart.
(746) *Ibid.*, 21 Jun.
(747) *Ibid.* 23 Nov.

*du jour*, PRIMA HORA, vers les six heures du matin : par où je ne veux pas dire que le besoin du malade ne fît avancer ou reculer cette heure, mais seulement que c'était l'heure ordinaire. Car, outre qu'on en voit beaucoup qui communient à cette heure, comme saint Meinvert, évêque de Paderborn, au commencement du XIe siècle (748), et sainte Elisabeth, fille d'André, roi de Hongrie, dans le XIIIe (749) ; Paschase Radbert marque expressément, dans la Vie de saint Adelard, abbé de Corbie, que dans sa dernière maladie, *les Matines étant achevées, et tous ses frères étant assemblés, il reçut la communion vers la première heure du jour, selon la coutume* (750). Au lieu donc que l'heure ordinaire de la Messe solennelle était, comme elle est encore, l'heure de Tierce, c'est-à-dire neuf heures du matin ; on avançait le temps de la Messe pour les malades, qui, du moins pour la plupart, communiaient à jeun, comme les autres fidèles. Quoi qu'il en soit, c'était tellement la coutume de recevoir la communion le matin, et au temps qu'on pouvait dire la Messe, que parmi tant de Vies de saints, je n'en vois qu'un seul dont la communion nous soit marquée sur le soir ; c'est saint Arnould, évêque de Soissons, dans le XIe siècle, *qui, le vingt-unième jour de sa maladie, reçut sur le soir, avec beaucoup de dévotion, le corps et le sang de Notre-Seigneur* (751). Mais aussi faut-il remarquer que ce fut la veille de l'Assomption, jour de jeûne, où le sacrifice se célébrait sur le soir ; et apparemment son historien nous marque cette circonstance de la communion de ce saint évêque, pour montrer que dans cette dernière extrémité il ne laissait pas de se conformer aux coutumes de l'Eglise, et même de jeûner avec tous les autres.

On ne s'étonnera pas de cette austérité, quand on verra d'ailleurs presque à toutes les pages des Vies des saints, qu'ils allaient à l'église, qu'ils disaient la Messe, qu'ils assistaient à l'Office, qu'ils le disaient exactement aux heures réglées, qu'ils prêchaient et communiaient leurs frères, qu'ils se faisaient mettre sur la cendre dans les approches de la mort, comme on le pratique encore en beaucoup de saints monastères, et comme il est dit expressément que le fit ce saint évêque de Soissons. Nos ministres ont réformé toutes ces choses, et ne nous permettent qu'à peine ou de les croire ou de les louer. Mais elles n'en sont pas moins véritables, et on n'aura pas de peine à se persuader que des gens qui faisaient durer leur pénitence jusqu'à l'agonie, s'accommodaient aisément à l'heure du sacrifice, pour en recevoir la communion du saint viatique ; d'autant plus, qu'à peine y en a-t-il un seul, de tous ceux que l'on nous produit, dont il ne soit dit qu'il avait prévu et prédit sa mort, soit parce qu'en effet ils avaient été expressément avertis d'en haut, comme il est écrit presque de tous, ou parce que ces saints hommes, toujours préparés à cette heure désirée, regardaient leurs moindres maladies comme un avis ou plutôt un ordre d'un prompt départ. On peut donc croire aisément qu'avertis de cette sorte, ils allaient toujours avec joie au devant de l'Epoux, et s'accommodaient aux heures de l'Eglise et du sacrifice. Mais on le doit croire principalement de saint Omer, qui, même « à l'heure de sa mort, tout faible qu'il était, se fit porter dans l'église mère, où ce bienheureux vieillard reçut les sacrements du corps et du sang, prosterné devant les autels, comme une hostie sainte (752). » On le doit croire de saint Isidore, évêque de Séville, qui, voyant arriver le jour de sa mort, se fit porter à la basilique de *Saint-Vincent, martyr, entre les cancels*, ou si vous voulez le traduire ainsi, *entre les balustres de l'autel, où il reçut la pénitence et le corps et le sang de Notre-Seigneur* (753). On le doit croire de saint Volfeme, évêque de Sens (754). Car un homme dont il est écrit que, dans les approches de la mort, *il adressait à ses frères les paroles d'une sainte exhortation au milieu des solennités de la Messe*, n'aura pas choisi un autre temps *pour se munir du corps et du sang de Notre-Seigneur, dans sa petite demeure auprès de l'église de Saint-Etienne.* On le doit croire de saint Grégoire, évêque d'Utrecht, qui, tout mourant qu'il était, se fit porter à l'oratoire de Saint-Sauveur, *où, après avoir fait sa prière, et avoir reçu le corps et le sang de Notre-Seigneur, il mourut regardant l'autel* (755). Enfin, on le doit croire, et de saint Maur, qui, averti de la mort d'un grand nombre de ses frères qu'il devait suivre de près, et sentant défaillir ses forces, *se fit porter devant l'autel de Saint-Martin, où, prosterné sur le cilice de son lit, il se munit des sacrements vivifiants* (756) ; et, plus que de tous les autres, de son maître saint Benoît, qui, au rapport de saint Grégoire, expressément averti du jour de sa mort, *se fit porter dans l'oratoire pour s'y munir du corps et du sang de Notre-Seigneur* (757). Ce n'est pas que dans son monastère, non plus que dans les autres lieux, on réservât l'Eucharistie sous les deux espèces ; puisque nous venons de voir, dans un endroit de la même Vie, écrite par saint Grégoire, où il s'agissait de réserve, qu'il n'y est parlé que du corps ; mais c'est que ce grand saint et les autres, qui, malgré l'extrémité de leur maladie, allaient chercher Jésus-Christ à ses autels, n'étaient pas moins soigneux de le recevoir dans son sa-

(748) SUR., 5 Jun.
(749) *Ibid.*, 19 Nov.
(750) *Ibid.*, 2 Jan.
(751) *Ibid.*, 15 Aug.
(752) *Ibid.*, 9 Sept.
(753) *Ibid.*, 4 April.
(754) *Ibid.*, 20 Mart.
(755) *Ibid.*, 24 Aug.
(756) *Ibid.*, 15 Jan., c. 45, 46, 47.
(757) GREG., *Dial.*, l. II, c. 37.

crifice, et s'accommodaient aisément à l'heure qu'on le célébrait. Ainsi, dans tous les exemples que l'on nous produit, nous trouvons, ou le saint sacrifice expressément désigné, ou que toutes les circonstances ont un rapport si manifeste avec l'heure et le lieu où on le célébrait, qu'il faut vouloir s'aveugler, pour ne pas voir que les communions dont il s'agit se faisaient à la Messe même, ou incontinent après. Ce n'est donc pas, comme l'anonyme le prétend (758), *une illusion grossière*, de suppléer la circonstance de la Messe dans tous les exemples qu'il allègue de la communion des malades. C'est une suite naturelle des autres exemples, et un résultat nécessaire de toutes les circonstances conférées ensemble; et il est plus clair que le jour que, dans ces exemples tant vantés, il n'y a aucun besoin de recourir à la réserve de l'Eucharistie. Que si l'on nous demande maintenant dans quel cas et pourquoi nous l'admettons, et qu'est-ce qui nous empêche de nous contenter de ce que prétend M. de la Roque (759), que du moins dans les premiers temps on donnait la communion aux malades en consacrant à chaque fois le pain et le vin; c'est ce qu'il faut maintenant examiner.

## CHAPITRE XV.

### *De la réserve.*

Cet examen est facile, ou plutôt la chose est déjà toute décidée. Dans les exemples que nous avons rapportés jusqu'ici, il n'est parlé que de ceux qui avaient prévu le jour de leur mort, ou qui pourvoyaient de bonne heure à leurs besoins spirituels et à la réception des saints sacrements, qui, par conséquent, s'accommodaient à l'heure des mystères, et qui, d'ailleurs, demeuraient dans les lieux où il y avait des églises, et où la célébration des saints sacrements était ordinaire. Quoique ceux-là, si l'on en ramasse les exemples dans tous les siècles, soient en assez grand nombre, il reste encore un nombre incomparablement plus grand de ceux qui, éloignés des églises, ou surpris par la maladie, ne laissaient pas le loisir de célébrer le saint sacrifice, ou avaient besoin de l'Eucharistie à des heures où les lois de l'Eglise ne permettaient pas d'offrir. On leur donnait l'Eucharistie comme aux autres, ainsi que le canon 13 du premier concile de Nicée, et le canon 76 du concile de Carthage, pour ne point parler des autres, en font foi. On ne pouvait donc les communier qu'en réservant l'Eucharistie, surtout dans les cinq ou six premiers siècles, où il est certain qu'on n'offrait pas tous les jours le sacrifice, du moins partout, et où, quand on l'offrait, on ne l'offrait qu'à une certaine heure du matin, qu'on réglait principalement sur la commodité du peuple.

De dire avec M. de la Roque (760), qu'à chaque fois qu'il fallait communier un moribond, on consacrait l'Eucharistie, en présupposant, si l'on veut, que pour abréger la cérémonie dans une nécessité pressante, on retranchait toutes les prières dont on accompagnait la consécration, et qu'on ne laissait que l'essentiel; c'est, premièrement, parler en l'air, puisqu'il n'en allègue aucun exemple, ni rien du tout qui appuie son sentiment; et secondement, c'est parler contre tous les exemples, puisque, dans celui de Sérapion, M de la Roque, qui le cite tant de fois, savait bien qu'à la vérité il est marqué très-distinctement, que le prêtre donna *un peu de l'Eucharistie à un jeune garçon, et qu'il lui ordonna de la tremper*, pour la donner au moribond; mais qu'il n'est pas dit qu'il la consacra. Aussi, dans les canons de Nicée et de Carthage, il est parlé, non de consacrer, mais simplement de donner l'Eucharistie aux malades; de sorte que, d'imaginer ici la consécration, c'est trop abuser de la foi publique.

Que sert donc à nos adversaires de dire que les canons qui ordonnent la communion des malades ne regardent que les pénitents (761)? Quoi qu'il en soit, il fallait donc réserver pour eux l'Eucharistie. Mais enfin, comment peut-on dire qu'on ne portât l'Eucharistie qu'aux pénitents? Saint Ambroise, qui la reçut à la mort, était-il de ce nombre? Pourquoi ceux qui conservaient leur innocence eussent-ils été privés de cette grâce? Mes adversaires me répondent que l'exemple de saint Ambroise est extraordinaire, et que les fidèles qu'on appelait *stantes* ou *communicantes*, c'est-à-dire *communiants* et exempts des crimes qu'on expiait par la pénitence publique, n'avaient pas besoin, ou ne désiraient pas beaucoup qu'on communiât à la mort, puisqu'ils avaient si souvent communié pendant leur vie dans l'assemblée des fidèles. Mais si cette raison eût eu lieu, il n'eût pas fallu leur permettre d'emporter l'Eucharistie, pour la recevoir dans leurs maisons. Cette seule raison devait faire voir à ces messieurs (ce qui est certain d'ailleurs), que les fidèles croyaient qu'on ne pouvait trop souvent communier, pourvu qu'on s'appliquât à s'en rendre digne; et que, si les canons qui parlent de la communion des malades ne regardent que les pénitents, ce n'est pas que les autres fidèles fussent privés de cette grâce à la dernière heure; mais c'est à cause que les pénitents étant exclus des mystères, il fallait un ordre particulier pour les leur donner.

Après cela c'est une pointille indigne de théologiens, de contester la réserve de la communion pour les malades, puisqu'on demeure d'accord de celle qu'on en faisait durant la santé; de sorte que mes adversaires, lorsqu'ils cherchent, après M. de

(758) Anon., p. 159.
(759) *Hist. de l'Euch.*, pag. 178; *Rép*, p. 112,
(760) *Ibid.*; *Rép.*, p. 39, 113.
(761) *Ibid.*, p. 177, 178 et suiv.; *Rép.*, p. 38, 39, 145.

la Roque et les autres ministres, à quel siècle il faut fixer cette coutume de réserver la communion pour les malades (762), et qu'ils tâchent d'en déterminer le commencement au IVe, au Ve, au VIe, au VIIe, au XIe siècle (763), ne font que perdre le temps et amuser le monde.

Car enfin, si nos adversaires ne veulent nous contester que la réserve dans les églises, quoique je pense qu'ils l'aient vue depuis que les Chrétiens eurent la liberté d'en avoir, c'est une chose qui ne fait rien à notre question ; puisque la réserve étant constante, de leur aveu propre, dès les premiers siècles, pour tous les fidèles qui n'étaient pas en pénitence, même durant la santé, à plus forte raison doit-on croire qu'ils communiaient dans la maladie et dans les approches de la mort. Si les fidèles réservaient l'Eucharistie, pourquoi non encore plutôt les évêques et les prêtres, à qui ceux qui pouvaient n'en avoir point emporté, ou à qui il n'en restait plus, la demandaient ? Il n'est donc plus question, ni de révoquer en doute la réserve, ni d'imaginer à chaque fois que l'on communiait une nouvelle consécration. La communion domestique, que personne ne nous conteste, prouve le contraire; et tout ce qu'on pourrait encore demander, c'est à savoir si dans ces derniers moments les fidèles avaient besoin du ministère des prêtres pour recevoir l'Eucharistie, eux qui prenaient tous les jours de leurs propres mains celle qu'ils avaient emportée de l'église. Mais qui ne voit qu'il se pouvait faire que plusieurs, comme je viens de dire, n'en eussent point emporté ou qu'il ne leur en restât plus, et que cependant l'esprit de l'Eglise a toujours été de recevoir, autant qu'on pouvait, les choses saintes de ceux que le Saint-Esprit en avait ordonnés ministres? Or il n'y avait rien de plus aisé dans le soin que prenaient les prêtres de consoler les malades. Mais au reste peut on douter que les fidèles ne prissent d'eux-mêmes l'Eucharistie qu'ils avaient chez eux, si les prêtres leur manquaient par quelque accident? et quelle raison y eût-il eu de les empêcher de faire étant malades ce qu'ils faisaient tous les jours en bonne santé?

Ainsi on ne peut plus disputer, avec la moindre apparence, de la réserve de l'Eucharistie pour les malades; et toute la question qui pourrait rester, serait à savoir si on la réservait sous une espèce ou sous deux. Mais encore, en vérité, ce ne serait pas une question, si l'on bannissait l'esprit de dispute. Peut-on, après les choses que nous avons vues, douter le moins du monde que, dans la communion domestique, la réserve ne se fît sous une seule espèce? Ne voit on pas, plus clair que le jour, que mes adversaires, quelques efforts qu'ils fassent, ont senti qu'ils ne le pouvaient désavouer entièrement; et que M. de la Roque, qui en était convenu de bonne foi dans son *Histoire de l'Eucharistie*, ne le conteste maintenant que parce qu'il ne peut parer autrement le coup mortel que lui porte une coutume si universelle et si ancienne? Cependant, s'ils veulent des preuves qui appartiennent en particulier à la communion des mourants, qu'ont-ils à dire à l'exemple de Sérapion? Souvenons-nous qu'il était moribond; qu'il envoya demander l'Eucharistie par un jeune garçon; que le prêtre, qui était malade, ne put venir. Que fit-il donc? Voici le passage d'Eusèbe, ou plutôt de saint Denis d'Alexandrie (764), comme M. de la Roque le traduit (765) : « Il donna à ce jeune garçon un peu de l'Eucharistie, qu'il lui ordonna de tremper, et de faire couler dans la bouche du vieillard. Le jeune homme étant de retour, le trempa et en même temps le fit couler dans la bouche du malade, qui, l'ayant avalé peu à peu, rendit incontinent l'esprit. » Dieu lui avait fait la grâce de lui conserver la vie, afin qu'il ne mourût pas sans avoir la consolation de communier. C'est un exemple du IIIe siècle de l'Eglise, c'est-à-dire de l'un de ces siècles où nos adversaires confessent que la religion était si pure : c'est un exemple arrivé dans l'Eglise d'Alexandrie, si docte et si bien disciplinée; et loué par son évêque, et encore par un évêque aussi éclairé et aussi saint que saint Denis d'Alexandrie : enfin c'est un exemple rapporté par Eusèbe, comme approuvé de tout le monde, que personne en effet n'a jamais blâmé, que Dieu même, au rapport de saint Denis, a autorisé par un miracle. Je ne m'étonne pas que nos adversaires fassent les derniers efforts pour en éluder la force. Mais que ce qu'ils disent va paraître pitoyable! Ils ne voient point ici de difficulté. Ils trouvent étrange qu'on ne voie pas dans ce passage les deux espèces mêlées (766); et moi je ne comprends pas comment on a pu appliquer ce mélange à ce passage. Relisons encore une fois ce que dit saint Denis. *Le prêtre*, dit-il, *donna au jeune garçon un peu de l'Eucharistie*, c'est-à-dire selon ces messieurs, *un peu des deux espèces* ; poursuivons : *il lui commanda de le tremper*. Quoi? les deux espèces; quoi? même le vin sacré; il le faisait tremper dans une autre liqueur? Achevons : *quand le jeune homme fut de retour, il le trempa*, c'est ce peu de l'Eucharistie que le prêtre lui avait donné, et *il le fit couler dans la bouche du vieillard*. Fut-ce le pain et le vin qu'il trempa? mais on ne trempe que le solide; par conséquent il n'a reçu et il n'a donné que le solide. S'il s'agissait du mélange des deux espèces également données au jeune garçon par le prêtre, il eût fallu parler autrement. Le prêtre eût dû ordonner à ce jeune homme non pas

(762) *Hist. de l'Euch.*, p. 145.
(763) LA ROQ., *Rép.*, p. 96.
(764) EUSEB., *Hist. eccl.*, l. VI, c. 44.
(765) *Hist. de l'Euch.*, p. 179; *Rép.* p. 94.
(766) LA ROQ., *Rép.*, p. 96, 97 et suiv.; ANON., p. 138.

de *tremper* tout ce qu'il lui donnait, mais de le mêler l'un avec l'autre. Il paraît aussi que le jeune homme ne trouva que dans la maison la liqueur où il devait mouiller ce qu'il apportait de chez le prêtre. C'était donc la seule partie solide qu'il en avait apportée, comme M. Smith, quoique protestant, l'a entendu naturellement : et loin que l'on puisse dire, avec M. de la Roque, *qu'il n'avait pas examiné avec assez de soin les paroles de ce témoignage* (767), c'est M. de la Roque lui-même qui en a changé le sens et qui abuse trop visiblement de la foi publique.

Quand je le prie de nous montrer le moindre vestige du mélange des espèces, durant six cents ans dans l'Église grecque ou dans la latine, il n'en peut produire un seul exemple, et il laisse passer sans contredit ce que j'avance dans le *Traité de la communion* (768), que cette distribution des deux espèces mêlées ne paraît qu'au VII$^e$ siècle, dans le concile de Bragne (769), où encore elle ne paraît que pour y être défendue, loin qu'on puisse présupposer que saint Denis d'Alexandrie, loué comme un grand canoniste par saint Basile (770), l'ait approuvée au III$^e$ siècle. Notre ministre se sauve d'un raisonnement si pressant, en distinguant ce qui se fait régulièrement, d'avec ce qui se fait par condescendance et par une espèce de nécessité (771). Mais comme les premiers exemples approuvés qu'il ait ici allégués de cette condescendance, sont d'un concile de Tours, qu'il place lui-même vers la fin du IX$^e$ siècle (772), d'un Rituel de la fin du X$^e$, et du concile de Clermont à la fin du XI$^e$ (773), je ne crois pas qu'on veuille expliquer la pratique du III$^e$ siècle par une qui n'est approuvée au plus tôt que sur la fin du IX$^e$, six ou sept cents ans après, et dont on ne voit aucune mention dans tous les siècles précédents.

Il est vrai que dans un autre lieu de sa *Réponse* (774), il prétend avoir trouvé le mélange des deux espèces dans un saint Prosper (775), quel qu'il soit, auteur du V$^e$ ou VI$^e$ siècle. Mais il se trompe visiblement, car cet auteur parle bien d'une partie du corps de Notre-Seigneur, qu'on donna trempée à une fille qui avait de la peine à avaler ; mais c'est autre chose de mêler les deux espèces, autre chose de tremper le pain sacré dans une liqueur commune, comme on lit à Sérapion, pour en faciliter le passage. Saint Prosper marque le premier, et ne parle nullement de l'autre ; tellement qu'on peut dire sans hésiter, que mille ans durant il ne se trouve nul exemple approuvé des deux symboles mêlés dans la communion.

Que si l'on avait recours à l'Église grecque, on n'y trouverait pas mieux son compte ; puisqu'encore que la communion par le mélange s'y soit universellement introduite, on ne voit pas que ce puisse être avant le IX$^e$ siècle ; et il est constant, par le canon cent-unième du concile de C-P. *in trullo*, c'est-à-dire dans le dôme du palais royal, qu'on n'y songeait seulement pas dans le VII$^e$, puisque chacun y prenait encore le pain avec la main, selon l'ancienne coutume ; de sorte que ce ministre, qui veut que nous admettions le mélange des deux espèces dans la communion de Sérapion, n'en saurait trouver aucun exemple, ni en Orient ni en Occident, ni pour les saints ni pour les malades, que plus de six cents ans après.

Quant à ce qu'il me prie, à son tour, de lui *indiquer quelque exemple de la communion d'un malade avant celui de Sérapion* (776), compte-t-il donc pour si peu de chose que, dans le petit nombre d'écrits que nous avons des trois premiers siècles, il s'y trouve un exemple si authentique, avec l'approbation d'un aussi grand homme que saint Denis d'Alexandrie? Un évêque aussi éclairé, aussi soigneux de la discipline, aura-t-il donné son approbation à une chose inouïe, et sans exemple dans l'Eglise? Mais pourquoi exiger absolument la communion d'un malade sous une espèce, avant ce temps? La communion domestique, que M. de la Roque lui-même, avant cette dernière dispute, avait reconnue de bonne foi sous une espèce, n'est-elle pas suffisante pour établir la tradition de l'Eglise? et s'il faut absolument la communion d'un malade pour soutenir celle de Sérapion, la communion de saint Ambroise, qui est du siècle d'après, n'est-elle pas assez authentique?

## CHAPITRE XVI.

### *De la communion de saint Ambroise mourant.*

Il est vrai qu'on fait ici les derniers efforts pour empêcher les avantages que nous en tirons ; mais pour mettre fin aux disputes, il n'y a qu'à lire ce que son diacre Paulin écrit de sa dernière maladie (777). « Honorat, évêque de Verceil (c'est celui qui l'assista à la mort), s'étant retiré au haut de la maison, il entendit une voix qui lui disait pour la troisième fois : Levez-vous, hâtez-vous, parce qu'il rendra bientôt l'esprit : alors étant descendu, il présenta au saint le corps de Notre-Seigneur ; il le prit, et aussitôt après qu'il l'eut avalé, *quo accepto, ubi glutivit*, il rendit l'esprit, portant avec lui un bon viatique, afin que son âme fortifiée de cette viande, allât jouir de la compagnie des anges. » On ne peut rien voir de plus clair. Saint Honorat, averti d'en haut, porte au saint ce qu'on avait

(767) La Roq., p. 96.
(768) Part. II.
(769) *Concil. Brac.* IV, can. 2, t. VI *Conc. Lab.*, col. 565 et seq.
(770) *Epist. ad Amphil.*, t. III, p. 291.
(771) La Roq., *Rép.*, p. 99, 159.
(772) *Ibid.*, p. 85.
(773) Pag. 85.
(774) Pag. 146.
(775) Prosp., *De dim. temp.*, c. 6, *Patrol.* t. LI, col. 857, edit. Migne.
(776) La Roq., p. 97.
(777) *Vita. S. Ambros.* per Paul. Diac., c. 24,

accoutumé de porter aux malades à cette heure, car c'était dans le milieu de la nuit. Dans cet empressement, car le saint allait mourir, il n'y avait pas assez de temps pour offrir le sacrifice, et c'était le cas de porter ce qu'on avait accoutumé de réserver, c'est-à-dire le corps seul; ce qu'en effet nous avons vu qu'on avait porté à Sérapion. C'est aussi ce corps divin qu'Honorat porta à saint Ambroise. C'est pourquoi l'historien dit distinctement qu'*il présenta au saint le corps de Notre-Seigneur*, *que* le saint le *prit* de la main, comme c'était la coutume; *qu'aussitôt après qu'il l'eut avalé*, QUO GLUTIVIT, terme qui convient naturellement aux choses solides, *il rendit l'esprit*, muni de ce viatique, et fortifié de cette viande, *esca*; de sorte que tout détermine au corps seul. Si saint Ambroise était mort aussitôt après avoir pris le sang, il eût fallu se servir d'un autre tour, et dire qu'à peine eut-il avalé la sainte liqueur il expira; mais non: c'est aussitôt après *qu'il eut englouti le corps*, comme une viande dont on est avide. Que M. de la Roque, que l'auteur de la *IIe Réponse*, à l'exemple de leurs confrères, ramassent, tant qu'il leur plaira, des exemples de la synecdoche et de la partie prise pour le tout. Qui jamais a douté qu'il n'y en eût? Mais c'est l'erreur perpétuelle de ces messieurs, de conclure qu'il y a figure dans un endroit, parce qu'il y en a dans d'autres; ce qui est confondre tout le langage humain. Il faut voir si la figure convient au lieu: si, par exemple la synecdoche peut être placée en cet endroit de l'histoire de saint Ambroise. Ces messieurs le sentent bien; et s'ils parlent encore un peu de la synecdoche (778), c'est pour ne se pas ôter tout à fait cette échappatoire. Mais au fond, ils sentent bien qu'il n'y a rien ici de supprimé: l'action est toute expliquée. On voit distinctement le corps présenté; le corps pris dans la main; le corps avalé; et aussitôt après, la mort. C'est pourquoi M. de la Roque nous dit le premier, avec Calixte, que saint Ambroise, prévenu de la mort, après avoir reçu le corps du Seigneur, n'eut pas le temps de recevoir l'autre symbole: «que le récit de Paulin nous conduit là directement, puisqu'il dit expressément que le malade n'eut pas plutôt reçu le corps du Seigneur, qu'il rendit l'esprit. Il ne pouvait, poursuit-il, mieux faire voir qu'on n'eut pas le temps de lui faire avaler le vin sacré (779).» Et l'auteur de la *IIe Réponse*: «Je veux que saint Ambroise ne reçut que le pain. M. Bossuet eût-il voulu qu'on eût fait avaler le vin sacré à un homme mort; puisque Paulin dit qu'aussitôt qu'il eut avalé le pain, il expira (780)?» Il est donc enfin avéré que saint Ambroise ne communia que sous l'espèce du pain. Mais si l'autre ne lui eût manqué que parce que la mort ne lui laissa pas le temps de la prendre, de bonne foi, l'historien n'aurait-il pas naturellement marqué cette circonstance? N'aurait-il pas dit que la mort suivit de si près la réception du corps qu'il n'y eut pas même de temps pour lui faire prendre le sang qu'on lui avait apporté, selon la coutume, supposé qu'en effet ce fût la coutume? Mais au contraire, il nous représente son saint évêque comme n'ayant plus rien à désirer, après avoir reçu le corps du Sauveur. Saint Honorat est averti par une voix céleste, et trois fois de suite, d'aller vite parce que le saint homme allait expirer. Dieu ne voulait pas qu'il manquât des consolations que les Chrétiens avaient accoutumé de désirer et de recevoir en cet état. Les œuvres dont Dieu se mêle d'une façon si miraculeuse s'accomplissent, et il paraît que saint Ambroise n'attendait que l'effet de ce dernier soin pour aller à Dieu.

L'auteur de la *IIe Réponse* s'en prend à saint Honorat, *qui attendit trop à communier le malade* (781), et qui fut cause, par son retardement, *que saint Ambroise n'eut pas le temps de recevoir le calice*. Il ajoute, qu'il ne doute pas «que Dieu n'eût bien voulu le conserver jusqu'à ce moment-là, afin de lui donner la consolation de mourir dans la communion de son Sauveur; mais que c'était aussi tout ce qu'il pouvait légitimement désirer; et que Dieu dût faire un miracle pour le conserver en vie jusqu'à ce qu'il eût pris le calice, il ne le croit pas.» Que veut-il dire? A la rigueur, saint Ambroise n'avait pas besoin de ce miracle; et quand il serait mort sans communier, sa bonne volonté lui eût servi devant Dieu. Mais puisque Dieu voulait faire un miracle, afin que cette bonne volonté eût son effet, son œuvre ne devait pas demeurer imparfaite. Pourquoi inquiéter ici saint Honorat, dont la mémoire doit être vénérable, pour cela même que saint Ambroise le choisit, parmi tant de saints évêques de la province, pour mourir entre ses bras? Au lieu, dit-on (782), «de veiller et de prier auprès de son malade, et en tous cas de dormir dans une chaise, auprès de son lit, il dort dans une chambre haute. Une voix céleste n'est pas capable de le réveiller, non pas même une seconde fois: il faut qu'elle éclate une troisième pour le tirer du lit, et il attend le dernier moment de la vie d'un malade pour lui donner la communion, au lieu de la lui donner dans le temps qu'il est encore dans son bons sens.» Ne dirait-on pas, à l'entendre, que saint Ambroise avait perdu la connaissance, quand son saint confrère lui apporta la communion? Mais doit-on accuser un homme épuisé par les veilles précédentes, si, pour amasser de nouvelles forces, il va prendre un peu de repos; Dieu même le permettant ainsi, afin de montrer qu'il veille toujours sur ses serviteurs, pendant que ceux qui les gardent, accablés de l'infirmité de la nature, sont

n. 47, tom. II, part. II, col. 12 SUR., 4 April.

(778) LA ROQ., p. 108, 109, Anon., p. 143.

(779) *Ibid.*, p. 110, 111.

(780) Anon., p. 142.

(781) *Ibid.*

(782) Anon., p. 152.

contraints de céder au sommeil? Mais quel excès de chagrin fait dire à cet auteur emporté, que saint Honorat, *paresseux et endormi*, se laisse à peine *tirer de son lit* par une voix divine, et *se fait tirer l'oreille par trois fois* (783)? Si notre auteur est embarrassé dans une difficulté où il ne voit point de sortie, il ne faut pas qu'un saint évêque en porte la peine. Dans les choses extraordinaires, on est surpris d'abord : on ne sait encore ce que c'est. Saint Pierre même, quand l'ange le vient éveiller pour le tirer de prison, en mettant ses habits, en suivant l'ange qui le remenait à sa maison, ne sait s'il veille ou s'il dort encore; et il *s'imagine que ce qu'il voit si réellement n'est qu'un songe.* (*Act.* XII, 9.) Qu'y a-t-il donc à s'étonner, si le saint évêque de Verceil, étonné d'une voix extraordinaire, ne sait pas d'abord ce que c'est, et si Dieu le permet ainsi, pour ensuite se faire sentir d'une manière plus vive et plus puissante? Mais puisque Dieu s'en mêle si visiblement, tout s'accomplira dans le temps. Le monde aura un exemple d'une Providence qui sait donner à ceux qu'elle honore d'un regard particulier, tout ce que leur piété leur fait désirer.

Faisons ici un peu de réflexion sur les deux exemples que nous venons de voir (je veux dire sur celui de Sérapion et sur celui de saint Ambroise), et comparons-les avec les autres que nous avons considérés dans les chapitres précédents. Souvenons-nous du passage de saint Justin, et des messes que l'on disait exprès, quand on le pouvait, pour communier les malades; et que les malades disaient eux-mêmes, s'ils étaient prêtres, comme le fit saint Paulin, évêque de Nole, dans l'âge même de saint Ambroise. Nous avons vu, dans saint Justin, l'Eucharistie portée aux absents, sous les deux espèces; mais nous avons vu aussi que c'était en sortant du sacrifice. Les deux espèces nous ont paru aussi distinctement marquées dans quarante ou cinquante exemples de communions de malades; mais il ne nous a pas paru moins clairement que c'était à l'heure de la Messe qu'on les distribuait ainsi. C'en est assez pour nous convaincre que, lorsqu'on les trouvait distribuées toutes deux, c'était aussi la coutume de les exprimer l'une et l'autre. Si donc il n'en est parlé, ni dans la communion de Sérapion, ni dans celle de saint Ambroise; et si nous voyons clairement, au contraire, qu'ils n'ont reçu que le corps, c'est que les circonstances étaient différentes; c'est que Sérapion et saint Ambroise furent pressés de la maladie, dans un temps où l'on ne pouvait offrir le sacrifice au milieu de la nuit, comme Eusèbe le dit distinctement de Sérapion, et le diacre Paulin de saint Ambroise; et ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que les choses étaient dans une extrémité où il n'y avait pas un moment à perdre, où l'on n'avait pas le temps d'offrir ni de consacrer, où constamment on ne le fit pas, où par conséquent on ne put donner que l'Eucharistie réservée. C'est alors qu'on ne voit paraître que le corps seul; et l'on ne veut pas que nous voyions, dans ces deux exemples, la coutume dont il s'agit!

On a beau dire que nous ne citons que deux exemples. Car, pour ne point encore parler de tous les canons, de toutes les observances, et enfin de tous les passages dont ces deux exemples sont soutenus; ces deux exemples, sans aller plus loin, nous sont donnés comme n'ayant rien que de très-commun et de très-reçu dans l'Eglise. Saint Denis d'Alexandrie, homme très-versé dans les canons, raconte celui de Sérapion comme une chose ordinaire, dans une lettre qu'il écrit à un grand évêque de son temps, sans qu'il paraisse en effet que ni cet évêque, ni Eusèbe de Césarée, qui a transcrit cette lettre dans son *Histoire*, ni enfin qui que ce soit, y ait rien remarqué d'extraordinaire. Quant à l'autre exemple, Honorat, un saint évêque, averti de Dieu, donne l'Eucharistie en cette forme : saint Ambroise, un si grand homme et si régulier, la reçoit. Ni l'Eglise de Milan ni les autres Eglises du monde ne s'en étonnent. Le diacre Paulin, témoin oculaire, en écrit l'histoire à saint Augustin dans la Vie qu'il lui dédie, sans crainte d'être repris. Plus on combat ces exemples, sans en pouvoir renverser l'autorité, plus on montre qu'on en est pressé au dernier point; et l'on voit qu'il n'y a rien de plus accablant que ce qui fait employer, pour s'en dégager, tant de faibles et impuissantes machines.

Au reste, j'ai rapporté le passage du diacre Paulin comme il est dans les manuscrits, comme il se trouve dans les éditions les plus exactes de saint Ambroise, et ent e autres dans celle d'Erasme, dans Surius, dans Monbritius, le plus correct des collecteurs de Vies, et qui étant Milanais, a pu voir des exemplaires plus fidèles de la Vie de saint Ambroise; et comme les Bénédictins, dont les travaux et l'exactitude sont loués dans toute l'Europe (car je m'en suis informé), se préparent à nous le donner dans la nouvelle édition, qu'ils achèvent, de saint Ambroise : ce que je suis bien aise de remarquer, parce qu'encore que le changement qu'on voit dans les éditions moins soignées n'ait rien de fort considérable, ni qui donne atteinte à ma preuve, il m'importe que le lecteur voie le soin que je prends, dans les moindres choses, de lui donner tout bien digéré, et poussé jusqu'au dernier éclaircissement. Il ne faut pas plaindre ses peines, quand il s'agit de soulager des infirmes, et de combattre des chicaneurs. C'est pourquoi je ne veux rien oublier, dussé-je en devenir ennuyeux; et comme je prévois que nos adversaires en reviendront toujours à leur synecdoche, il faut une bonne fois la renverser jusqu'au fondement.

(783) Anon., p. 142.

## CHAPITRE XVII.

*Les ministres abusent de la synecdoche. — Deux raisons d'exclure cette figure des passages où le corps de Notre-Seigneur est nommé seul, et en particulier dans ceux où il s'agit de la communion des mourants.*

Lorsque je trouve le corps de Notre-Seigneur nommé seul en tant de rencontres, et en particulier lorsqu'il s'agit de la communion des mourants, outre les raisons particulières qu'on tire de chaque passage, deux raisons générales me persuadent qu'il faut entendre à la lettre le corps seul, et non pas le corps et le sang, par la figure qui exprime le tout par la partie.

La première raison que j'en ai, c'est qu'on ne se sert de cette figure que lorsque ces deux parties sont inséparables, et ne vont jamais l'une sans l'autre. Ainsi, dans le langage figuré, on prend la bouche pour tout le visage, *ora ;* le seuil de la porte, ou la porte même, ou le toit, pour toute la maison, *tectum, limina ;* la poupe pour tout le vaisseau, et ainsi du reste. Et la raison en est évidente : parce que ces choses étant, comme je viens de le dire, inséparables, et ne paraissant jamais qu'ensemble, l'une ramène nécessairement l'idée de l'autre. C'est pourquoi, dans le langage abrégé, qui est la source de la plupart des figures, et particulièrement de celle-ci, en nommant une des parties, par exemple, la plus importante ou la plus apparente, et celle qui se montre la première, on fait nécessairement entendre l'autre. Afin donc qu'on pût user de cette figure dans l'occasion présente, il faudrait qu'il fût véritable qu'on ne prît jamais le corps sans le sang, ni l'une des espèces sans l'autre. Or, loin que cela soit véritable, le contraire est très-certain ; et la seule communion domestique en est un exemple si convaincant, que M. de la Roque en est naturellement demeuré d'accord dans son *Histoire de l'Eucharistie*, et que mon autre adversaire, qui s'est efforcé de le nier, n'a osé pousser la négative jusqu'à la communion des solitaires. Mais sans avoir égard à leurs sentiments, que l'envie seule de disputer a fait naître, un homme de bon sens et de bonne foi n'a qu'à lire les choses sans prévention, pour être entièrement convaincu que la communion domestique s'est faite sous une espèce : ce qui étant établi, loin qu'on puisse dire que la communion se fît toujours nécessairement sous les deux symboles, il paraît au contraire, du moins dans les premiers siècles, qu'elle était plus ordinaire sous un seul que sous les deux ; puisque, durant les persécutions, la communion domestique, qui se faisait tous les jours, était sans comparaison plus fréquente que la communion dans les assemblées, que la persécution rendait plus difficiles et plus rares.

Ainsi, quand je verrai dans les Pères que l'on offre, que l'on consacre, que l'on fait le corps de Notre-Seigneur, sans parler du sang, j'entendrai nécessairement, par la figure synecdoche, l'un des symboles exprimé par l'autre ; parce qu'on ne vit jamais aucune occasion ni aucun exemple où l'on ait offert et consacré le sacrement sans en offrir et consacrer les deux parties ; et que, selon toute la tradition, c'est précisément dans les deux espèces que consiste le sacrifice. Mais comme il n'en est pas de même de la communion, et que, dès les premiers siècles, il s'en faisait tous les jours, et des milliers, sous une espèce, il paraît qu'en cette occasion l'une des espèces ne ramène pas l'idée de l'autre ; et par conséquent, que la figure dont il s'agit n'y convient pas ; et je prie qu'on remarque bien ce principe, parce qu'il en naîtra bientôt de merveilleuses conséquences, et un entier éclaircissement de la vérité.

Ma seconde raison est tirée de ce que, dès l'origine du christianisme, je trouve perpétuellement et constamment la partie solide du sacrement, nommée seule sous le nom de pain, ou de corps, ou d'autres termes équivalents dans un certain cas déterminé, qui est le cas de la réserve, et en particulier de celle qu'il fallait faire nécessairement pour les malades pour qui le temps ne permettait pas qu'on offrît le sacrifice, ni qu'on en attendît l'heure. Car c'est ce qui fait paraître que l'expression que l'on fait dans le discours de cette partie solide du sacrement ne vient pas d'une figure arbitraire, mais d'un usage réglé, qui était né d'une difficulté particulière ; c'est-à-dire, de celle qu'on trouvait à garder longtemps l'autre espèce ; difficulté si véritable, qu'il a fallu enfin en convenir, comme je l'ai déjà marqué. Car l'anonyme, qui paraît le plus difficile sur ce sujet, ne laisse pas d'avouer (ce qui est aussi trop visible pour être nié), *que le pain se pouvoit mieux et plus longtemps conserver que le vin* (784) ; ce qui l'oblige aussi à rejeter *sur une espèce de nécessité* la coutume de ne prendre que le pain sacré dans les communions domestiques, du moins *en plusieurs rencontres ;* parce que *les deux espèces ne se pouvaient ni si bien ni si aisément garder* (785). Il ne s'agit donc pas de chercher ici une nécessité absolue, et il suffit qu'il y ait une *espèce de nécessité :* il ne s'agit pas non plus de savoir si, absolument parlant, on peut garder le vin : c'est assez qu'on ne le peut garder, *ni si longtemps, ni si bien, ni si aisément*. L'Eglise, qui voulait rendre la communion facile à ses enfants, se contente *de cette espèce de nécessité ;* et si elle s'en contentait, pour accorder la réserve de l'Eucharistie sous une espèce à ceux qui se portaient bien, à plus forte raison doit-on croire qu'elle s'en sera contentée pour faciliter la communion des malades, qui, dans de plus grands besoins, avaient moins de commodité de s'ajuster aux heures du sacrifice.

(784) Anon., p. 169.

(785) Pag. 215.

Ce n'est donc qu'à ce besoin qu'il faut attribuer la différence qu'on trouve entre la communion de tant de mourants, et celle de Sérapion et de saint Ambroise. Ce n'est point par une bizarrerie du style, ni par l'usage arbitraire d'une figure, qu'on trouve les deux espèces exprimées dans les communions des premiers; au lieu qu'on n'en trouve qu'une seule dans la communion des autres. C'est, comme je l'ai déjà dit, que les uns ayant communié, sans être surpris ni pressés, à l'heure du sacrifice, on leur a pu donner naturellement ce qu'on y venait de consacrer; et qu'au contraire, les autres, pressés de communier au milieu de la nuit, sans qu'on eût un moment à attendre, on ne leur a pu donner que la partie du sacrement qu'une espèce de nécessité obligeait à réserver seule, c'est-à-dire, le pain sacré. Ce n'est point par hasard ni par négligence, ni pour abréger le discours, que dans ces communions on n'a fait mention que du pain; au contraire, c'est avec dessein, et pour exprimer ce qui se faisait ordinairement dans l'Eglise.

## CHAPITRE XVIII.

*Examen des endroits où il est parlé de la réserve.*

Ce raisonnement paraîtra d'autant plus fort, qu'en examinant toute la suite où il est parlé de la réserve, nous n'y voyons partout que le pain sacré. Cette recherche se peut faire, ou selon les vrais principes, ou selon les suppositions de nos adversaires. Selon les vrais principes, la réserve est aussi ancienne que l'Eglise. La communion domestique, que personne ne révoque en doute, rend cette vérité incontestable : et nous avons remarqué qu'après une réserve si universelle pour ceux qui se portaient bien, c'est trop abuser le monde, que de vouloir chicaner sur celle qu'on faisait pour les malades. Il est pourtant véritable que nos adversaires ont porté leur chicane jusque-là. Quoique la communion de Sérapion et de saint Ambroise, où la réserve est si manifeste, nous soient montrées comme des choses usitées, et auxquelles tout le monde était accoutumé, ces messieurs les veulent faire passer pour extraordinaires. Il est vrai qu'ils n'ont pu nier que les canons de Nicée et de Carthage n'ordonnassent la communion pour les malades, comme une chose ordinaire ; mais plutôt que d'admettre la réserve, M. de la Roque a prétendu, malgré toute l'antiquité, qu'autant de fois qu'on donnait l'Eucharistie aux malades, on la consacrait dans leur maison ; et enfin, après avoir parcouru tous les siècles l'un après l'autre, pour chercher le commencement de la réserve pour les malades, il ne trouve de point où la fixer, que *peut-être à la fin du* VII*e siècle* (786).

Nous avons déjà montré qu'une telle prétention est une illusion manifeste, et la suite découvrira davantage combien ce ministre abuse le monde par une recherche apparente de l'antiquité. Mais afin que la vérité paraisse en toute manière et en toute supposition, on suppose avec lui que la réserve, qu'il a voulu nous contester dans les premiers siècles, a commencé à la fin du septième. Si je prouve que dans ces temps, et dans les suivants, on ne la trouve que sous la seule espèce du pain, ce sera une conviction que le vrai esprit de l'Eglise était de la faire de cette sorte; et cette preuve, jointe à celle qu'on tire de la communion domestique, et de celle de Sérapion et de saint Ambroise, où l'on ne voit pareillement que le pain sacré, achèvera la démonstration de la pratique de tous les siècles, et fera voir la chaîne entière de la tradition. Or la chose me sera facile, en suivant M. de la Roque dans la recherche qu'il a faite de cette matière.

Il dit donc que ce qu'il n'a pu trouver dans les six premiers siècles, *nous le trouverons infailliblement dans les suivants* (787) ; et qu'en effet, vers la fin du VII*e* siècle, il lui paraît *quelques acheminements à la réserve de l'Eucharistie, quoiqu'il n'y ait rien de formel ni de positif pour les malades.* Il en allègue deux exemples, l'un dans l'institution de l'office des présanctifiés, qu'il attribue faussement, comme nous verrons ailleurs, au concile tenu à C-P. *in trullo*, dans le dôme du palais impérial, en 692 ; l'autre en l'an 693, dans le concile XVI de Tolède (788).

Notre auteur remet à parler de l'office des présanctifiés, à un lieu plus propre (789), où nous en traiterons aussi avec lui. Pour le concile de Tolède, le ministre avoue qu'il y est réglé que le pain sacré sera d'une moyenne grandeur, « afin que ce qui en restera puisse être gardé plus facilement, sans qu'il y soit fait aucun tort, *absque aliqua injuria*, en quelque petit endroit, ou dans quelque sachet moyen. » Voilà comment ce ministre traduit le mot *modico loculo*, qui se trouve dans le canon ; et il omet ce qu'on y trouve aussi, *absque aliqua injuria*, ce qui est mis pour exclure toute négligence et toute irrévérence.

Ce ministre remarque qu'il n'est point dit dans ce canon à quelle fin on gardait ces restes sacrés, et qu'on n'y parle non plus ni de boîte, ni d'autre vaisseau destiné à le garder. Je ne sais s'il ne voudrait pas insinuer qu'on ne faisait pas grand cas de ces restes du pain consacré, puisqu'on les mettait *dans un sachet* ou *dans un petit endroit.* Mais pour ce qui est du petit endroit, il pouvait être très-orné; et l'on ne peut douter qu'il ne fût très-propre ; puisque le concile explique si bien que le corps de Notre-Seigneur y doit être gardé *sans irrévérence*, ABSQUE INJURIA. Pour les sachets, ils sont employés, dans l'Ordre romain, à rom-

(786) LA ROQ., p. 64.
(787) *Ibid.*, p. 61.
(788) *Conc. Tolet.* XVI, can. 6; *Vid.* LABB., t. VI *Conc.*, col. 1340.
(789) LA ROQ., p. 62, 63.

pre dedans l'oblation sainte, ou le pain sacré qu'on allait distribuer au peuple. On empêchait, par ce moyen, les particules de tomber à terre ; et puisque c'était par respect qu'on se servait de ces sachets, on voit bien qu'on les faisait dignes d'un si saint usage. Enfin, de quelque manière qu'on veuille traduire le mot *loculus*, soit un sachet, soit une bourse, ou quelque autre réceptacle que ce soit, on ne peut douter qu'on n'y désirât toute la bienséance requise.

Que si le concile n'exprime pas à quel usage devaient servir ces restes si soigneusement conservés, ce ministre devait entendre que c'est qu'il n'y avait là rien de nouveau, et qu'on savait dans l'Eglise à quoi il fallait employer l'Eucharistie réservée. Ainsi, loin de s'imaginer que c'était là un commencement ou quelque acheminement vers la réserve, il devait juger au contraire que c'en était une suite. Et en effet, le concile ne se propose pas ici d'ordonner quelque chose de nouveau touchant l'usage des oblations moyennes, mais de faire observer l'ancienne coutume de l'Eglise, *sicut ecclesiastica retentat consuetudo*. Il fallait juger de même de la réserve, et ne se pas imaginer des nouveautés, comme notre ministre fait, sans fondement. Au surplus, il est aisé de juger, sans faire de grandes recherches, que ces restes étaient gardés pour les malades. La coutume de les communier était si constante, qu'on ne peut en imaginer un usage plus naturel. M. de la Roque ne s'y oppose pas ; et puisqu'il consent lui-même à mettre la réserve de l'Eucharistie pour les malades *vers la fin du* VII*e siècle*, il nous indique tacitement le canon de ce concile de Tolède, tenu à l'extrémité du même siècle, en 693.

Que si c'est par là que commence, selon M. de la Roque, la réserve pour les malades, on ne peut assez remarquer qu'on ne réserve que le pain seul. D'où vient cela, je vous prie, si ce n'est de l'ancien esprit de l'Eglise, qui de tout temps n'avait réservé que le pain sacré ? C'est ce pain que l'on reçoit dans la communion domestique : c'est ce pain que Sérapion et saint Ambroise mourants reçoivent des mains de l'Eglise : c'est ce pain qu'on a vu partout, dans la réserve. Ce que font les Pères de Tolède, lorsqu'ils commencent à faire garder, par un soin public, le pain sacré tout seul, vient du même esprit ; et, à vrai dire, ce n'est pas là un commencement, c'est une suite du même dessein qu'on a toujours vu dans l'Eglise, et de cet inviolable respect qui lui a fait conserver toujours l'Eucharistie sous l'espèce où elle pouvait la conserver avec plus de sûreté et de décence.

On voit clairement le même dessein dans les décrets du Pape Léon IV, au IX*e* siècle, répétés par le célèbre Rathier de Vérone, dans le X*e*. On « y ordonne aux prêtres de célébrer dévotement la Messe, de prendre avec crainte le corps et le sang de Notre-Seigneur. » Voilà les deux espèces à l'endroit où il s'agissait du sacrifice ; mais quelques lignes après, où il s'agit de la réserve de l'Eucharistie pour les malades, on ne parle plus que du corps : « Qu'on ne mette rien sur l'autel, si ce n'est les coffrets avec les reliques des saints, *capsæ* (le mot de châsses est venu de là) ; on peut y mettre les quatre Evangiles, ou la boîte avec le corps de Notre-Seigneur, *pyxis*, pour le viatique des malades (790). » Qui ne voit que c'est de dessein, et pour dire ce qui se faisait effectivement, qu'on exprime ici le corps ? C'est pourquoi le reste suit de même, et la boîte nous détermine au même sens. Osera-t-on persister à dire qu'on ait gardé le vin consacré dans une boîte, *in pyxide* (791) ? Etait-ce dans de tels vaisseaux qu'on conservait les liqueurs ? J'y vois l'encens, j'y vois les reliques, j'y vois le corps de Notre-Seigneur, je n'y vois jamais le sang ; et si l'on veut s'imaginer quelque fiole qu'on y renfermât, il serait parlé de la fiole comme de la boîte, ce qui ne se trouve nulle part ; au contraire, on trouve toujours ce mot avec le corps, et jamais une seule fois avec la liqueur sacrée ; et sans sortir du siècle de Léon IV, on y trouve encore la boîte dans les *Capitulaires* d'Hincmar, mais on n'y trouve que la sainte oblation, c'est-à-dire, manifestement le corps de Notre-Seigneur. Il faut, dit Hincmar (792), « demander au prêtre s'il a une boîte où il puisse renfermer décemment l'oblation sainte pour le viatique des malades. »

C'est une chose surprenante que l'anonyme, qui examine avec soin les passages que l'on vient de voir de Léon IV et d'Hincmar, auteurs du IX*e* siècle, où la boîte de la réserve est si clairement exprimée (793), ne laisse pas de dire, au même chapitre, *que le premier qui parle de ces boîtes est Burchard, auteur latin du* XI*e siècle* (794) ; tant il avait de penchant à reculer, autant qu'il le pouvait, la mention d'un vaisseau, où, quelque semblant qu'il fasse, il reconnaît trop distinctement la réserve sous une seule espèce.

Quand à ce mot *oblation sacrée*, je pensais que d'habiles gens ne me contesteraient pas que, dans le langage ecclésiastique, il signifie en particulier le pain que l'on offre et que l'on consacre à l'autel ; mais puisqu'ils n'ont pas pris garde à cet usage, et qu'ils m'en demandent des exemples (795), je leur ai marqué les endroits où ils les

(790) *Traité de la comm.*, *Decret. Leon. IV*; LABB., tom. VIII *Conc.*, col. 35 ; *Spicil.*, tom. II, p. 268.

(791) LA ROQ., *Réponse*, p. 80, 81 ; Anon., 165.

(792) *Capit. Hincm. ad presb.*, c. 8, t. VIII *Conc.*, p. 573.

(793) Anon., p. 164, 165.

(794) Pag. 177.

(795) LA ROQ., pag. 102 ; Anon., pag. 164, 165.

peuvent trouver en très-grand nombre. S'ils en veulent du siècle d'Hincmar même, le docte du Cange leur en fournira (796). Ils pouvaient, sans aller plus loin, en trouver dans les endroits mêmes qu'ils examinaient. On trouve parmi les préceptes de Léon IV, cette ordonnance adressée aux prêtres : *Faites un signe de croix bien droit*, c'est-à-dire, bien formé, selon l'usage ecclésiastique, *sur le calice et sur l'oblation* (797), c'est-à-dire sur le calice et sur le pain. On voit ici l'oblation distinguée manifestement du calice, encore qu'il fût aussi offert ; mais l'usage l'avait emporté, comme en d'autres passages on appelle hostie le seul pain sacré : usage qui dure encore parmi nous, encore que le saint calice fasse partie du sacrifice. On entendait donc par le mot d'oblation, ce qu'on entend encore à présent par celui d'hostie. M. de la Roque produit le canon 6 du concile XVI de Tolède (798), où l'on voit la même chose. Le titre porte : *Qu'il faut offrir une oblation entière, et préparée avec soin* (799); c'est-à-dire, non pas un morceau de pain à sa fantaisie, mais un pain préparé exprès, d'une certaine figure et d'une moyenne grandeur, comme il paraît par les termes du canon, qui l'appellent, pour cette raison, *une oblation moyenne*, comme ce ministre le reconnait. Nous en trouverons bien d'autres naturellement, et sans les chercher, dans la suite de ce discours, que nos messieurs ont cité sans y faire de réflexion. Mais à présent, c'est perdre trop de temps à prouver une chose évidente, dont aussi tous ceux qui ont tant soit peu considéré ces matières sont d'accord.

On ne peut donc plus douter qu'on ne voie, dans le temps d'Hincmar, la réserve sous une seule espèce. On la voit dans l'Ordre romain, qu'il faut bien mettre, quoi qu'en puisse dire l'anonyme (800), au-dessus du XIe siècle ; puisqu'il est interprété et suivi par des auteurs de huit à neuf cents ans. Cet auteur demeure d'accord sur ce vénérable cérémonial (801) ; Amalarius (802), qui l'interprète au IXe siècle, et le Micrologue (803), qui fait la même chose dans le XIe, *parlent tous deux d'une troisième partie de l'hostie que l'on réservait pour les malades* ; mais l'anonyme ajoute *qu'on réservait aussi du vin sacré*. Si cela était, il le trouverait quelque part dans ces livres, où tout ce qui se fait, tant à l'égard du corps qu'à l'égard du sang, est marqué jusque dans le plus petit détail. Ce ne sera qu'en ce qui regarde la réserve qu'il faut sous-entendre le sang, sans qu'il en soit dit un seul mot ; et la figure synecdoche a le privilége qu'on la peut mettre partout où l'on veut. Amalarius dit expressément, au lieu cité par l'auteur (804), que par « la particule de l'oblation que l'on met dans le calice, il faut entendre le corps de Jésus-Christ ressuscité ; par celle qui est mangée par le prêtre et par le peuple, on entend Jésus-Christ marchant sur la terre, et conversant avec les hommes ; par celle qu'on laisse sur l'autel, on entend Jésus-Christ enseveli, et la sainte Église l'appelle le viatique des mourants. » Il n'est pas dit un seul mot du sang réservé. L'auteur objecte que le Micrologue dit que cette *troisième partie se donnait à ceux qui doivent communier, et aux infirmes* (805) : Je le veux. *Donc*, poursuit-il, *on communiait encore publiquement sous les deux espèces* : oui, ceux qui étaient présents, je le veux encore. Donc, poursuit-il, on communiait aussi les infirmes qui n'y étaient pas. Pour tirer cette conséquence, il faudrait trouver dans le cérémonial l'endroit où l'on réservât le sang pour eux, comme on y trouve partout l'endroit où on leur réserve le corps. Que s'il ne paraît nulle part, on voit bien qu'il n'y en avait aucun.

Mais, dit-on, dans l'Ordre romain de saint Grégoire, au rapport du docte Ménard, on communie les malades sous les deux espèces. Qui doute qu'on ne le fît dans les cas dont nous avons vu tant d'exemples? La question est de la réserve du sang précieux, qu'on trouverait dans l'Ordre romain, dans Amalarius, dans le *Micrologue*, aussi bien que celle du corps, si elle eût été en pratique.

On peut rapporter au même temps le chapitre *Pervenit*, *de consecratione*, dist. 2, qui est un canon d'un concile de Reims, où il est porté que « quelques prêtres font si peu d'état des divins mystères, qu'ils donnent à des laïques, ou à des femmes, le sacré corps de Notre-Seigneur pour le porter aux malades (806), » ce que le concile défend sous de grandes peines, et ordonne que le prêtre communie lui-même le malade. On ne reprend pas ces prêtres de n'avoir envoyé aux malades qu'une seule espèce, mais de ce qu'ils ne la donnaient pas eux-mêmes, comme leur charge les y obligeait ; et l'on voit clairement dans ce canon la coutume de la réserve et de la communion des malades sous la seule espèce du pain.

## CHAPITRE XIX.

*Suite de la même matière.*

Pour ne point avoir de querelles avec les ministres sur des questions de critique, j'ai rangé parmi les preuves du VIIIe ou IXe siècle (807), l'auteur grec de la Vie de saint Basile, sous le nom d'Amphilochius, où nous voyons, comme dans l'Ordre romain, le pain sacré divisé en trois parties, dont on suspend *la troisième sur l'autel dans une co-*

(796) Du Cange, verb. *Oblatio*, *Oblata*, etc.
(797) *Decret. Leon. IV*, sup.
(798) La Roq., p. 62.
(799) *Conc. Tolet.* XVI, can. 6, an. 693, t. VI *Conc.*, col. 1340.
(800) Anon., p. 166.
(801) Pag. 167.
(802) Amal., l. III, 35.
(803) *Microl.*, 17.
(804) Amal., l. V, 35.
(805) *Microl.*, 17.
(806) Grat., *De cons.*, dist. 2, c. 29.
(807) *Tr. de la comm.*

*lombe d'or* (808). Cela montre la pratique de l'Église grecque, du moins au IXᵉ siècle; puisque ce livre grec se trouve traduit, et en particulier l'endroit de l'Eucharistie suspendue dans une colombe d'or, par Enée, évêque de Paris sous Charles le Chauve, dans son excellent ouvrage contre les Grecs (809).

Je laisse à part la vaine critique de l'auteur de la *IIᵉ Réponse* (810) qui veut, par des conjectures contraires, de son aveu propre, au sentiment du docte Daillé, qu'on attribue à un auteur latin cette Vie grecque, et qu'on l'a crue traduite du grec en latin par Eveimius, Grec, et Ursus, Latin (811). Laissons ces vaines remarques, qui assurément ne seront suivies de personne. Et s'il faut ici conjecturer, cette Vie ressent tout à fait le siècle même de saint Basile, ou au plus tard le suivant, à cause principalement d'une certaine *apathie, ou impassibilité, et imperturbabilité* (812), plus stoïcienne que chrétienne, qu'on y trouve mentionnée : dogme introduit en ce temps, parmi les solitaires d'Orient, par Evagrius, dont on n'entend plus parler dans la suite, et surtout depuis que cet Evagrius eut été condamné au Vᵉ siècle, avec son maître Origène, dans le concile sous Justinien. On peut voir sur ce dogme l'*Histoire Lausiaque* de Palladius (813), disciple d'Evagrius, qui a écrit au Vᵉ siècle, et les réflexions qu'on y a faites. Quoi qu'il en soit, on trouve dans cette Vie la réserve du pain sacré dans une colombe d'or. Notre ministre demande « d'où l'on peut tirer cette conséquence, qu'elle ne renfermait que l'espèce du pain (814)? Ne pouvait-elle pas être, » poursuit-il, « d'une juste grandeur, et assez capable de contenir une petite coupe, ou bien une petite fiole, du sang de Jésus-Christ? » Qui doute de la possibilité? Il est question du fait. On voit ici le pain sacré partagé en trois : on voit la troisième partie mise dans une de ces colombes, et aussitôt après suspendue : on n'y trouve nulle mention ni de ces coupes ni de ces fioles; non-seulement on n'en trouve pas en ce lieu, mais on n'en trouve nulle part : et bien qu'on trouve partout dans l'Ordre romain, et ailleurs, des fioles qu'on appelait *amæ* ou *amulæ*, pour présenter le vin de l'oblation, on n'en trouve jamais pour le réserver après qu'il est consacré.

M. de la Roque sort de cette difficulté d'une autre façon (815); et voyant qu'il n'y avait que le pain sacré dans ces colombes, il se sauve en répondant, qu'*il n'est pas dit que ce fût pour les malades*. J'en conviens; mais j'ai toujours ce que je demande, savoir, que lorsqu'il s'agit de réserve, on ne trouve qu'une seule espèce. Et de plus, à quoi M. de la Roque veut-il que cette réserve ait servi sur l'autel? Dira-t-il que c'était pour adorer l'Eucharistie ainsi suspendue? J'y consens; mais cet usage s'accorde parfaitement avec celui dont il s'agit, et qui ne se trouve pas moins parmi les Grecs que parmi nous; et ce qui montre la conformité des deux Églises, c'est qu'on trouve au Vᵉ siècle, dans le testament de Perpétuus, évêque de Tours, *des colombes d'argent pour la réserve*, AD REPOSITORIUM (816). Ces messieurs, qui sont remplis d'érudition, ne manquent pas ici de nous faire des colombes pour d'autres fins que pour la réserve de l'Eucharistie, comme celles qu'on suspendait dans les baptistères (c'était alors de grands lieux séparés du reste des églises, où étaient les fonts baptismaux). Il y avait donc là de ces colombes; ce qui fait voir, dit M. de la Roque (817), *qu'elles n'étaient pas destinées pour la garde du sacrement*. Mais, qui lui a dit que le sacrement n'était pas gardé dans le baptistère, comme plusieurs doctes l'estiment? Quoi qu'il en soit, il ne s'agit pas de savoir si l'on avait des colombes pour plusieurs usages, et même pour le simple ornement, comme le prétend l'auteur de la *IIᵉ Réponse*: il est question de ces colombes, AD REPOSITORIUM, *pour la réserve*, dont on se servait dans les églises, comme le montre Perpétuus dans son testament. « Je donne et lègue, » dit-il, « au prêtre Amalarius, une colombe d'argent pour la réserve, si mon Église n'aime mieux lui donner celle dont elle se sert, et retenir la mienne. » M. de la Roque observe (818), que « REPOSITORIUM, parmi ceux qui entendent la langue latine, est proprement un vaisseau où on ramasse les restes des viandes, et les instruments ou ustensiles qui servent à table; » d'où il conclut que la colombe de Perpétuus était destinée à « la garde, non de l'Eucharistie, mais des vaisseaux et des instruments qu'on employait en la célébrant. » Mais pourquoi non de l'Eucharistie, puisque c'est la vraie viande des Chrétiens? et d'où vient que M. de la Roque ne s'est servi que de la moitié de sa remarque? Songe-t-il combien monstrueuses et éloignées du naturel eussent dû être ces figures de colombes, pour contenir seulement les patènes, qu'on faisait si grandes, quand on les aurait séparées du calice, et des autres instruments sacrés; ce qui n'était pas? D'ailleurs, que voudrait dire la figure de la colombe, pour y renfermer les vaisseaux? Il n'en est pas de même de l'Eucharistie, que le Saint-Esprit, figuré par la colombe, consacre, d'où le Saint-Esprit se répand pour vivifier les âmes et les corps. Aussi ne trouve-t-on nulle mention, nul vestige de

(808) *Vit. S. Basil. per Amphil.*, c. 6.
(809) ÆN. Par., *Tract. adv. Gr.*, t. VIII *Spicil.*, p. 80, 81.
(810) Anon., p. 172.
(811) ÆN., *ibid.*, SUR., 1 Jan.
(812) *Vit. S. Basil.*, c. 3; SUR., c. 7.
(813) PALL., *Hist. Laus.*, *Bib. PP. G. L.*, t. II, part. II, p. 898, 915.
(814) Anon., p. 70.
(815) LA ROQ., p. 45.
(816) *Test. Perp.*, t. V *Spicil.*, p. 106.
(817) LA ROQ., p. 45.
(818) *Ibid.*, p. 45.

ces colombes pour renfermer les vaisseaux, pendant qu'on voit encore dans des anciennes églises, comme dans celle de Saint-Maur des Fossés, l'Eucharistie suspendue sur l'autel dans une colombe. Qu'on ne méprise pas ces petites choses, qui sont autant de preuves muettes de la tradition. Tout parle dans l'Eglise : tout y sert à en expliquer les canons, à éclaircir les antiquités, à établir la vérité, dont l'Eglise est la dépositaire. Les ampoules, vaisseaux destinés, dès le temps de saint Optat, à conserver le saint chrême, rendent témoignage à l'onction sainte de la confirmation; les colombes, pour la réserve, rendent encore sensible celle qu'on a faite de tout temps de l'Eucharistie. Les calices et les patènes précieuses, dont les églises sont enrichies, font voir à l'œil le respect profond avec lequel on l'offrait, et la sainte magnificence du sacrifice chrétien. Tous ces instruments sacrés du ministère ecclésiastique sont aussi des instruments et des preuves de la tradition. Mais revenons aux instruments et aux preuves animés.

On n'a fait aucune réplique au passage que j'ai rapporté d'un concile d'Orléans (819), sous le roi Robert, en l'an 1017 (820). Là, par trois fois, en trois ou quatre pages, lorsqu'il est parlé de l'usage commun de l'Eucharistie, on explique distinctement le corps et le sang; mais y ayant occasion de parler de la réserve, on remarque que certains hérétiques gardaient les cendres d'un enfant brûlé, *avec la même religion dont on a accoutumé de garder le corps de Jésus-Christ pour le viatique des malades* (821), sans aucune mention du sang, par une visible distinction de la réserve d'avec l'usage commun.

Si l'on pense que c'est pour nous, après tout, un médiocre avantage de trouver au IXe siècle, ou aux environs, la réserve d'une seule espèce pour les malades, je réponds premièrement que ce qu'on trouve si établi, dans ce siècle, vient d'une tradition plus haute que nous avons remarquée, et en général dans toutes les communions domestiques, et en particulier pour les malades', dans les exemples de Sérapion et de saint Ambroise, pour ne pas parler encore des autres preuves que nous trouverons entre deux. Quand mes adversaires ne verraient ici que des preuves du IXe siècle et des environs, elles seraient plus que suffisantes pour leur découvrir leur erreur. Nous les avons vus triompher sur ce grand nombre d'exemples qu'ils nous ont produits de malades communiés sous les deux espèces. Mais comme la plupart de ces exemples sont du IXe siècle, ou des environs, si l'on est forcé d'avouer que dans ce siècle on gardait l'Eucharistie sous une espèce pour le commun des malades, il paraîtra plus clair que le jour que ces communions sous les deux espèces, qu'ils font tant valoir, ne regardaient pas les malades en général, mais seulement ceux d'entre eux qui pouvaient communier à l'heure du sacrifice, selon la remarque que nous en avons faite.

Et pour appliquer cette réponse à quelques exemples particuliers, on nous apporte un décret du concile de Reims, tenu sous Hincmar, en l'an 879, où il est dit de certains incestueux, que s'ils se repentent de leurs crimes, *on leur donnera la communion du corps et du sang de Jésus-Christ* (822). Cela montre qu'en certains cas on pouvait donner l'un et l'autre, ce qu'on ne conteste pas; mais qu'en d'autres cas on ne donnât que le corps seul, la réserve, que le même Hincmar et d'autres conciles de Reims ordonnaient pour les malades, ne permet pas d'en douter.

Il faut dire la même chose de l'exemple qu'on nous produit du saint homme Pierre Damien (823). Il raconte qu'un prêtre de Cumes, « ayant porté l'Eucharistie à un malade, laissa dans le calice un peu de sang de Notre-Seigneur, et que l'ayant remarqué étant de retour à l'église, il ne le voulut pas boire; mais qu'il lava le calice, et qu'on vit paraître deux grosses gouttes de sang dans le vaisseau où il jeta la liqueur (824). » Cela prouve qu'encore dans le XIe siècle on communiait les malades sous les deux espèces. Qui en doute pour le matin et à l'heure du sacrifice, comme il paraît dans cette occasion, où le prêtre est repris de n'avoir pas avalé les précieuses gouttes qui restaient dans le calice, ce que la coutume constante de l'Eglise ne lui aurait pas permis après le repas? mais que de là il s'ensuive qu'en d'autres heures et en d'autres cas, on ne communiât pas les malades avec le pain seul réservé exprès, il n'y a pas moyen de le soutenir, sans combattre la coutume constante de ce siècle, et la propre autorité de Pierre Damien.

On trouve en effet un opuscule du même auteur (825), où il traite de la négligence des prêtres, et où ce grave censeur les reprend « de conserver trop longtemps, et jusqu'à devenir moisi, le pain qu'on doit changer en hosties salutaires, et de ne pas consumer le mystère même tous les huit jours; mais de le réserver souvent un mois entier. » Et dans un autre opuscule (826), il marque assez ce qu'on réservait; puisqu'il raconte qu'après un long temps, on ne trouva « dans la boîte que de la vraie et solide chair, qui fut vue de tout le monde; » de même qu'il nous a fait voir miraculeusement changées en sang les gouttes du vin

(819) *Traité de la communion. Spicil.*, tom. V, p. 670.

(820) Le P. Pagi, *Crit. in Annal. Baron.*, t. IV, p. 112 et 113, an. 1017, prouve très-bien que ce concile s'est tenu en 1022, non en 1017, comme il est ici placé, et dans l'*Histoire des variations*, l. XI. (*Ed. de Déforis.*)

(821) *Spicil.*, t. V, p. 673.

(822) LA ROQ., p. 74; *Suppl. conc. Gall.*, pag. 297; LAB., t. IX *Conc.*, c. 336.

(823) *Ibid.*, p. 76; Anon., p. 165.

(824) Lib. VI, epist. 21.

(825) Opusc. 26.

(826) *Ibid.*, 47.

consacré, restées dans le calice du prêtre de Cumes.

Pour les anciennes coutumes de Cluguy, recueillies par saint Udalric il y a bien six cents ans, par lesquelles il est constant que les moines de ce monastère célèbre par toute la terre ne communiaient à la mort que sous une espèce (827), M. de la Roque nous répond, qu'il n'approuve pas cette coutume, et qu'en tout cas elle ne fait rien pour la communion sous une espèce, à cause que ces moines la détrempaient dans du vin commun, qui était consacré par ce mélange, *selon que le croyaient*, dit-il (828), *les anciens Chrétiens grecs et latins*. Nous détruirons ailleurs cette chimère, d'une manière, s'il plaît à Dieu, qui ne souffrira aucune repartie; mais nous disons en attendant, qu'il n'en paraît rien dans ces coutumes de Cluguy : qu'il y paraît, au contraire, que ce vin commun qu'on donnait au malade, n'était que pour lui aider à avaler le pain sacré; et enfin qu'il est constant, par ces coutumes, que dans un si célèbre monastère on ne réservait que le corps pour les malades.

Pour l'auteur de la seconde réponse, il répond (829), que « depuis l'établissement de l'erreur de la transsubstantiation, ces moines ont accommodé leurs coutumes à l'abus autorisé dans l'Église, » en renonçant, comme il le prétend, à l'ancienne discipline de l'ordre de Saint-Benoît, dont ils sont une branche. Pour la même raison, il fait peu de cas des conciles que nous produisons du XI<sup>e</sup> siècle et des suivants (830), et des précautions qu'on y prescrit pour garder le corps, sans jamais parler de celles qu'il aurait fallu avoir beaucoup plus grandes pour garder le sang précieux. Mais, si M. de la Roque croit la réserve du pain seul une suite de la transsubstantiation, et qu'il soit forcé de la reconnaître dès le temps où il trouvera cette réserve, nous la lui avons fait voir dès l'origine du christianisme : ainsi la transsubstantiation ne sera pas de plus fraîche date. Et quant à ce que dit ce même ministre (831), qu'on ne parlait pas des précautions pour garder le sang, quoique renfermé sous une espèce plus capable d'altération, « à cause, » dit-il, « qu'il y a apparence qu'à chaque fois qu'on communiait publiquement, on renouvelait l'espèce du sang; » c'est ce qu'il y a de merveilleux, qu'on n'en trouve jamais rien, et que malgré tant d'ordonnances et tant de passages pour la réserve du corps, sans qu'on entende jamais parler de celle du sang, on veuille nous persuader qu'on réservait également l'un et l'autre.

Il faudrait encore dire un mot de la tradition de l'Église grecque, où il est constant que l'on ne consacre l'Eucharistie pour les malades, que le jeudi saint, sous la seule espèce du pain; et que le pain, consacré à ce saint jour, sert pour toute l'année. Cette coutume n'est pas contestée par nos adversaires (832). Aussi est-elle indubitable, et dès le VII<sup>e</sup> siècle nous avons vu quelque chose de semblable dans Jean Moschus, où il paraît que l'on donnait le pain consacré à tous les fidèles, pour le garder d'un jeudi saint à l'autre. Tout ce qu'on peut dire ici, c'est que les Grecs mettent à présent quelques gouttes du sang précieux en forme de croix sur le pain sacré; mais on n'a pas répondu, ni on ne peut répondre à ce que j'ai dit qu'outre que ce n'est pas donner à boire le sang de Notre-Seigneur, comme on prétend qu'il l'a commandé, ni marquer la séparation du corps et du sang, qui est le principal fondement de nos réformés pour la nécessité des deux espèces, on voit assez qu'au bout d'un an il ne reste rien de ces gouttes, ni autre chose pour le malade que la seule partie solide du saint sacrement.

## CHAPITRE XX.

*Suite. — Examen d'un canon du deuxième concile de Tours.*

Je me suis réservé à examiner quelques passages que j'avais produits dans le Traité de la Communion, où mes adversaires semblent se flatter d'une victoire plus assurée; mais j'espère que la vérité paraîtra bientôt. Il s'agit en premier lieu du canon 3 du II<sup>e</sup> concile de Tours, en l'an 567, que j'ai traduit en ces termes : « Que le corps de Notre-Seigneur soit placé sur l'autel, non dans le rang des images, NON IN IMAGINARIO ORDINE; mais sous la figure de la croix, SUB CRUCIS TITULO (833). » Il fallait traduire mot à mot, *sous le monument de la croix*, qu'on appelle *titulus crucis*, comme le trophée de Jésus-Christ, la marque de son triomphe, le monument éternel de sa victoire. Mais il ne s'agissait pas alors de l'exacte signification de ce mot. Le canon porte en latin : *Ut corpus Domini in altari, non in imaginario ordine, sed sub crucis titulo componatur*. Ces deux messieurs, tout d'un accord, me reprennent d'avoir pris l'adjectif *imaginarius* pour ce qui appartient aux images, et non pas, comme ils veulent qu'on l'entende, pour une chose *qui ne subsiste que dans l'imagination* (834).

C'est ici que M. de la Roque déplore « qu'une personne aussi éclairée que M. de Meaux, n'ait pas entendu ce canon. » Encore, s'il y avait *imaginosus ordo*, il croit « que quelque frère eût pu parler ainsi dans les cloîtres latins, parce que IMAGINOSUS veut dire ce qui appartient aux images. » Mais de prendre *imaginarius* dans ce sens, il ne croit pas qu'on « puisse montrer une expression semblable dans aucun auteur latin, même dans aucun de ceux qui ont

(827) *Tr. de la comm.*; *Antiq. Conc. Clun.*, l. III, p. 28; t. IV *Spicil.*, p. 217.
(828) LA ROQ., p. 105 et seq.
(829) Anon., p. 168.
(830) *Traité de la comm.*
(831) LA ROQ., p. 169.
(832) *Ibid.*, p. 57.
(833) *Conc. Turon.* II, can. 3; LAB., tom. V, col. 853.
(834) LA ROQ., p. 49.

écrit longtemps après cette langue a été corrompue. » Il allègue pourtant lui-même le mot *imaginarii*, pour signifier ceux qui *portaient les enseignes militaires où étaient les images des empereurs ;* signification bien éloignée de ce qui s'appelle parmi nous imagination ou fantaisie. Mais, pour venir au sens de notre canon, on trouve dans les auteurs, et surtout dans ceux de la basse latinité, *imaginare*, pour dire peindre, représenter. De là est venu dans Grégoire de Tours, auteur de ce temps-là, *imaginata pictura* (835), pour exprimer les peintures qu'on faisait autour des autels, et dans les églises; de là vient aussi le mot *imaginarie*, pour dire représentativement. Dans le livre d'Ethérius et de Béatus, contre Elipandus, archevêque de Tolède, il est dit, que Melchisédech est le premier qui, dans le pain et dans le vin qu'il a offerts, a exprimé *imaginairement*, IMAGINARIE, *le mystère du sacrifice que nous célébrons* (836) ; par où il veut dire que Melchisédech nous en a donné une véritable image, et non pas à sa fantaisie une représentation imaginaire. Et dans l'ancienne version du concile II de Nicée, qui est d'Anastase le Bibliothécaire (837), nous lisons, *imaginariam picturam* ; c'est-à-dire, non une peinture imaginaire, mais une véritable peinture. Ainsi, *l'ordre imaginaire* ne sera pas, comme le veulent ces messieurs, un ordre fantastique, qui aussi, comme nous verrons, n'a aucun sens dans ce canon ; mais ce sera en effet l'ordre des images; et par là le sens du canon sera très-clair. Personne ne doute que les églises ne fussent pleines d'images. M. Daillé les y reconnaît de tous côtés dès le IVe siècle; et nous venons de voir, sans aller plus loin, ce qu'en dit Grégoire de Tours. Le même auteur nous fait voir en divers endroits des croix érigées et des croix suspendues sur les autels (838) : la chose est incontestable, non-seulement par ces témoignages, mais par beaucoup d'autres. Le mot de *titulus* n'a rien de nouveau. Il signifie partout dans la Vulgate, où les auteurs ecclésiastiques ont formé leur style, un monument posé en mémoire de quelque chose. Ainsi cette pierre sur laquelle Jacob répandit de l'huile, est appelée un titre ou un monument élevé à la gloire de Dieu. Il ne faut donc pas s'étonner que la croix s'appelle ainsi, comme la marque et le monument des victoires du Sauveur. Le P. Mabillon nous produit ici, dans un auteur du VIIIe siècle, la croix signifiée par ce mot, *titulus crucis* (839). Qu'y a-t-il de plus clair, que d'ordonner *qu'on place le corps de Notre-Seigneur sur l'autel*, *et non dans le rang des images*, mais au milieu, dans la place la plus honorable, *et sous le monument de la croix*, SUB TITULO CRUCIS?

Mais les explications de nos adversaires n'ont rien que d'embarrassé. M. de la Roque prétend (840) que l'intention du canon est de *défendre de faire ou de mettre sur l'autel*, selon le caprice et la fantaisie d'un chacun, *le pain qu'on doit consacrer pour être le corps de Notre-Seigneur*. Mais s'il s'agissait de l'Eucharistie qu'on devait consacrer, ou que l'on avait consacrée, pourquoi ne parler que du corps? Ne consacrait-on pas aussi le sang? Et d'où vient qu'il est toujours supprimé dans les endroits où la réserve est si bien et si naturellement entendue? L'auteur de la seconde Réponse a bien vu qu'un sage lecteur attendrait qu'on lui rendît raison de cela. Il remarque donc « que le pain de la communion se coupait autrefois en morceaux, et se mettait ainsi sur l'autel. De cette sorte, » dit-il (841), « le sens des paroles du concile est qu'on doit placer et ranger l'Eucharistie préparée pour le sacrifice et la communion, non dans un ordre tel quel, et selon la fantaisie de celui qui la disposait, non dans un ordre arbitraire, IMAGINARIO ORDINE, mais EN FORME DE CROIX, comme font encore aujourd'hui les Grecs. » Il n'y a rien de mieux inventé; mais par malheur les paroles ne s'accordent pas avec cette ingénieuse invention ; et ces mots : *sub titulo crucis*, ne veulent dire en aucune langue, *en forme de croix*. TITULUS naturellement veut dire *une inscription*, et comme nous l'avons dit, dans le style de la Vulgate, *un monument* élevé à la gloire de quelque grande action. Il n'y en a point de plus illustre, ni de plus cher aux Chrétiens, que celui de la croix. C'est pourquoi ils ne trouvent point de place plus convenable pour y garder le corps du Sauveur, autrefois immolé dessus

On sait, au reste, que les canons se font à l'occasion de quelque chose qu'on veut corriger ou perfectionner. Or jamais personne ne se sera avisé d'aller consacrer l'Eucharistie, et après l'avoir consacrée, de la placer avec les images, hors de dessus l'autel, pour la distribuer au peuple. Mais pour la réserve, il est assez naturel de la faire aux environs de l'autel, ou en quelque autre endroit, quel qu'il soit, où l'on voudra placer les images. C'est ce que le concile ne veut pas qu'on fasse ; il trouve le milieu de l'autel plus propre à conserver ce précieux dépôt. Notre auteur nous chicane trop, lorsqu'il dit qu'il ne fallait pas séparer la croix du rang des images, puisqu'elle-même en était une (842). Mais il sait bien que la croix était regardée comme une image d'une dignité singulière, qu'on plaçait seule sur l'autel, et qu'on jugeait digne d'un honneur particulier.

Il ne faut pas dissimuler que mes adversaires tâchent de tirer quelques avantages d'une leçon de ce canon, où les prépositions

(835) *De gloria martyr.*, l. LXV.
(836) ETHER. et BEAT., l. I; *Bib. Pat.*, tom. XII, p. 371.
(837) LAB., t. VII *Conc.*, c. 843.
(838) *Loc. cit.*, c. 20, 43.
(839) BEN., sæc. II, p. 856; *De litur. Gall.*, l. I, c. 10, n. 21.
(840) LA ROQ., p. 49.
(841) Anon., p. 159, 160.
(842) *Ibid.*, p. 161.

*in* et *sub* sont supprimées. Mais, outre qu'un seul manuscrit (843) où elles le sont ne doit pas l'emporter sur tous les autres, on sait assez qu'on supprime souvent ces particules sans intéresser le sens; de sorte que cette remarque n'aurait pas mérité d'être relevée, si ce n'était que je n'ai pas cru devoir rien omettre dans un endroit si important de cette dispute. Mais puisque nous sommes tombés sur les diverses leçons du canon de Tours, il y en a une fort ancienne, où il est porté, *qu'on doit placer le corps de Notre-Seigneur, non dans une armoire, mais sous le titre de la croix*, NON IN ARMARIO, VEL IMAGINARIO, SED SUB TITULO CRUCIS. Cette leçon ne laisserait aucun doute sur le sujet de la réserve. On la soutient, en disant que l'on réservait autrefois le corps de Notre-Seigneur dans une armoire aux côtés de l'autel, et que, bien que cette coutume ait été presque abolie après le IIe concile de Tours, on la voit encore dans quelques églises fort anciennes, même dans la France. Le P. Mabillon estime, et, à mon avis, avec raison, que cette leçon, *in armario*, est un glossème de l'autre, *in imaginario ordine*, c'est-à-dire une interprétation que quelque copiste ancien a substituée à la place de la vraie leçon, *in imaginario ordine*, que plusieurs n'entendaient pas. Quoi qu'il en soit, puisque cette armoire se plaçait aux environs de l'autel, et du côté des images, tout revient au même; et de quelque sorte qu'on lise ce canon de Tours, nous y avons, vers la fin du VIe siècle, un témoignage authentique de la réserve de l'Eucharistie; mais du corps seul, comme dans les autres passages, et de la seule espèce du pain.

Il y en a encore une autre preuve dans saint Grégoire de Tours. Ce saint évêque raconte qu'un diacre dont la vie était impure, « comme l'heure du sacrifice fut arrivée, prit la tour où était LE MINISTÈRE DU CORPS DU SEIGNEUR. Il commença de la porter vers la porte; et étant entré vers le temple, pour la poser sur l'autel, elle lui échappa de la main, et était portée en l'air; de sorte qu'elle approcha de l'autel, sans que le diacre la pût jamais reprendre; et l'on crut que cela n'était arrivé que parce qu'il était souillé en sa conscience; car on disait qu'il avait souvent commis adultère (844). » M. de la Roque prouve doctement (845) une chose qui ne lui sera jamais contestée, c'est que, par le mot de *ministère*, on entend les vaisseaux sacrés qu'on employait dans le sacrifice : mais pourquoi est-il ici parlé seulement du ministère du corps, s'il s'agissait de préparer le saint sacrifice, où l'on consacrait également les deux espèces (846)?

Quand on allait préparer le sacrifice, je trouve qu'on préparait le ministère de l'autel. Nous venons de lire ainsi dans la vie de Louis le Débonnaire, à l'endroit où il se faisait dire la Messe, pour y recevoir le viatique (847). M. de la Roque nous produit lui-même les passages où il est parlé du *ministère de tous les jours* (848); c'est-à-dire *de la patène et du calice*, et ainsi du reste. Pourquoi vois-je ici seulement le ministère du corps, si ce n'est parce qu'on voulait désigner le vaisseau, ou le ministère dans lequel le corps était renfermé dès avant le sacrifice? Ce sens est si naturel, qu'on l'a entendu ainsi il y a six à sept cents ans; et saint Odon, abbé de Clugny, rapportant ce même miracle, qu'il a tiré de saint Grégoire de Tours, dit expressément, que ce diacre infâme portait *le coffret ou la boîte avec le corps de Notre-Seigneur*, CAPSAM CUM CORPORE DOMINI (849). On demandera peut-être pourquoi l'apporter sur l'autel? Mais il pouvait y en avoir beaucoup de raisons, et entre autres celles de renouveler les hosties, comme on faisait de temps en temps. M. de la Roque objecte (850) que, si c'eût été le corps de Notre-Seigneur, ce diacre ne l'aurait pas apporté de dehors dans le temple, comme le raconte Grégoire de Tours; mais qu'on l'aurait gardé dans le temple. Il ne songe pas qu'il y avait auprès des églises le baptistère ou la sacristie, *sacrarium*, qui, pour n'être pas le temple même, n'en étaient pas moins des lieux sacrés. Mais enfin, dira-t-on, nous venons de voir que, par le concile de Tours, ce vaisseau, où l'on gardait le sacré corps, devait déjà être sur l'autel, au-dessous de la croix, puisqu'il n'était plus permis de le réserver ailleurs. Il est vrai; mais il faut prendre garde que Grégoire de Tours fut fait évêque dix ans environ après le second concile de Tours, et que ce miracle

(843) Dom Mabillon et les PP. Labbe et Sirmond font mention de plusieurs manuscrits où ces deux prépositions sont supprimées. Sans parler de quelques autres, il en est un au Vatican, et un à la Bibliothèque du roi, coté n. 1455, du Xe siècle, où elles n'existent pas. (*Éd. de Déforis.*)

(844) *De gloria mart.*, l. I, c. 86.

(845) LA ROQ., p. 63.

(846) Une ancienne exposition de la liturgie, autrefois en usage dans les Gaules, avant que le rite romain y fût introduit, détermine clairement le vrai sens du texte de saint Grégoire de Tours. Cette exposition, que dom Martène a tirée d'un ancien manuscrit de l'église de Saint-Martin d'Autun, fut composée au moins vers le milieu du VIe siècle, comme le fait voir dom Martène. Or elle nous apprend qu'alors, dans les églises des Gaules, le diacre, au commencement de la messe solennelle, apportait à l'autel dans une tour le corps de Jésus-Christ, qui avait été réservé dans le sacrifice du jour précédent. Nous transcrirons ici les paroles de cette exposition : *Nunc autem* PROCEDENTEM AD ALTARIUM CORPUS CHRISTI, *non jam tubis inreprehensibilibus, sed spiritalibus vocibus præclara Christi magnalia dulci modilia psallet Ecclesia.* CORPUS VERO DOMINI IDEO DEFERTUR IN TURRIBUS, *quia monumentum Domini in similitudinem turris fuit scissum in petra, et intus lectum ubi pausavit corpus Dominicum, unde surrexit Rex gloriæ in triumphum.* Le style grossier et la latinité barbare de cet écrivain ne servent qu'à mieux prouver son antiquité. — *Expos. brev. antiq. liturg. Gallic.*, *Thesaur. anecd.*, t. V, p. 95. (*Éd. de Déforis.*)

(847) *Vide sup.*, *Vit. et act. Duch.*, l. II, p. 319.

(848) LA ROQ., p. 52, 53, 54.

(849) *Coll.*, lect. 2, c. 32 : t. XVII *Bibl. Patr.*, p. 292.

(850) LA ROQ., p. 52.

était arrivé, comme il le dit lui-même, *dans sa première jeunesse*, IN ADOLESCENTIA MEA (851). C'était donc beaucoup d'années avant que cet ordre eût été donné par le concile. Mais si nous considérons comment parle Grégoire de Tours, nous ne douterons nullement que son dessein n'ait été de faire voir que le corps de Notre-Seigneur s'était retiré des mains impures de ce diacre. Car il soutient cet exemple de celui d'un prêtre, qui, ayant osé sacrifier indignement, n'eut pas plutôt commencé de profaner l'Eucharistie avec une bouche indigne, en prenant le corps du Fils de Dieu, que la vengeance divine se fit sentir (852); et avant que de raconter ces deux terribles histoires, ce saint avait déclaré que son intention était de faire voir le malheur qui arrive à ceux qui abusent du corps et du sang de Notre-Seigneur.

Je ne dois pas oublier que, dans l'endroit du *Traité de la communion*, où j'ai rapporté cette histoire, il est arrivé une chose assez ordinaire à l'imprimerie; c'est que le rapport des mots de ministère et de mystère a fait qu'on a mis ce dernier pour l'autre; et le sens était si parfait des deux manières, que d'abord je n'ai pas pris garde à cette bévue (853). Je l'ai pourtant fait corriger, il y a longtemps, dans la version anglaise (854). On a mis aussi, dans cette version, que le diacre apportait le vaisseau sacré où étaient les saintes hosties, afin de les renouveler; et cette raison convient si visiblement à la discipline du temps, que j'ai mieux aimé m'y arrêter qu'à celle de l'adoration, qui pourrait être contestée. Je dirai, dans la suite, de l'adoration, ce qu'il en faudra dire en peu de mots par rapport à ce traité. Je ne veux pas perdre le temps à accuser ma mémoire, ni à défendre ma bonne foi. Sur de telles accusations, il ne faut faire son apologie que par sa conduite; et je me trouve en cette occasion si heureusement soutenu par la vérité, que rien n'a pu affaiblir ma preuve.

Au reste, quelques auteurs de grand nom et de savoir s'étant servis des ciboires mentionnés dans les anciens livres, pour établir la réserve, leur autorité avait fait que je n'avais pas entièrement rejeté cette preuve, et que j'avais cru pouvoir m'en servir, en disant : *On peut rapporter à la même chose les ciboires marqués parmi les présents*, etc. (855). Mais y ayant mieux pensé, je ne vois rien de semblable à nos ciboires dans aucun exemple de ce mot, que j'ai trouvé dans les anciens livres, par les soins de mes amis, ou par les miens; et la bonne foi m'oblige à le reconnaître. Dans la multitude des preuves que nous avons de la tradition nous n'aurons pas beaucoup à regretter celle-ci; et en tout cas, j'en rapporterai que nous pouvons mettre à la place.

J'y mettrai premièrement, au VI^e siècle, saint Gal, évêque de Clermont, dont saint Grégoire de Tours écrit ces mots (856) : « Venons enfin au temps où Dieu le retira de ce monde. Pendant qu'accablé de sa maladie, il était couché sur son lit, la fièvre qui dévorait ses entrailles lui fit tomber la barbe et les cheveux. Sachant donc qu'il devait mourir dans trois jours, il assemble le peuple, et leur rompant le pain à tous, il leur donna la communion avec une sainte et pieuse volonté. » Il ne parle point de dire la Messe, ce que Grégoire de Tours sait bien exprimer, et même dans ce chapitre, quand on l'a dite en effet. On voit que l'extrémité de la maladie ne permettant pas au saint vieillard de se lever, pour la dire à tout son peuple, il ne laisse pas de l'assembler autour de son lit; et que pour ne rien omettre de ce qu'il pouvait, *il leur rompt* et leur distribue *le pain sacré*; sans doute celui qu'on tenait toujours réservé selon la coutume; et cette action fait voir combien était libre la communion sous une espèce, puisqu'un si saint évêque n'hésite pas à la donner de cette sorte à tout un peuple, sans aucune nécessité pressante; mais seulement afin qu'il eût la consolation de communier, pour une dernière fois, de la main de son évêque.

Et pour montrer qu'il ne fallait pas de bien pressantes raisons pour communier sous une espèce, nous avons vu au VII^e siècle, sainte Opportune vierge, qui, sentant approcher sa fin, « fit célébrer la Messe, où elle ordonna que toutes ses religieuses présentassent leur offrande (857) : » et cependant, sans demander les deux espèces, qu'il eût été facile de lui apporter, l'auteur de sa Vie dit expressément qu'elle « se fit apporter et se fit donner le corps de Notre-Seigneur; et que lorsqu'elle l'eut reçu, elle dit : Que votre corps, ô Seigneur! me profite pour le salut de mon âme : » sans que,

(851) *De glor. mart.*, l. I, c. 88.

(852) *Ibid.*, c. 87.

(853) *Voy.* la note mise à cet endroit, dans le *Traité de la communion sous les deux espèces.*

Dans sa nouvelle édition de saint Grégoire de Tours, D. Ruinart, sur l'autorité de tous les manuscrits, a substitué le mot MYSTERIUM à *ministerium*, qu'on lisait auparavant dans la plupart des imprimés. Ce qui lève toute difficulté sur ce passage, et montre que Bossuet n'aurait eu aucune bévue à se reprocher, s'il eût pu consulter cette édition. Mais elle ne parut que longtemps après l'impression du *Traité de la communion*, et peu d'années avant sa mort. La nature des ouvrages dont il s'occupait alors ne lui ayant point donné occasion de relire saint Grégoire, on peut conjecturer qu'il n'a eu aucune connaissance de la correction faite par D. Ruinart, et que c'est pour cela qu'il ne l'a pas indiquée ici. (*Ed. de Vers.*)

(854) Il y a lieu de croire que cette version anglaise est du même P. Johnston, Bénédictin anglais, qui avait déjà traduit l'*Exposition de la doctrine catholique. Voy.* la lettre de ce Père à Bossuet, et la réponse du prélat, dans le tome VII, à la suite des pièces qui concernent le livre de l'*Exposition.*

(855) *Traité de la communion.*

(856) GREG. TUR., *De vit. PP.*, c. 6; SUR., 1 Jul.

(857) SUR., 22 April.; MABILL., sæc. II Ben., p. 250.

dans une description si distincte de la communion de cette sainte, il soit fait aucune mention du sang.

La même chose arriva au jeune Saxon à qui, selon le récit que nous en a fait le Vénérable Bède (858), au même siècle septième, les apôtres étaient apparus, pour lui dire qu'il ne mourrait pas sans avoir reçu après la Messe le viatique du corps et du sang; et néanmoins il se trouve qu'on ne lui donna que le corps; tant on croyait tout donner avec le corps seul ! Bède écrit expressément que le prêtre fit « dire la Messe, fit communier tout le monde, et envoya au malade une particule du sacrifice de l'oblation de Notre-Seigneur. » Jamais on ne trouvera ce mot *particule* employé pour une autre espèce que pour le solide. On n'envoya donc au malade que la seule partie solide et par là on crut satisfaire à tout ce qui lui avait été promis dans cette miraculeuse apparition; à cause que, sous le corps seul, on reçoit non-seulement toute la vertu, mais encore toute la substance du corps et du sang.

Nos ministres me demandent des exemples où l'on emploie le corps et le sang, en ne donnant que l'un des deux (859). En voilà un bien exprès; et bientôt ils en verront d'autres, qui le seront peut-être davantage. En attendant, demeurons d'accord qu'encore que, lorsqu'on donnait la communion aux malades, à l'heure du sacrifice, on la donnât ordinairement sous les deux espèces; on ne s'en faisait pas une loi tellement indispensable, que la moindre nécessité n'en pût exempter. Comme il y avait des malades qui ne pouvaient pas aisément avaler la partie solide, et comme on ne faisait point de difficulté de leur donner le vin seul, comme M. de la Roque le prouve par un canon d'un concile de Tolède au VI<sup>e</sup> siècle, et par un décret de Pascal II dans le XI<sup>e</sup> (860); il y en avait aussi à qui l'on ne pouvait présenter la coupe sacrée sans un péril évident d'effusion; et ce pouvait être une raison de ne pas donner le calice à ceux dont nous venons de voir la communion sous une autre espèce à l'heure du sacrifice.

Au reste, les auteurs n'ont pris aucun soin de nous apprendre pourquoi ces communions avaient été faites sous une espèce plutôt que sous les deux; parce qu'après les exemples des siècles passés, l'une et l'autre manière de communier paraissaient si indifférentes, qu'on ne s'avisait point de demander pourquoi on avait donné la communion sous une seule espèce, et que la moindre raison était jugée plus que suffisante pour y obliger.

Ainsi voyons-nous au VI<sup>e</sup> siècle saint Carilèfe, abbé, *qui rend l'esprit après avoir reçu le corps de Notre-Seigneur* (861). Au VII<sup>e</sup>, saint Swibert, évêque de Verde, dont nous avons déjà parlé, *après s'être fait célébrer la Messe, se munit de la réception du corps de Notre-Seigneur* (862). Le moine Agibode, dans la Vie de saint Bertulphe, abbé de Bobie, mourut après avoir reçu le corps très sacré de Jésus-Christ (863). Saint Serenède, confesseur, *après avoir reçu le sacrement du corps de Notre-Seigneur, rend à Dieu son âme innocente* (864). Saint Claude, archevêque de Besançon, *reçoit avec vénération et avec larmes les sacrements de pénitence et du corps de Jésus-Christ* (865).

Au commencement du VIII<sup>e</sup> siècle, sainte Austreberte, abbesse de Poliac, reçoit en mourant *les sacrements du corps de Notre-Seigneur* (866). Au commencement du X<sup>e</sup> siècle, nous avons vu saint Gérand, comte d'Aurillac, après qu'on se fût pressé de dire la Messe, *recevoir le corps du Seigneur, qu'il attendait* (867). Au même siècle, saint Volfangue, évêque de Ratisbonne, *offrit le sacrifice de la Messe, et envoya par un prêtre le corps de Notre-Seigneur à un malade* (868). Saint Oswalde, archevêque d'York, prie ses frères *de lui donner le ministère de l'onction sacrée, avec le viatique du corps de Notre-Seigneur* (869). Sainte Adélaïde, impératrice, dont la Vie a été écrite par saint Odilon, abbé de Clugny, *reçoit en mourant le sacrement du corps de Notre-Seigneur* (870), et saint Thibaud, prêtre et solitaire, *le viatique du corps* (871).

Dans le XI<sup>e</sup> siècle, on voit saint Othon, évêque de Bamberg, communier de même (872). Au commencement du XII<sup>e</sup>, et dans la dernière maladie de saint Hugues, abbé de Clugny, comme *la vue commençait à lui manquer, on lui demanda s'il reconnaissait la chair vivifiante de son Sauveur. Je la connais,* dit-il, *et je l'adore* (873). Ensuite, prêt à expirer, il se fit porter dans l'église, pour y mourir sur la cendre; et voilà quelle fut la fin de ce grand homme. Sa mort fut révélée à saint Godefroi, évêque d'Amiens, qui était alors à Rome. Ce saint évêque se vit en esprit à Clugny, où les moines le priaient de célébrer une messe pontificale, pour donner à leur saint abbé le viatique du corps et du sang de Notre-Seigneur (874) : marque que les deux coutumes, et celle de dire une Messe pour communier le malade, quand on en avait le loisir, et celle de lui porter

(858) *Hist. Ang.*, l. IV, c. 14.
(859) Pag. 86.
(860) *Hist. de l'Euch.*, part. I, c. 12, p. 150, 160; *Rép.*, p. 90, 91; *Conc. Tol.* XI, can. 11, tom. VI *Conc. Labb.*, col. 552; *Pasc. II*, epist. 32, *ad Pont.*
(861) SUR., 1 Jul.
(862) *Ibid.*, 1 Mart.
(863) *Ibid.*, 5 Febr.
(864) Ben. sæc. II, t. II, p. 165.
(865) *Ibid.*, p. 469.
(866) SUR., 10 Febr.
(867) SUR., 13 Oct.; Ben. sæc. V, t. V, p. 9.
(868) SUR., 31 Oct.; Ben. sæc. III, part. I, t. III. p. 59.
(869) Ben. sæc. V, t. VII, p. 752.
(870) SUR., 16 Dec.; CANIS., t. V, ant. *Lect.*
(871) SUR., 30 Jun.
(872) *Vit. Oth. Bamb.*, l. III, c. 45; CANIS., *ant. Lect.*
(873) *Vit. Hug. Clun.*, per HILD. Cenom., c. 51.
(874) *Ibid.*, c. 25.

le corps seul de Notre-Seigneur, hors de l'heure du sacrifice et quand le temps pressait, duraient encore.

Nous avons, au XIIIe siècle, les exemples de saint Edmond de Cantorbéry (875); de saint Louis, roi de France (876); de saint Louis, son neveu, archevêque de Toulouse (877); de saint Thomas d'Aquin (878), et de plusieurs autres, qui reçoivent le saint viatique sous la seule espèce du pain; ce qui n'empêche pas qu'en ce même siècle, on ne le donnât aussi sous toutes les deux, comme l'anonyme le prouve très-bien (879), par le témoignage de Luc, évêque de Tuy, en Galice, auteur du temps. La même chose paraît encore par l'exemple de sainte Elisabeth, femme du landgrave Louis de Thuringe (880), et par beaucoup d'autres exemples.

Nos adversaires prétendent que les exemples qui suivent le XIe siècle et la condamnation de Bérenger ne sont plus de pareille force, parce que la transsubstantiation, établie alors, avait introduit, avec la concomitance, l'usage d'une seule espèce. Mais j'ai rapporté tout de suite les exemples de tous les siècles, pour montrer que devant le XIe siècle, comme après, la communion, tant sous une que sous deux espèces, paraît également en usage. C'est une consolation pour les Catholiques, en ce qui regarde la doctrine, de n'avoir à se défier ni à se plaindre d'aucun siècle. Jésus-Christ n'a terminé par aucun temps les promesses de secourir son Eglise. En l'assurant d'être avec elle jusqu'à la consommation du monde, il a également consacré tous les siècles par cette parole. Aussi dans cette matière, comme dans toutes les autres, nous voyons partout la même foi, qui est que la communion, très-sainte sous les deux espèces, est suffisante sous une seule. Voilà le dogme qui ne change point, que nous avons vu établi dès l'origine du christianisme, et dans lequel nous persistons. Le reste ne peut plus être qu'une affaire de police ecclésiastique, et dans une chose libre, un pur changement de discipline.

## CHAPITRE XXI.

*Réflexions sur la prodigieuse opposition qui se trouve entre les premiers Chrétiens et les protestants.*

Avant que de passer outre, un peu de réflexion nous va faire voir le prodigieux éloignement de l'ancien christianisme et des protestants. Ceux-ci posent comme une maxime fondamentale de la doctrine de l'Eucharistie, qu'elle n'est que dans l'usage comme les autres sacrements, et entièrement passagère; de sorte qu'elle n'est pas le sacrement de Jésus-Christ, quand on ne la reçoit pas dans l'assemblée des fidèles et avec le reste de ses frères. Selon cette maxime, ils ont toujours constamment soutenu et soutiennent encore, que tout ce qui reste après la communion n'est plus le sacrement de Jésus-Christ; et quoique quelques-uns d'eux, comme ceux de la Confession d'Augsbourg, aient peine à croire que ce soit une chose tout à fait profane, les calvinistes, qui se piquent d'être les plus purs de tous ces puristes, traitent de superstition ce respect tel quel que les luthériens de la confession d'Augsbourg ont pour les restes de l'Eucharistie, et n'y veulent plus rien reconnaître de sacré. Mais les anciens Chrétiens, loin d'être dans ce sentiment, l'ont traité de folie, comme on l'a vu par le témoignage de saint Cyrille. Ils ont porté l'Eucharistie dans leurs maisons: ils l'y ont reçue en particulier, et n'ont pas cru recevoir moins dans cette communion domestique que dans celle de l'Eglise.

Nous avons vu M. de la Roque, embarrassé de la communion que l'on donnait aux malades, insinuer, sans vouloir recourir à la réserve, que l'on consacrait l'Eucharistie chez les malades toutes les fois qu'on les communiait. Il n'a voulu se laisser vaincre, ni par la communion de saint Ambroise, où il ne paraît autre chose qu'une simple réception, ni par celle de Sérapion, où le prêtre, loin de donner la communion lui-même et de l'aller consacrer chez le malade, la lui envoie toute consacrée et toute faite de chez lui, par un jeune homme qui n'avait aucun caractère pour la consécration. Ce ministre n'a pas voulu voir qu'on était si éloigné de croire qu'il faut consacrer l'Eucharistie exprès, pour la donner aux malades, qu'on était venu jusqu'à la leur envoyer par des laïques et par des femmes: coutume par laquelle les conciles, loin de trouver à redire qu'on ait cru la consécration une chose permanente, autorisent manifestement cette croyance, puisqu'ils n'obligent les prêtres qu'à faire par eux-mêmes la distribution qu'ils commettaient aux autres; mais toujours en regardant la consécration comme faite.

Pour ne plus parler de ces exemples, voudra-t-on, quand on lira les canons du grand concile de Nicée et du concile de Carthage, où il est porté si expressément qu'on donnera l'Eucharistie aux malades; voudra-t-on, dis-je, sans jamais en rien trouver, ni dans les canons, ni dans aucun auteur ecclésiastique, qu'à chaque fois qu'on leur aura donné la communion, le prêtre, à quelque heure que ç'ait été du matin ou du soir, devant ou après le repas, malgré la coutume de l'Eglise universelle, ait offert le sacrifice, où il aura fallu nécessairement qu'il ait communié avec le malade? Une si grande absurdité n'entrera jamais dans les esprits. Mais en voici une bien plus gran-

(875) Sur., 16 Nov.
(876) 25 Aug.
(877) 19 Aug.
(878) 7 Mart.
(879) Anon., p. 166, 167, Luc. Tuy., tom. III, c. 7.
(880) Sur., 19 Nov.

de, où nos adversaires sont réduits. C'est que, passé l'heure de la Messe, on ne donnait plus aux malades la communion que sous une seule espèce, qu'on leur apportait de l'église. Tous ne sont pas assez hardis pour nier absolument une vérité si constante; et un docte ministre allemand, qui vient d'écrire très-amplement sur cette matière, n'a point trouvé de meilleur moyen de se défendre des conséquences qu'on tire de là en faveur de la communion sous une espèce, qu'en disant « qu'encore qu'on ne gardât que le pain seul, il ne s'ensuit point qu'on le donnât seul sans la coupe, puisqu'on consacrait de nouveau le vin, qu'on ne pouvait si aisément garder (881). » Prodige inconnu de l'Eglise chrétienne, de consacrer l'un des symboles sans l'autre; car si l'on voulait consacrer, pourquoi en réserver un, et ne pas consacrer les deux ensemble? Prenait-on plaisir à faire les choses contre toute règle, et à renverser tout l'ordre des mystères? Non, sans doute; mais les ministres, qui ne peuvent pas accommoder leur doctrine avec celle des canons, sont contraints, pour tirer par force les canons à eux, d'y introduire les absurdités les plus inouïes.

Cependant je ne puis comprendre à quoi leur servent leurs raffinements, ni pourquoi, à quelque prix que ce soit, ils veulent qu'on ait toujours consacré et offert le sacrifice chez les malades. Car enfin il est certain, de leur aveu propre, que ceux mêmes qui se portaient bien et qui pouvaient communier à l'église, en emportaient l'Eucharistie consacrée, et la prenaient dans leurs maisons. On ne peut pas ici amuser le monde par une consécration imaginaire. Il faut avouer, malgré l'envie qu'on en ait, que les fidèles croyaient l'Eucharistie consacrée une chose permanente, qu'ils prenaient en particulier, sans aucune diminution de la grâce qu'elle contenait en elle-même.

Ici on ne trouve point de sortie, qu'en disant que tout cela était un abus. C'est ce que disent tous les ministres, sans respecter le siècle des martyrs, et les temps les plus purs du christianisme. M. de la Roque, en particulier, le répète plusieurs fois (882), et l'auteur de la *II^e Réponse* nous explique en ces termes les raisons qu'on a de le croire ainsi dans sa communion (883): « Je dis que cette coutume était un abus du sacrement, non-seulement en ce que l'on n'emportait souvent que le pain; mais aussi en cela même que, quoiqu'on emportât toutes les deux espèces, en les emportant on faisait dégénérer la communion, qui n'est établie par Jésus-Christ que pour célébrer la mémoire de sa mort, et marquer l'union des fidèles entre eux, en une pratique irrégulière et superstitieuse. » Il poursuit: « Je ne blâme pas la coutume de porter l'Eucharistie aux absents, dans le temps de la communion, ou aussitôt après; car cela pouvait fort bien marquer alors qu'ils avaient part à la communion de l'Eglise, et la proximité du temps les faisait réputer comme présents à la table même. Mais la garder plus longtemps, c'était se persuader qu'il y avait quelque vertu secrète renfermée dans le pain consacré. » Voilà dire nettement qu'il n'y a aucune vertu dans l'Eucharistie réservée; et les pasteurs qui le croyaient avec tous les peuples, sans en excepter les plus saints, et les martyrs mêmes, étaient dans l'erreur.

Sur cela j'avais objecté, « que le parti était aisé à prendre, quand il ne s'agit plus que de savoir si les martyrs sont des profanes, ou si les ministres, qui les accusent, sont des téméraires (884)? » A cette pressante objection, notre auteur répond seulement que ce n'est pas cela dont il s'agit; mais qu'il s'agit de savoir « si M. Bossuet peut, sur l'autorité et l'exemple seul des martyrs, nous démontrer que cette coutume est conforme à l'institution de l'Eucharistie (885). » Ainsi, sans se mettre en peine des martyrs, il se contente de décider, malgré toute l'antiquité, que leur coutume n'était pas conforme à l'institution de Jésus-Christ. Tout ce qu'il fait pour leur défense, c'est de répondre que cette coutume était, à la vérité, *un abus*, mais non pas une *profanation*. Qu'est-ce donc que profaner les mystères, sinon prendre pour l'Eucharistie et pour sacré ce qui ne l'est pas, et changer la sainte Cène de Notre-Seigneur, mystère terrible et vénérable, contre sa propre institution, *en une pratique irrégulière et superstitieuse?* Voilà comment ces messieurs défendent les saints martyrs: voilà comment ils sont jaloux de l'honneur du christianisme.

C'est une chose étrange et abominable, qu'on ait pu accoutumer les Chrétiens à entendre dire que l'erreur avait gagné dans toute l'Eglise, dès les siècles les plus purs, et à écouter sans frémir un si grand opprobre de la religion chrétienne. Mais nos réformés ne s'en étonnent pas. Tous les jours nous leur entendons dire de sang-froid, que *le mystère d'iniquité commençait déjà à se mettre en train dès le temps de saint Paul.* Mais quand ils auraient prouvé, ce qu'ils ne feront jamais, que ce *mystère d'iniquité* était les erreurs conçues dans le sein de l'Eglise, pourrait-on penser sans horreur, que dès le temps de saint Paul elles fussent approuvées? On est donc forcé d'avouer que ce *mystère d'iniquité*, dont parle saint Paul (*II Thess.* II, 7), n'emporte pas avec lui l'approbation de l'Eglise. Que si, pour l'honneur de l'apostolat et de la religion chrétienne, on est obligé d'avouer que les erreurs pouvaient bien naître dans l'Eglise, mais qu'elles y étaient rejetées du

(881) *Act. rei amotæ* August. PLLIFF. SS. *th. D.*, etc., part. III, c. 10, n. 9.

(882) *Hist. de l'Euch., ibid*, *Rép.*, p. 174, 176.

(883) Anon., p. 211.

(884) *Tr. de la comm.*

(885) Anonym., p. 112.

temps des apôtres, ne tremble-t-on pas quand on ose dire qu'elles y ont été établies sans aucune contradiction, incontinent après leur mort ? Car ici il ne s'agit pas de quelques abus particuliers que l'Eglise réprouvât : il s'agit d'une coutume universelle, pratiquée par les plus saints du peuple, et autorisée par les pasteurs, par un Tertullien, lorsqu'il était le plus respecté dans l'Eglise, par un saint Cyprien, par un saint Basile, en un mot par tous les Pères. Si le mystère d'iniquité avait déjà entraîné les plus grands hommes de l'Eglise, que doit-on penser du reste ? et si *la lumière, qui était en nous, n'était que ténèbres, que sera-ce des ténèbres mêmes?* (*Matth.* VI, 23.)

Mais, dira t-on, il n'est pas vrai que cette coutume ait été approuvée. Le docteur allemand dont nous venons de parler, objecte que saint Jérôme, en parlant de cette coutume, a dit : *qu'il ne la blâmait, ni ne l'approuvait* (886). Lisons les paroles qu'il produit : « Je sais, » dit saint Jérôme (887), « que c'est la coutume à Rome de communier tous les jours, ce que ni je ne blâme, ni je n'approuve. » Sans doute de communier tous les jours ; car cela dépend des dispositions, et c'est chose qu'on ne peut ni blâmer ni approuver en général. Mais pour ce qui est de porter la communion dans sa maison, saint Jérôme l'approuve si expressément, qu'il demande le même respect pour la communion de la maison que pour celle de l'église, et que même il fait cette demande à ceux qui y mettaient de la différence : « N'est-ce pas le même Jésus-Christ qu'on reçoit dans la maison et dans l'église ? » Nous en avons vu autant dans saint Basile, dans saint Cyrille, et en un mot dans tous les Pères ; et on y trouve une approbation universelle de cette coutume, loin qu'on puisse trouver le moindre endroit où elle soit blâmée le moins du monde.

On allègue deux conciles d'Espagne, celui de Saragosse et le premier de Tolède, où ceux qui « n'avaient pas l'Eucharistie reçue des mains de l'évêque sont chassés comme sacriléges et frappés d'anathème (888). » Tous les docteurs allemands ne manquent pas de nous opposer ces deux canons, après Calixte ; mais grâce à la miséricorde divine, on ne pousse pas toujours la contradiction jusqu'à l'extrémité. Mes adversaires abandonnent cette preuve. Celui de tous les ministres qui a le mieux examiné cette matière, en un mot M. de la Roque avoue et prouve invinciblement dans son *Histoire de l'Eucharistie* (889) que ces canons de Saragosse et de Tolède n'ont pas été faits pour condamner la coutume *d'emporter l'Eucharistie et de la garder*. Je me suis servi de son aveu, et j'ai établi cette même vérité, en trois pages du *Traité de la communion* (890), d'une manière à ne laisser aucun doute aux gens raisonnables. En effet, M. de la Roque entreprend ce livre, il m'attaque de tous côtés, comme nous avons vu ; dans l'embarras où il est, il se dédit de beaucoup de choses qu'il avait très-bien établies dans son *Histoire de l'Eucharistie ;* mais il persiste dans celle-ci, et demeure d'accord avec moi (891), « que les anathèmes de ces conciles ne s'adressaient que contre des impies, des profanes et des hérétiques, tels que pouvaient être les priscillianistes ; en un mot, contre ceux qui, après avoir reçu l'Eucharistie, la jetaient par infidélité, selon l'explication du onzième concile de Tolède (892). » Bien plus, il oppose un nouveau passage, un capitulaire de Charlemagne, qui veut « qu'on chasse, comme des sacriléges, tous ceux qui reçoivent l'Eucharistie, et qui ne la mangent pas ; » et il répond, « que ce capitulaire n'étant qu'une répétition du 14e canon du concile de Tolède, il ne croit pas que cela regarde l'abolition de la coutume dont il s'agit (893) ; » c'est-à-dire de la réserve de l'Eucharistie et de la communion domestique.

Ainsi il doit maintenant passer pour constant que durant mille ans que cette coutume a duré dans l'Eglise, loin que jamais on l'ait blâmée, elle n'a jamais été tenue pour suspecte. Si elle a été abolie dans d'autres temps, ç'a été comme on a changé beaucoup d'autres choses bonnes en elles-mêmes, à cause que l'on commençait à en abuser, et sans jamais cesser de respecter la pratique des siècles précédents. On nous objecte le P. Petau (894), qui ne craint point de dire, « qu'emporter l'Eucharistie chez soi et la garder, serait une action punissable, et tenue pour une profanation du sacrement (895). » Il ne fallait pas oublier ici un mot essentiel. C'est que ce savant auteur ne dit pas absolument qu'une réserve approuvée durant tant de siècles soit une action punissable ; mais il dit : *qu'elle est aujourd'hui une action punissable*, et le reste ; et loin qu'on puisse conclure de son discours qu'elle fût blâmable par elle-même, son dessein est de prouver (ce qui est certain), que l'Eglise n'a pas dessein de rétablir toutes les coutumes bonnes et louables par elles-mêmes, parce que, devenues mauvaises par les circonstances, elles ont perdu l'avantage qu'elles avaient dans leur origine ; et il pousse la chose si avant, qu'il range cette coutume parmi celles « qui marquent une grande sainteté et une vertu de tout point accomplie, à laquelle elles étaient attachées dans la primitive Eglise ; » c'est-à-dire, une si profonde et si sûre vé-

(886) *Act. rei amot.*, part. III, cap. 9, n. 8, p. 170.

(887) HIER., epist. 50 ; *Apol. pro lib. ad Jovin.*, t. IV, col. 2.9.

(888) *Conc. Cæs. August.*, can. 3 ; LABB., t. II, c. 1010 ; *Tolet. conc.* I, c. 14, t. II *Conc.*, c. 1225.

(889) *Hist. de l'Euch.*, part. I, c. 11, p. 171.

(890) *Ibid.*, p. 399.

(891) LA ROQ., *Rép.*, p. 171.

(892) *Conc. Tol.* XI, can. 11, t. VI *Conc.*, c. 552.

(893) LA ROQ., p. 177, 178.

(894) *Ibid.*

(895) PET., *De la pénitence publique*, l. I, ch. 7, n. 3, p. 95.

nération des fidèles pour les mystères, qu'on n'en craignait aucune sorte de profanation entre leurs mains. Que si aujourd'hui on pense autrement, ce n'est pas, comme le dit M. de la Roque, que la nature des choses soit changée; mais c'est qu'après tant d'abus qu'on a vus du sacrement, on ne pourrait plus en attribuer la réserve qu'à de très-mauvais desseins. Voilà ce que dit le P. Petau; et c'est trop visiblement tromper le monde, que de le produire comme un auteur qui juge blâmable la coutume des premiers siècles. On ne se donne pas de ces sortes de libertés parmi nous. C'est un privilége dont nous croyons que nos adversaires eux-mêmes ont de la honte; et malgré tout ce que leurs préjugés les obligent à écrire, ils ne peuvent pas s'empêcher d'être peinés, en secret, d'avoir à défendre une cause qu'ils ne peuvent soutenir sans condamner tout ce que le christianisme a eu de plus pur.

Que si à la fin on en rougit, et qu'on soit contraint d'avouer que ce qui est approuvé dans toute l'Eglise, dès l'origine du christianisme, ne peut être que très-bon, qu'on me réponde à cet argument. Il n'est point parlé de la réserve de l'Eucharistie, ni de la communion domestique, dans l'Evangile ni dans toute l'Ecriture; au contraire, à ne regarder que les termes, Jésus-Christ a dit seulement à ceux qui étaient présents : *Prenez et mangez* (*Matth.* XXVI, 26), et ils l'ont fait; et néanmoins, sans qu'il y paraisse autre chose, toute l'Eglise a pratiqué la réserve de la communion domestique : donc elle l'a prise autre part que dans l'Evangile; donc elle a cru que la tradition était la seule interprète de l'Evangile même.

Poussons encore plus avant. Ces paroles de Jésus Christ : *Prenez et mangez*, et *Buvez-en tous* (*Ibid.*, 26, 27), n'expriment pas plus la communion sous les deux espèces, qu'elles expriment la consomption actuelle de l'Eucharistie dans le temps que Jésus-Christ l'a consacrée et présentée à ses disciples : or, nonobstant ces paroles, la tradition de réserver l'Eucharistie consacrée, pour communier à la maison plusieurs jours après, sans la consumer aussitôt, s'est soutenue dès les premiers temps : elle s'est donc soutenue, encore qu'on lui pût opposer des paroles de l'Evangile, aussi expresses que celles qu'on nous allègue pour la communion sous les deux espèces.

Il a dû suivre de là qu'on ne fit pas plus de difficulté de communier sous une espèce, que de communier en particulier dans sa maison, après la consécration faite dans l'église. La chose est en effet arrivée ainsi. On n'a non plus hésité à l'un qu'à l'autre; et nous avons vu clairement que la communion sous une espèce a accompagné la communion domestique. Elles vont donc d'un même pas : l'une est aussi établie, aussi ancienne et aussi bonne que l'autre.

Ouvrez les yeux, nos chers frères, et voyez qui sont ceux que vous condamnez en condamnant l'Eglise romaine. C'est l'Eglise des premiers temps. Vous ne pouvez, sans blasphème, réprouver la communion domestique : vous ne pouvez l'approuver, sans approuver la communion sous une espèce.

Qu'ont dit en effet tous ceux qui, étant forcés d'avouer la communion domestique, ont cru après cela pouvoir nier la communion sous une espèce. Qu'ont-ils dit, mes frères, que de visibles absurdités, et des choses plus difficiles et plus incroyables que ce qu'ils voulaient éviter ? Ecoutez le plus savant de ceux qui ont traité cette matière, je veux dire M. de la Roque, et voyez comment il concilie la communion sous les deux espèces avec la communion domestique. C'est, dit-il (896), « qu'il fallait que les fidèles participassent au calice, après avoir mangé une portion du pain qu'on leur avait distribué : ou s'ils réservaient tout le pain, pour le prendre et pour le manger à la maison, quand ils le jugeaient à propos, après avoir bu de la coupe dans l'église, la communion aura toujours été sous les deux espèces, quoique l'une ait été reçue un temps assez considérable après l'autre. »

M. de la Roque nous donne le choix de deux suppositions; l'une, que les fidèles, qui devaient communier dans leur maison sous la seule espèce du pain, tout le long de la semaine, aient premièrement communié sous les deux espèces dans l'assemblée des fidèles; et cela ne fait rien du tout à la question, puisque cette première communion, faite sous les deux espèces, n'empêcherait pas que les suivantes ne fussent faites sous une seule. Reste donc l'autre supposition, que les fidèles prenant dans l'église, le dimanche, si l'on veut, la coupe seule, et le reste de la semaine le pain réservé, tout cela ne soit qu'une seule et même communion. Mais est-ce là se sauver de la communion sous une espèce ? N'est-ce pas plutôt ajouter à la communion, qui se fera six jours durant, sous la seule espèce du pain, une autre communion faite le dimanche sous la seule espèce du vin ? mais si l'on continue la communion avec le pain réservé plusieurs mois, et un an entier, comme le faisaient les solitaires, et les autres que nous avons vus, faudra-t-il dire encore, pour sauver la communion sous les deux espèces, que tout cela ne serait qu'une seule et même communion, de sorte qu'au lieu de dire que les premiers Chrétiens communiaient souvent, et même tous les jours, il faille dire, pour s'ajuster au système de nos adversaires, qu'ils ne communiaient qu'une seule fois? Ne vaudrait-il pas mieux avouer de bonne foi la communion sous une seule espèce? et n'est-ce pas l'avouer, que de ne

(896) LA ROQ., p. 179.

pouvoir s'en défendre que par de semblables extravagances?

Voilà néanmoins où sont réduits les plus doctes de nos adversaires; un Calixte, un du Bourdieu, un la Roque. Mais dira-t-on, vous leur imposez, du moins au dernier : il a une autre réponse, et il soutient même, en supposant *que les fidèles n'emportaient que le pain seul*, qu'ils ne laissaient pas de communier sous les deux espèces, parce qu'on croyait dans l'Eglise orientale et dans l'occidentale, que le mélange et l'attouchement du pain consacré sanctifiait et consacrait le vin qui ne l'était pas; de sorte que « les fidèles, qui étaient imbus de cette opinion, ne manquaient pas, selon toutes les apparences, de faire ce mélange du pain consacré avec du vin commun (897), » afin de communier sous les deux espèces. Voilà comment on résout les difficultés dans la nouvelle réforme. On impute à l'Eglise orientale et occidentale, c'est-à-dire à l'Eglise universelle, un sentiment qu'elle n'eut jamais, comme on le verra en son lieu : lorsqu'on n'a aucune preuve d'une chose de fait qu'on avance, on se contente de dire, que les fidèles *n'y manquaient pas selon toutes les apparences;* et cela enfin, pour établir une chose, du moins aussi difficile que celle qu'on veut éviter, c'est-à-dire, la consécration par le mélange, pour éviter la communion sous une espèce.

Oui, mes frères, je vous le répète encore, la consécration par le mélange a deux inconvénients, plus grands et plus invincibles que la communion sous une espèce : le premier est de consacrer et de faire un sacrement sans parole, qui est la chose du monde la plus inouïe : le second, de prendre ensemble le corps et le sang que Notre-Seigneur a donnés séparément en mémoire de sa mort violente, et de son sang, séparé du corps par tant de plaies.

En effet, si nos adversaires parlent franchement, ils avoueront que la consécration par le seul mélange, et la communion des deux espèces unies, ne leur paraissent pas moins nulles, ni moins opposées à l'Evangile, que la communion sous une espèce. Ils s'en expliquent assez, pour peu qu'on les presse. Le docteur allemand dont on a parlé, décide que, selon les sentiments de ceux de la Confession d'Augsbourg, la communion par le mélange est directement contre l'Evangile : les calvinistes sont de même avis; et enfin tous les protestants ont le malheur de ne pouvoir éviter la communion sous une espèce, sans mettre des choses autant ou plus difficiles, de leur aveu propre.

Pour ce qui est de l'Eglise catholique, elle se suit parfaitement elle-même. Elle n'approuve en aucune sorte la consécration sans parole, par le seul mélange; parce qu'elle la trouve également contraire à l'Ecriture et à la tradition : elle approuve la communion sans réserve et avec réserve, sous une ou sous deux espèces, mêlées ou prises séparément; parce que trouvant toutes ces manières de communions dans la tradition de tous les siècles, soit qu'elles soient écrites ou non écrites, elle ne peut croire qu'elles viennent d'une autre source que de Jésus-Christ.

Et pour pousser la chose encore plus loin, la communion qu'on faisait dès les premiers temps en particulier dans la maison, lui persuade que les Messes où le prêtre seul communie ne laissent pas d'être bonnes, n'y ayant pas plus d'inconvénient d'admettre la communion des fidèles sans l'oblation précédente, que d'admettre l'oblation sans que le peuple communie, puisque après tout il ne tient qu'au peuple de communier : que le concile de Trente les y invite, et que Jésus-Christ même les convie à son banquet, semblable à un père de famille, dont la table est toujours prête et toujours dressée, encore que ses enfants n'y mangent pas toujours. Mais reprenons le fil de notre discours, et écoutons ce que nous objectent nos adversaires sur la réserve de l'Eucharistie.

## CHAPITRE XXII.

*Réponse aux objections des ministres contre la réserve de l'Eucharistie.*

Les détours que l'erreur fait prendre, et les contrariétés où elle fait tomber les hommes, sont inexplicables. Les mêmes auteurs, qui s'obstinent à nier dans les premiers siècles la réserve du Saint-Sacrement pour les malades, quand ils pensent être sortis de cette difficulté, étourdis de celle de la communion domestique, qui n'est pas moins grande, tâchent alors d'établir la réserve sous les deux espèces. Voyons par ordre leurs preuves. La prévention commence par leur faire dire, que la réserve de l'Eucharistie commence à peine au VII[e] siècle (898) : qu'auparavant, loin de la réserver, après la distribution qu'on en faisait dans l'assemblée des fidèles, on en brûlait tous les restes et jusqu'aux moindres parcelles, dans l'église de Jérusalem, comme le témoigne le prêtre Hésychius (899). On les donnait aux enfants, dans celle de Constantinople, au rapport d'Evagrius le Scolastique (900); et on en usait de même parmi nous conformément au canon du second concile de Mâcon (901), assemblé en 585. On soutient tous ces passages par un autre d'Origène qui dit « que Notre-Seigneur ne différa pas et ne garda pas au lendemain le pain qu'il donnait à ses disciples, en disant : PRENEZ ET MANGEZ (902). »

Il n'est pas possible que ces messieurs croient ce qu'ils disent. Car, pour commen-

(897) LA ROQUE, p. 184.
(898) *Ibid.*, 56.
(899) *In Lev.*, l. II, c. 8.
(900) *Hist.*, l. IV, c. 36.
(901) Can. 6; vid. *Conc. Gall.*, t. I, p. 384, LABB., t. V, c. 982.
(902) Hom. 5, *in Levit.*, n. 8, t. II.

cer par ce dernier passage, prétendent-ils que, sous prétexte qu'Origène a dit (ce qui est très-vrai) que Notre-Seigneur a fait consumer par ses apôtres tout ce qu'il avait consacré de pain, la réserve nous soit défendue, et qu'en effet l'antiquité n'en ait jamais fait? Ils savent bien le contraire, puisque, dans le temps d'Origène, c'est-à-dire au IIIe siècle, et même dès le IIe, de leur aveu propre, les fidèles gardaient la communion, non-seulement pour le lendemain, mais encore pour les jours suivants. Si donc nous trouvons cette coutume, non-seulement dans les six premiers siècles, mais encore dans le VIIe et jusqu'au Xe ; si d'ailleurs il est constant, comme nous l'avons démontré, qu'on réservait l'Eucharistie pour les malades, quand ce ne serait que pour les malades qui étaient en pénitence, ce qu'on a détruit par tant de preuves, c'en serait assez pour conclure la réserve. Car de dire, avec M. de la Roque, qu'en communiant les malades on consacrait toujours pour eux, de sorte que le prêtre communiait aussi à quelque heure que ce fût ; nous avons vu combien cette prétention est insoutenable, et combien il est ridicule que, pendant que les fidèles prenaient tous les jours, à leur maison, l'Eucharistie consacrée à l'église, les malades fussent les seuls pour qui l'on fît scrupule d'en user de même ; et quand on aurait prouvé (ce qui se dit gratuitement, et ce qui se détruit par tant de preuves) que la réserve établie par les canons de Nicée et de Carthage ne regardait que les malades pénitents, la cause de nos adversaires n'en deviendrait pas meilleure; puisque c'en serait assez pour conclure, plus clair que le jour, que, lorsqu'on parle de consumer en diverses sortes les restes du sacrifice, il faut entendre les restes, après toutes les réserves accoutumées, puisque, manifestement, ces réserves faisaient partie de la distribution ordinaire.

Mais, dit-on (903), saint Optat Milévitain dit que le corps et le sang de Notre-Seigneur *habitent sur les autels par certains moments* (904) : donc on ne réservait pas l'Eucharistie sur les autels. Car c'est tout ce que M. de la Roque a conclu de ce passage. Mais qu'importe à notre question que ce fût alors sur les autels, ou en quelque autre endroit de l'Eglise, ou même chez les évêques, ou chez les prêtres, qu'on réservât l'Eucharistie? toujours est-il bien certain, même par saint Optat, comme nous l'avons prouvé, qu'on la réservait ; et ce que rapporte M. de la Roque, touchant la consomption des restes du sacrifice, était sans préjudice de cette réserve.

Le passage qu'il produit de saint Augustin n'est pas plus à propos. Ce grand homme dit, dans sa lettre à Janvier, *qu'on célébrait l'Eucharistie* [c'est ainsi que traduit M. de la Roque (905), au lieu de ce qu'a mis saint Augustin, qu'*on offrait;* mais ces Messieurs n'aiment point ce mot, qui sent trop le sacrifice : il faut pourtant bien qu'ils s'y accoutument, puisqu'ils le trouvent à toutes les pages des saints Pères] ; saint Augustin dit donc (906), « qu'on offrait deux fois le jeudi saint ; le matin, pour ceux qui ne jeûnaient pas, et le soir, pour ceux qui jeûnaient ; » d'où ce ministre conclut, « qu'on ne réservait rien de l'Eucharistie, parce qu'autrement cette dernière célébration n'aurait pas été nécessaire, et qu'on eût pu communier ceux qui jeûnaient, des restes de la communion du matin. » Il ne songe pas que les Chrétiens, autant qu'il était possible, voulaient, en communiant, assister au sacrifice entier, surtout dans le jour sacré où il avait été institué, et participer à toutes les prières dont cette sainte action était accompagnée. D'ailleurs, l'heure naturelle et ordinaire du sacrifice, était, dans les jours de jeûne, l'heure du soir ; et cette heure devait d'autant plus être gardée le jeudi saint, que c'était celle où Jésus-Christ avait offert lui-même la première fois. Enfin, ce n'était pas la coutume d'Occident, excepté peut-être le vendredi saint, de donner dans l'assemblée publique le sacrement réservé. On disait toujours plusieurs Messes, quand on donnait plusieurs fois la communion dans l'Eglise; ce qui ne préjudicie en aucune sorte aux réserves accoutumées, tant pour la communion domestique, que pour celle des malades, qui était comme une suite de la domestique.

Mais parmi de si faibles preuves, ce que M. de la Roque nous oppose de plus apparent (907) est un passage de Pélage, chef de l'hérésie des pélagiens. Avec la permission de ces Messieurs, et sans dessein de les offenser, on pourrait ici leur répondre qu'outre les grandes erreurs qui ont fait condamner ces dangereux auteurs de sectes, on remarque dans leurs écrits un certain travers secret, et des singularités qu'on n'a pas toujours pris la peine de relever. C'est pourquoi on ne voit point que l'ancienne Eglise se serve des autorités de gens condamnés. Quoi qu'il en soit, écoutons Pélage. « Ceux, » dit-il (908), « qui s'assemblaient dans l'Eglise, offraient séparément leurs oblations ; et tout ce qui leur restait des sacrifices après la communion, les fidèles le consommaient ensemble dans l'Eglise, en prenant un repas commun. » Si l'on veut se donner la peine d'expliquer le sentiment d'un tel homme, on pourra dire que les fidèles portaient à l'autel leurs oblations et leurs sacrifices, qu'on en prenait ce qu'il fallait pour la communion du peuple, qu'on séparait le reste, et qu'après la communion, on en pouvait manger dans un repas ordinaire, qu'on faisait au commencement dans l'Eglise. Mais si l'on

(903) LA ROQ., p. 58.
(904) OPT. Mil., l. VI, p. 92.
(905) LA ROQ., p. 59.
(906) Epist. 118, ch. 7, al. 54, n. 9, t II.
(907) LA ROQ., p. 60.
(908) *Comm. in I Cor.* XI, 20 ; AUG., *App.*

pense établir par là qu'il n'était pas permis ni de porter l'Eucharistie aux absents, comme le raconte saint Justin, ni de la réserver pour quelque cause que ce fût: ou, ce qui est encore pire, qu'après l'avoir consacrée, on la mangeait, comme on aurait fait du pain commun dans un repas ordinaire; un seul auteur, et encore un auteur aussi reprochable qu'un hérésiarque, ne suffit pas pour établir une coutume d'ailleurs si mauvaise, et dont on ne trouve aucun exemple.

## CHAPITRE XXIII.

*Qu'on n'a jamais réservé l'Eucharistie sous l'espèce du vin. — Réponse aux preuves que les ministres prétendent tirer de l'antiquité.*

Voyons maintenant les preuves par lesquelles ceux qui ont rejeté avec tant d'effort la réserve ordinaire de l'Eucharistie pour les malades, l'établissent sous les deux espèces pour les saints. J'avais remarqué quatre témoignages (909), dont les ministres ont accoutumé de s'appuyer; et il est clair, par mes réponses, qu'ils leur sont manifestement inutiles. Mais la chose va paraître dans une plus grande évidence, en examinant les répliques de mes adversaires (910).

Songeons bien qu'ils ont à prouver, non pas simplement la distribution ou la participation, mais la réserve ordinaire du sang aussi bien que du corps, comme des choses inséparablement unies dans l'usage. Dès lors le premier passage, qui est celui de saint Justin, doit d'abord être retranché; puisque ce martyr nous apprend seulement qu'au jour de l'assemblée des fidèles, « après l'oblation du pain et du vin consacrés, on en fait la distribution aux présents, et qu'on en envoie aux absents par les diacres (911). » Sur quoi M. de la Roque observe lui-même, dans son *Histoire de l'Eucharistie* (912), qu'on envoyait le sacrement *au même temps qu'on l'avait célébré dans l'Eglise*. Nous avons vu qu'en répondant au *Traité de la communion* sous les deux espèces, il persiste dans ce sentiment, et déclare qu'il n'a pas voulu se servir du passage de saint Justin pour prouver la réserve des deux symboles; parce que cela « se faisant incontinent après la communion des fidèles dans l'assemblée, ce fait ne regarde pas la garde du sacrement dont nous traitons (913). »

En effet, l'intention de saint Justin est ici manifestement de faire voir comment les absents participaient à leur manière au sacrifice commun de toute l'Eglise; puisqu'aussitôt après qu'on l'avait offert, on leur portait les hosties, c'est-à-dire, le corps et le sang de Notre-Seigneur, de même que dans l'Eglise on les avait données aux fidèles. Ce qui regardait la réserve n'est pas traité en ce lieu; car on ne trouve pas tout dans un seul passage, et il en faut chercher les preuves ailleurs.

Quand donc l'anonyme nous demande (914), qu'est-ce qui pouvait empêcher les absents de garder l'Eucharistie qu'on leur portait, comme les autres fidèles en gardaient la portion qu'ils emportaient eux-mêmes de l'Eglise, il sort visiblement de la question. Car on ne doute pas qu'ils ne pussent, comme les autres, garder l'Eucharistie sous l'espèce du pain; parce qu'on en voit ailleurs, et dès la première antiquité, beaucoup d'exemples. Mais quant à la réserve, soit du pain, soit du vin consacré, M. de la Roque lui dira toujours qu'elle ne paraît point dans ce passage, et que si l'on veut la trouver, il faut que ce soit ailleurs; puisqu'ici manifestement on ne voit que l'Eucharistie porté aux absents incontinent après l'oblation, afin qu'ils participassent au sacrifice commun de toute l'Eglise.

Mais voici un second exemple qui paraît plus fort, et où mes deux adversaires se joignent ensemble. Il s'agit de ce passage célèbre des *Dialogues* de saint Grégoire le Grand, où il raconte ce qui était arrivé à Maximien, « maintenant, » dit-il (915), « évêque de Syracuse, et alors père de mon monastère. Ce vénérable homme, continue-t-il, m'était venu joindre à Constantinople, où j'étais par ordre de mon pontife (c'était le Pape Pélage second), pour y rendre dans le palais des réponses ecclésiastiques. » On appelait celui qui faisait cette fonction de la part du Pape, son apocrisiaire, ou, ce qui est la même chose, son responsal, celui qui répondait en son nom à l'empereur sur les affaires de l'Eglise. « Pendant donc, » poursuit saint Grégoire, « que Maximien retournait à Rome, en mon monastère, il fut battu d'une furieuse tempête, dans la mer Adriatique; et comme le vaisseau entr'ouvert de toutes parts allait périr, ceux qui étaient dessus se donnèrent mutuellement la paix, et reçurent le corps et le sang de Notre-Seigneur. » Saint Grégoire raconte ensuite que leur piété leur attira une visible et miraculeuse protection de Dieu; puisqu'il les conserva huit jours durant, dans un si extrême péril, et qu'à peine furent ils abordés que le vaisseau fut englouti par les flots. Il est ici question de savoir si Maximien était prêtre; parce que s'il se trouvait qu'il le fût, il aurait pu célébrer la Messe, non pas dans le plus fort de la tempête, comme M. de la Roque veut croire qu'il le faudrait dire en cette occasion, mais dès qu'on en vit paraître les commencements, ou même, si l'on veut, dès le matin; de sorte qu'il n'y aurait point de conclusion à tirer pour la réserve qu'on voudrait établir, durant tout le temps du voyage. Il n'est pas nécessaire que nous prouvions que ce saint homme

(909) *Tr. de la comm.*,
(910) LA ROQ., p. 162; Anon., p. 217.
(911) JUST., *Apol.*, II, n. 65.
(912) LA ROQ., part. I, ch. 15, p. 176.
(913) Pag 170.
(914) Anonyme, p. 217.
(915) *Dial.*, l. III, c. 36.

était prêtre. Ce serait à nos adversaires à prouver qu'il ne l'était pas; et pour nous, en supposant seulement qu'il a pu l'être, lui qui était constamment le père d'un monastère, nous serions entièrement à couvert de la conséquence que l'on tire pour la réserve des deux espèces. Aussi voit-on que mes adversaires, pour ne point laisser échapper de leurs mains un argument qu'ils croient si fort, décident nettement que Maximien n'était pas prêtre. M. de la Roque n'en rend aucune raison; mais après m'avoir objecté que j'ai tort de supposer qu'il l'était ou qu'il y en avait quelqu'un dans ce vaisseau, il finit décisivement cette question en cette manière: « Par là il est aisé de juger de la faiblesse du raisonnement et de la conjecture de ce prélat, qui, supposant d'ordinaire ce qui n'est pas, ne manque jamais de conclure mal (916). »

Laissons là ce donneur d'arrêts, qui veut en être cru sur sa parole, et voyons si l'anonyme, qui prétend prouver positivement que Maximien n'était pas prêtre, réussira mieux. Il conclut donc qu'il ne l'était pas, « parce que saint Grégoire n'en dit rien; et, poursuit-il, c'est deviner que d'avoir recours à cette fuite: Maximien pouvait être prêtre, puisqu'il était père d'un monastère. Cela même prouve qu'il ne l'était pas; car dans ces temps-là les moines n'étaient point prêtres, mais soumis aux curés et aux prêtres des lieux de leurs monastères. » Etrange raisonnement! comme s'il était impossible que des prêtres fussent soumis à d'autres prêtres, à qui l'évêque avait donné son autorité. Au reste, si l'anonyme avait seulement ouvert l'Histoire religieuse, il y trouverait à toutes les pages, dès le IV^e et le V^e siècle, c'est-à-dire, près de deux cents ans avant saint Grégoire, des moines et des abbés, qui constamment étaient prêtres. Sans sortir de l'*Histoire Lausiaque*, écrite au V^e siècle, il trouverait pour le moins dix ou douze endroits où il est parlé de ceux qu'on appelait, dès ce temps-là, les prêtres des monastères; et il est aisé de prouver, tant par saint Grégoire, Pape, que par saint Grégoire de Tours, son contemporain, que la plupart des abbés étaient prêtres, de leur temps. Mais pourquoi s'arrêter ici à des raisons générales, puisqu'il est certain que Maximien était prêtre dans le temps dont il s'agit? Pour en être convaincu, il ne faut que lire ces mots d'une lettre du Pape Pélage II à saint Grégoire, alors diacre, pendant qu'il faisait à Constantinople et auprès de l'empereur les affaires de l'Eglise. « Hâtez-vous, » dit-il (917), « de nous envoyer le prêtre, parce qu'il est très-nécessaire à votre monastère et à l'ouvrage que nous lui avons commis. » Tous les doctes sont d'accord qu'il lui parle du prêtre Maximien; et le rapport de cette lettre du Pape Pélage, avec l'endroit des Dialogues de saint Grégoire dont il s'agit, ne permet pas d'en douter. Il paraît, dans les Dialogues, que Maximien, qui était père du monastère qu'il avait à Rome, l'était venu visiter à Constantinople, pendant qu'il y résidait par l'ordre du Pape Pélage II son prédécesseur. Il paraît, par la lettre de Pélage, que ce Pape rappelait Maximien pour les affaires du monastère dont il était le père; et il paraît enfin, par les Dialogues de saint Grégoire, qu'en effet *il retournait à ce monastère*, où saint Grégoire le renvoyait selon l'ordre qu'il en avait reçu. C'est donc alors qu'il fut accueilli de la tempête, où arriva le miracle dont nous avons vu le récit. Il ne faut plus contester que Maximien ne fût prêtre, et l'argument de nos adversaires s'en va en fumée.

Car de répliquer maintenant, avec M. de la Roque, que quand Maximien aurait été prêtre, « il n'y a point d'apparence qu'il eût osé célébrer les divins mystères en un lieu non consacré, et, qui pis est, dans la mer (918), » où Thomas Veldensis et Cassander, assurent qu'il n'était pas permis de le faire; c'est, sur la foi des deux auteurs du siècle passé, décider trop hardiment de la pratique du siècle de saint Grégoire; et pour démontrer la fausseté des conjectures de ce ministre, aurait-il trouvé de l'inconvénient à la célébration des mystères *dans un lieu non consacré* (919), s'il avait seulement songé à ce qu'il a remarqué lui-même, *qu'on célébrait les sacrements chez les malades, comme nous l'apprenons d'Ahyton, évêque de Bâle*, afin de leur donner la consolation de mourir avec ce divin viatique? Pourquoi dans une semblable nécessité n'aurait-on pas célébré la messe pour nos voyageurs? Et si l'on veut des exemples plus anciens, on verra dans Théodoret (920) que, pour donner la consolation à un solitaire d'assister aux divins mystères, ce saint évêque les célébra en sa présence et dans sa cellule, ayant pour tout autel les mains de ses diacres; et plus haut, nous trouverons, dans saint Augustin, que ses prêtres offrirent le saint sacrifice dans une maison particulière, pour la délivrer de l'infestation des malins esprits; et plus haut encore, le diacre Paulin nous fait voir saint Ambroise, son évêque, *dans la maison d'une femme de qualité, pour y offrir le sacrifice* (921). On voit dans saint Grégoire de Tours, contemporain de saint Grégoire, Pape, que les prêtres portaient dans les voyages les vaisseaux sacrés; témoin le prêtre Maxime, qui, passant la Saône, fut jeté par la tempête dans la rivière, *ayant à son cou avec le livre de l'Evangile, le ministère quotidien* (922), c'est-à-dire, *une petite patène, avec un calice*. M. de la Roque, qui a rapporté ce passage, n'a-t-il pas vu, dans cette *petite*

(916) LA ROQ., p. 166.
(917) PELAG. II, epist. 5, *ad Greg. diac.*
(918) LA ROQ., p. 164.
(919) Pag. 213.
(920) Vid. *Hist. relig.*
(921) *Vit. Amb.*, per PAUL., c. 4.
(922) *De glor. confess.*, c. 22.

*patène*, un vaisseau portatif et accommodé à l'usage des voyageurs? Pourquoi ce prêtre est-il si soigneux de porter sur lui tous les instruments du sacrifice, si ce n'est pour le célébrer durant le voyage dans les lieux où il n'y aurait point d'église, puisqu'il aurait trouvé dans les églises tout ce qui lui eût été nécessaire? C'est à cela que servaient, dès le VIII^e^ ou IX^e^ siècle, ces tables d'autel consacrées, que nous appelons autels portatifs, *tabulæ itinerariæ, tabulæ altaris consecratæ*, que l'on avait pour célébrer dessus le saint sacrifice, non-seulement *dans les chapelles*, mais encore à *l'air, ou sous les tentes* (923). Je ne trouve, dans tout le droit, aucune défense d'en faire autant sur la mer, loin qu'on en trouve les moindres vestiges dans le siècle de saint Grégoire et dans tous les siècles suivants. Qu'est-ce donc qui eût pu empêcher Maximien de dire la Messe tous les jours, comme c'était constamment alors la coutume des saints évêques et des saints prêtres, ou si on aime mieux de cette sorte, quand il se vit menacé de la tempête? L'heure y convient, et la communion fait voir qu'on était à jeun. L'on se souvient de ce que nous avons vu dans saint Ambroise (924), de saint Satyre son frère. On trouvera dans une tempête le corps de Notre-Seigneur, mais le corps seul, que saint Satyre, encore catéchumène demanda aux fidèles. Il n'est point parlé des prêtres, mais seulement de ceux *que Satyre connaissait pour initiés*. Aussi n'y voit-on que le corps, au lieu qu'ici, où il est constant qu'il y avait un prêtre, on voit le corps et le sang. D'où vient cette différence, si ce n'est de la consécration qu'on en avait faite et de la célébration du sacrifice?

Et il faut bien que M. de la Roque l'avoue avec nous, s'il ne veut se démentir lui-même. Car, lorsqu'il recherche dans l'antiquité le commencement de la réserve de l'Eucharistie, il déclare *qu'il ne la trouve pas dans les six premiers siècles* (925), ni avant la fin du VII^e^. *Je remarque*, dit-il, *vers la fin du VII^e^ siècle, quelques acheminements à la réserve de l'Eucharistie.* Voilà donc le commencement vers la fin du VII^e^ siècle, encore n'était-ce qu'un simple acheminement. Or saint Grégoire est mort en l'an 605, au commencement du VII^e^ siècle, lorsque, selon le ministre, il n'y avait pas même de disposition ni d'acheminement à la réserve. Il y en avait encore moins durant son pontificat, qui a duré treize ans et demi, et sur la fin du siècle où ce miracle arriva, saint Grégoire n'étant que diacre. Par conséquent cette communion ne se put faire, selon ce ministre, de l'Eucharistie réservée; et il faut nécessairement qu'on ait célébré le sacrifice pour la consacrer, ce que ce ministre nie avec tant d'effort.

Ainsi, de quatre témoins qu'on nous produisait pour la réserve ordinaire du corps et du sang, en voilà d'abord deux inutiles. Les deux autres ne sont pas plus forts: l'un est saint Grégoire de Nazianze, et l'autre est le prétendu Amphilochius dans la Vie de saint Basile. Dans le passage de saint Grégoire de Nazianze, on voit que sa sœur sainte Gorgonie, affligée d'une maladie inconnue aux médecins, « se jeta au pied de l'autel. Là, » dit-il (926), « après qu'elle eut oint son corps du remède qu'elle avait en sa puissance; et si sa main avait quelque part gardé quelque chose des symboles du corps ou du sang, après l'avoir mêlé avec ses larmes, elle se sentit tout à fait guérie. » Voilà donc le corps ou le sang en la puissance de cette sainte vierge, et le voici dans l'autre passage en la puissance d'un Juif, qui, s'étant mêlé parmi les fidèles, selon le prétendu Amphilochius, reçut de la main de saint Basile le corps et le sang de Notre-Seigneur, *et emporta dans sa maison les restes de l'un et de l'autre* (927).

Il est certain que nos adversaires n'ont rien de plus apparent que ces deux passages; mais ni l'un ni l'autre ne conclut pour la réserve ordinaire des deux espèces, comme choses inséparables. Le premier, parce qu'on ne lit pas, dans saint Grégoire de Nazianze, que sa sœur eût réservé les symboles du corps et du sang comme choses qu'on réservât toujours ensemble; mais *les symboles du corps et du sang*, comme ne sachant lequel des deux elle avait gardé, à cause que la coutume n'était pas de les garder l'un et l'autre, ou enfin parce que c'était une chose libre.

L'anonyme trouve fort mauvais qu'on lui enlève un passage qu'il trouve si clair, par la seule remarque qu'on fait que saint Grégoire de Nazianze a dit *le corps ou le sang*. « Misérable défaite, » dit-il (928), « pour un docteur, qui ne peut ignorer que la particule grecque est employée une infinité de fois au lieu de la conjonction. » Et moi je dis au contraire, et plus raisonnablement : Misérable instance pour un docteur, puisqu'il ne peut ignorer que la particule grecque signifie naturellement notre *ou* français, et l'alternative qui y est jointe : que cette signification est la propre et la véritable, et plus régulière sans comparaison et plus commune que l'autre, quelque infinité qu'on lui attribue; et qu'elle est si naturelle en ce lieu, qu'elle saute, pour ainsi dire, aux yeux de ceux qui le lisent; étant clair, par la suite des paroles mêmes, que saint Grégoire de Nazianze, en mettant, non pas le corps et le sang, comme il serait naturel, si la réserve en était inséparable, mais de dessein *le corps ou le sang*, veut exprimer une chose libre et indifférente, c'est-à-dire, qui pouvait être aussi bien d'une façon que d'une autre, sans qu'il importât en rien de s'en informer davantage.

Quoi qu'il en soit, quel secours peuvent

(923) *Conc. Trid.*, c. 4, in *Decr.*, part. III, dist. I, c. 30; MABIL., *De lit. Gall.*, c. 8, n. 7; *Vide* ejus Præf. sæc. III, n. 78, 79.
(924) *De obit. Satyr.*, loco sup. cit.

(925) LA ROQ., p. 61.
(926) GREG. NAZ., orat. 11, *in Gorg. sor.*
(927) *Vita Basil.*, c. 7.
(928) ANON., p. 221.

espérer nos adversaires d'un passage qui ne conclut rien en le prenant dans sa propre et naturelle signification, ou plutôt qui, pris en ce sens, conclut contre eux ? Ainsi, de quatre passages dont ils font leur fort, il ne leur reste plus que celui du prétendu Amphilochius, qui va leur échapper comme les autres ; puisqu'on y voit clairement, que si ce Juif emporta le corps et le sang, ce fut pour une raison particulière. Il ne faut que lire le passage de cet auteur, quel qu'il soit. « Un Juif, » dit-il (929), « se mêla parmi les fidèles, pour voir l'ordre du ministère sacré, et le don de la communion. Il vit entre les mains de saint Basile un petit enfant, dont on partageait les membres. Après que tout le monde en eut pris, il s'approcha comme les autres ; et ce qu'on lui donna était de la vraie chair. Il vint au calice, qui était aussi plein de sang, et il y participa ; et ayant gardé les restes de l'un et de l'autre, il retourna dans sa maison, pour les montrer à sa femme, qu'il voulait convaincre par ce moyen, et lui raconta ce qu'il avait vu de ses yeux. » La suite de l'histoire amène ce Juif, avec toute sa famille, à saint Basile, pour tous ensemble être baptisés de sa main. On voit donc qu'il y a ici une raison particulière de confier les deux espèces à ce Juif, puisqu'il voulait s'en servir à convaincre sa femme d'un miracle qui la devait convertir.

Au reste, on n'a jamais prétendu qu'en soi il y eût plus de difficulté de confier aux fidèles une des espèces que l'autre. « Car aussi, » comme je l'ai dit dans le *Traité de la communion* (930), « pourquoi refuser aux fidèles le sang de Notre-Seigneur, s'ils le demandaient, et croire que le corps sacré, qu'on leur confiait, fût plus ou moins précieux ? » Je ne doute donc nullement qu'on ne confiât le sang, comme le corps, à ceux qui avaient la dévotion, ou quelque raison particulière de le désirer. Telle était apparemment sainte Gorgonie, sœur de saint Grégoire de Nazianze. L'espérance qu'elle avait conçue de se guérir des inflammations dont son corps était tout rempli, en le frottant de la sainte Eucharistie, lui avait pu faire désirer l'espèce liquide, qui paraissait plus propre à cet usage. On voit bien aussi que ce Juif, qui vit un si grand prodige dans les deux espèces, dut les désirer toutes deux pour les porter à sa femme, et la convaincre par ses propres yeux. Mais que ce fût la coutume de les emporter toujours avec soi, ou, ce qui est plus, de les réserver, soit dans l'église, soit dans les maisons particulières, un temps tant soit peu considérable, il faudrait plus de deux exemples, et il les faudrait du moins dans des occasions moins particulières, pour le prouver ; vu même que nous avons tant de preuves du contraire.

M. de la Roque objecte (931), « que si on ne refusait pas aux fidèles l'espèce du vin, pour l'emporter avec eux, s'ils la demandaient, on n'en craignait pas la corruption, puisqu'on ne pouvait pas prévoir combien de temps ils la garderaient : » comme si l'on n'eût pas pu leur prescrire ce qu'ils auraient à en faire, ou que la coutume établie de ne la garder que très-peu de temps, et la crainte de laisser corrompre ce qui leur était donné pour leur satisfaction, n'eût pas été pour eux, sans qu'on leur dît rien, une instruction suffisante.

Ce qu'ajoute ce ministre est admirable : « On ignorait, » dit-il, « alors la maxime de M. de Meaux, que la nature même résistait à cette garde. » Sans doute, c'est une invention des derniers siècles, que le pain se garde plus aisément et plus longtemps que le vin ; les anciens ne le savaient pas, ni que le vin s'agrît dans une fiole, quand, pour en prendre tous les jours, on est contraint de le laisser éventer. Or, comme il a plu à Notre-Seigneur d'attacher son sang à cette espèce si capable d'altération, il fallait bien, malgré qu'on en eût, suivre la nature à laquelle le Fils de Dieu ne dédaignait pas d'assujettir son mystère. Ainsi l'on ne réservait ordinairement, et pour un temps tant soit peu considérable, que l'espèce qu'on pouvait réserver sans péril ; et la communion sous une ou sous deux espèces parut si indifférente à toute l'Église, que cette seule difficulté la déterminait à une seule en tant de rencontres ; c'est-à-dire, en toutes celles où l'on usait d'une longue et ordinaire réserve.

Quand donc M. de la Roque nous objecte qu'il était « aisé d'emporter le pain et le vin dans les vaisseaux mêmes où on les avait apportés, selon la coutume, afin de les offrir pour la célébration du sacrement (932), » il ne veut qu'amuser le monde. Car qui doute qu'il ne fût aisé de les emporter ? Mais qu'il fût également aisé de les garder l'un et l'autre, ou que ce fût la coutume de les emporter, comme il le prétend ; c'est de quoi il s'agissait, et ce qu'il ne prouve pas. Qu'on ait emporté le corps, qu'on l'ait réservé, on n'en peut douter ; et nous avons vu partout le coffret, la boîte et les linges qui servaient à ce saint usage. Mais le ministre, qui a vu dans l'Ordre romain que les fidèles, en approchant de l'autel, y présentaient du vin dans une fiole pour le sacrifice, y a-t-il vu quelque part, ou a-t-il vu en quelque autre endroit de l'antiquité, qu'on emportât ces fioles pleines de vin consacré ? Jamais, et il n'en est fait mention dans aucun endroit. On voit bien, lorsque les fidèles présentaient chacun leur fiole pleine de vin, qu'on en versait dans un grand calice autant qu'on avait besoin d'en consacrer pour la communion du peuple ; mais que jamais on ait rempli ces fioles, ou quelque autre vaisseau que ce fût, de vin consacré pour le réserver, on n'en voit rien du tout ; et au contraire, on a vu claire-

(929) AMPHIL., *Vit. S. Bas.* c. 7.
(930) Part. I.

(931) LA ROQ., p. 1[illegible]9.
(932) *Ibid.*, 167

ment dans l'Ordre romain, et partout ailleurs, qu'on réservait seulement la partie solide, qu'on pouvait garder plus aisément et plus longtemps. Après tant de preuves, peut-on encore douter de notre doctrine?

Jusqu'ici nous avons ôté tout refuge à nos adversaires, en leur ôtant les quatre endroits où ils avaient mis leur confiance. Mais j'ajoute, par abondance de droit, que quand ils auraient montré par ces endroits que l'on emportait souvent le vin consacré, ils n'en pourraient rien conclure contre nous; puisque d'ailleurs il est si constant que très-souvent on emportait le pain seul, ce qu'ils n'ont pu désavouer tout à fait, comme nous l'avons fait voir; de sorte qu'il faudrait toujours conclure que c'était une chose libre, et c'est tout ce que nous prétendons.

## CHAPITRE XXIV.

*Réponse aux preuves que les ministres prétendent tirer des modernes.*

Les preuves que mes adversaires ont tirées de l'antiquité sont soutenues du consentement, qu'ils prétendent avoir prouvé, de trois auteurs catholiques, du cardinal Baronius, du savant l'Aubespine, évêque d'Orléans, et de Cassander (933). A cela je pourrais répondre que le sentiment de ces auteurs ne fait pas une loi. Mais afin de ne refuser à ceux qui cherchent la vérité aucune sorte d'éclaircissement, je veux examiner ces trois auteurs. Commençons par les deux derniers, et réservons pour la fin le cardinal Baronius, qui demande un peu plus de discussion.

Quant à l'évêque d'Orléans, voici ses paroles, comme les traduit M. de la Roque (934): « Comment pourrait-on prouver qu'il ait été permis aux laïques de porter l'Eucharistie dans leurs maisons sous l'espèce du pain, et qu'il ne leur eût pas été permis de la porter sous l'espèce du vin? » Mais que fait cela contre nous? Ce docte évêque a raison de dire qu'en soi il n'est pas plus défendu d'emporter le sang que le corps; mais qu'on l'ait toujours fait ainsi, et qu'on pût également réserver les deux symboles, qui est précisément notre question, ni cet évêque ne le dit, ni la chose n'est véritable; et dans ce lieu il ne s'agissait point d'entrer plus avant dans cet examen.

M. de la Roque m'oppose souvent Cassander (935), savant auteur du siècle passé. Il me reproche d'avoir le malheur de n'être pas conforme à ses sentiments. Le malheur, en tout cas, ne sera pas grand, puisqu'il sait bien que cet auteur assez ambigu est parmi nous d'une médiocre autorité. Mais, pour n'y plus revenir, je suis bien aise de lui rapporter une bonne fois le sentiment de cet homme, afin qu'il voie s'il s'en accommode. « Il faut confesser, » dit-il (936), « que les anciens n'ont pas estimé l'union des deux espèces si fort nécessaire, que, si on les séparait, pour quelque nécessité ou quelque grave raison, il pensassent que la vraie raison et essence du Sacrement ne pût consister dans une seule espèce. Ils pensaient au contraire que pour recevoir l'efficace du sacrement, si le temps le demandait ainsi, une seule espèce était suffisante, principalement si cela se faisait extraordinairement, lorsqu'on prenait le Sacrement, non pour la représentation, mais pour l'efficace; comme il est constant qu'on le faisait dans la communion domestique et dans celle des malades, encore qu'il soit certain que quelquefois on les communiait sous les deux espèces. Ceux donc qui pressent de telle sorte l'usage des deux espèces, qu'ils rejettent comme un sacrilége la distribution d'une seule, pour quelque cause que ce soit, et qui disent que ce n'est pas un Sacrement, n'ont pas assez d'égard à l'autorité de l'Eglise et à la paix. » Sur ce fondement, il ne permet pas de condamner la coutume de communier le peuple sous une espèce, introduite en Occident depuis quelques siècles, ni d'accuser d'impiété ceux qui s'en contentent; mais il veut qu'on enseigne au peuple que le fruit de ce sacrement ne consiste pas à recevoir une espèce ou deux, mais à communier dignement.

Plût à Dieu que nos adversaires fussent capables d'entrer dans des sentiments si équitables! Il ajoute « qu'il faut suivre ici le conseil de l'Apôtre (*Rom.* XIV, 3): *Que celui qui boit ne méprise pas celui qui ne boit pas; et que celui qui ne boit pas ne juge pas celui qui boit.* » C'est aussi ce qu'on pratique parmi nous. Nous laissons aux Eglises orientales, qui se réunissent à nous, leur usage de communier sous les deux espèces, comme elles ne nous chicanent pas sur le nôtre; et si l'on n'a pas usé toujours de la même condescendance, nous en dirons ailleurs les raisons. En attendant, il paraît que ce Cassander, tant vanté par nos adversaires, traite la chose d'indifférente. Voilà ce qu'a fait dire une grande connaissance de l'antiquité, à un homme qui a tant voulu rétablir la communion sous les deux espèces, qu'il s'en est rendu suspect. Et néanmoins à la fin, et dans le dernier ouvrage où il a parlé de cette matière, il revient en substance à notre doctrine; en quoi il est d'autant plus croyable, qu'il écrit ce que nous venons de voir, dans une occasion où il était expressément consulté par l'empereur Ferdinand, et après y avoir autant pensé qu'une si grande occasion le méritait.

Venons au cardinal Baronius. Il est vrai que, dans le cours de son histoire, à l'occasion du désordre arrivé à Constantinople, quand on y déposa si violemment saint Chrysostome, il dit qu'autrefois « on avait coutume de garder l'Eucharistie, non-seu-

(933) *Première répl.*, p. 162, 179, etc.
(934) *Observat.*, lib. I, IV, *De comm. laicor.*
(935) LA ROQ., p. 180, 187, 194, 268, 289.
(936) *Consult.*, art. 22, *De comm. sub utr. spec.*

lement sous l'espèce du pain, mais encore sous les deux espèces (937). » Il avait dit dans un autre endroit, où il traite expressément cette matière (938), « qu'encore que les fidèles reçussent autrefois l'Eucharistie sous deux espèces, dans le temps du sacrifice, toutefois, lorsqu'ils communiaient, ou dans leur maison, ou même dans l'église, hors de ce temps, ils recevaient la seule espèce qu'on réservait, qui était celle du pain; et, poursuit-il, on ne lit nulle part qu'on en ait jamais réservé une autre. » Ces deux passages sont assez contraires. Que si ce savant cardinal, dans un travail aussi grand que celui des Annales de l'Église, n'a pas pu examiner toutes les choses avec une égale exactitude, et que, pour n'avoir pas pris des principes assez fermes en cette matière, il ne soit pas bien d'accord avec lui-même; ou que, dans un ouvrage si vaste, il lui arrive quelquefois d'oublier en un endroit ce qu'il aura établi en un autre; c'est à nous à ne déférer à ses sentiments qu'autant que nous les trouverons soutenus par de bonnes raisons.

## CHAPITRE XXV.

### *Examen des passages de Baronius.*

Pour établir la réserve des deux symboles de l'Eucharistie, à l'endroit marqué par le ministre, ce cardinal produit deux passages : l'un est tiré de saint Chrysostome, dans le temps qu'il fut déposé, et l'autre de saint Grégoire, à l'endroit de ses *Dialogues*, où il parle de l'histoire de Maximien, que nous avons rapportée.

Quant au dernier passage, Baronius fait dire positivement à saint Grégoire, « que les voyageurs portaient dans le vaisseau le corps et le sang de Notre-Seigneur (939). » Or nous avons vu que saint Grégoire ne dit nullement ce que ce cardinal lui fait dire; et c'en est assez pour nous faire voir, qu'accablé de tant de recherches qu'il avait à faire, il ne s'est pas donné tout le temps qu'il fallait pour bien considérer ce passage; peut-être aussi n'avait-il pas remarqué alors ce qu'il a écrit dans les tomes suivants (940) que Maximien était prêtre, circonstance si nécessaire, que, comme nous avons vu, elle lève entièrement la difficulté. Un ouvrage composé de tant de volumes, que l'on donne l'un après l'autre et dans des temps si éloignés, peut n'avoir pas toujours toute la justesse et la suite nécessaires. Il faut prendre les choses en gros, et profiter des lumières que nous donne un savant auteur, pour assurer davantage les faits et pousser plus avant les recherches.

Quant au fait de saint Chrysostome, il mérite d'être approfondi; et il n'est pas moins utile qu'agréable d'éclaircir ces antiquités. Voici donc ce qu'a écrit ce grand homme, dans une lettre qu'il adresse au Pape saint Innocent, pour se plaindre à lui des violences qu'on avait exercées contre sa personne et contre son clergé et tout son peuple (941) : « Vers le soir du grand samedi (c'est ainsi que les Grecs appellent le samedi saint), une nombreuse troupe de soldats se jeta dans l'église : ils chassèrent le clergé qui était avec nous : ils environnèrent l'autel; et les femmes qui s'étaient déshabillées dans le lieu sacré, afin de recevoir le baptême, effrayées d'un si grand tumulte, prirent la fuite toutes nues : il y en eut même de blessées : les piscines (c'est-à-dire, les fonts baptismaux où l'on plongeait les fidèles) furent remplies de sang, et les ondes sacrées en étaient toutes rouges. La violence n'en demeura pas là; mais les soldats ayant pénétré jusqu'au lieu où les choses saintes étaient réservées, encore qu'il y en eût parmi eux qui n'étaient pas initiés aux mystères, ils virent tout ce qui était dedans; et dans un si grand désordre, le sang très-saint de Notre-Seigneur fut répandu sur leurs habits. »

Le cardinal Baronius, qui transcrit toute cette lettre, s'arrête en cet endroit, pour y faire la remarque qu'on nous objecte, et semble conclure de là, qu'on réservait ordinairement les deux espèces; mais cela ne paraît point dans ces paroles; et si l'on y regarde de près, on n'y verra d'autre réserve que celle qu'il fallait faire du corps et du sang, après les avoir consacrés dans le sacrifice, pour ensuite les donner, selon la coutume, aux fidèles nouvellement baptisés. C'est aussi ce qu'on apprend clairement du récit de Palladius, dans la *Vie de saint Chrysostome*. Il raconte (942) que, « sur le minuit, un officier païen, que l'on envoya avec quarante (943) soldats, vint fondre, l'épée à la main, sur le peuple, à la manière d'un loup; pénétra jusqu'aux saintes eaux, pour en empêcher l'approche à ceux qu'on baptisait, et se jetant sur le diacre, répandit à terre les symboles, » c'est-à-dire le corps et le sang de Notre-Seigneur qu'on donnait aux nouveaux baptisés.

Il est aisé maintenant, en comparant ce récit avec la lettre de saint Chrysostome, d'entendre toute la suite de cette tragique histoire. Les soldats effrayèrent ceux qui étaient déjà dépouillés pour le baptême, et, leur officier païen à leur tête, ils entrèrent dans le lieu où l'on baptisait déjà; car l'action fut longue, puisque, comme dit Pallade en deux endroits, on y baptisa jusqu'à trois mille hommes. Il était minuit, et les mystères que l'on commençait à l'entrée de la nuit, selon la coutume, les jours de jeûne, et d'un jeûne si solennel, étaient achevés : on avait porté les dons consacrés,

(937) *Ann.*, t. V, an. 404, p. 194
(938) *Ibid.*, t. I, an. 57, p. 474.
(939) Tom. V, an. 404, p. 94.
(940) An. 584.
(941) *Epist. Chrysost. ad Inn. Pap.*, n. 3; PALLADIUS, *De vita Chrys.*, t. XIII, p. 34.
(942) PALLAD., *ibid.*
(943) *Quatre cents*, et non *quarante*; τετρακοσίους, quadringentos. (*Ed. de Déforis.*)

c'est-à-dire le corps et le sang de Notre-Seigneur dans le baptistère, pour communier les nouveaux enfants de l'Eglise. Ce fut donc alors que les païens virent ce qu'ils ne devaient pas voir : ce fut alors qu'ils pénétrèrent jusqu'au lieu sacré, où reposaient les choses saintes, et où ces trois mille hommes les venaient prendre à mesure qu'on les baptisait. Là, dans un si grand désordre, les sacrés symboles et le sang de Notre-Seigneur furent versés à terre et sur les habits, entre les mains des diacres qui les distribuaient aux nouveaux baptisés. Quand Baronius et même encore Bellarmin (944) (car je ne veux pas dissimuler qu'il n'ait fait la même remarque que Baronius); quand, dis-je, ces deux grands hommes et d'autres encore auraient cru voir une réserve ordinaire du sang ainsi que du corps de Notre-Seigneur, le contraire nous paraît par la chose même; et l'on n'aperçoit ici d'autre réserve que celle qu'il fallait faire nécessairement depuis la consécration, jusqu'à ce qu'on eût communié, avec tout le peuple, trois mille nouveaux baptisés.

Je vois pourtant, ce me semble, ce qui peut avoir trompé ces grands hommes. Ils n'avaient point le texte grec de Pallade, que le docte M. Bigot vient de donner, ni la lettre de saint Chrysostome à saint Innocent, qui y est insérée. La version latine de cette lettre, qu'ils avaient entre les mains, portait « que les soldats pénétrèrent au lieu où les choses saintes étaient serrées et mises en réserve, UBI SACRA CONDITA SERVABANTUR, qu'ils virent ce qui était serré ou enfermé au dedans : SPECTABANT INTUS RECONDITA (945). » Accoutumés à voir, dans les Pères et dans les canons, l'Eucharistie réservée et serrée dans les églises pour la communion des malades, ils rapportèrent à cette réserve le passage de saint Chrysostome; mais il n'est parlé, dans le grec, ni de renfermer ni de garder ou de réserver; il y est dit seulement que les soldats *virent ce qui était au dedans*, ἑώρων τὰ ἔνδον. Le *recondita*, qui est ajouté dans la version de Baronius, ne se trouve pas dans l'original; au lieu que le latin porte, qu'on entra *où les choses saintes étaient serrées et mises en réserve*, UBI SANCTA CONDITA SERVABANTUR (946). Le grec porte qu'on entra *où reposaient les choses saintes*, ἔνθα τὰ ἅγια ἀπέκειντο, *ubi sancta erant posita;* à peu près au même sens que saint Chrysostome dit ailleurs (947), qu'après la consécration, on voit *posé sur l'autel*, ou, si l'on veut, *gisant sur l'autel*, κείμενον, *l'Agneau qui ôte les péchés du monde;* ce qui ne marque aucune réserve particulière. Et quand le docte Bigot a traduit *ubi sancta erant reposita*, il a bien su la signification de ce mot latin, qui ne veut pas dire *serré, renfermé*; mais seulement *posé*, ou, si l'on veut, *mis à part*. Et je ne refuserai pas le terme *réserve*, pourvu qu'on reconnaisse (ce qu'aussi on ne peut nier), qu'il ne paraît ici d'autre réserve que celle que je viens de dire, depuis la consécration jusqu'à la communion de tous les fidèles, tant anciens que nouvellement régénérés : ce qui ne regarde en aucune sorte notre question.

Je me rappelle en cet endroit (car, autant que je le puis, je ne veux laisser aucune difficulté à ceux qui veulent comprendre cette importante matière) ; je me rappelle, dis-je, que nous lisons dans la *Vie de sainte Marie Egyptienne* (948), que le saint abbé Zozime porta sur le soir, de son monastère jusqu'au désert voisin, le corps et le sang de Notre-Seigneur à cette sainte pénitente; ce qui pourrait faire croire que, contre ce que j'ai répété souvent, l'on avait ordinairement les deux espèces à des heures fort éloignées de l'heure du sacrifice. Mais toute la difficulté cessera, si l'on considère que la sainte avait désiré « que Zozime lui apportât les sacrés mystères au jour et à l'heure que Notre-Seigneur les avait donnés à ses disciples. Il fut aisé au saint abbé de la satisfaire. Le soir du jeudi saint (c'était l'heure où l'on sacrifiait les jours de jeûne), il mit dans un petit calice une partie du corps et du sang de Notre-Seigneur. » Il le donna à la sainte pendant la nuit : ainsi tout s'accomplit selon son désir, sans rien faire d'extraordinaire, et sans réserver le sang précieux plus qu'on n'avait accoutumé.

Ceux qui objectent saint Exupère de Toulouse, « qui portait, selon saint Jérôme (949), le corps de Notre-Seigneur dans une corbeille, et son sang dans un vaisseau de verre, » se peuvent ressouvenir de ce qu'on a déjà vu dans cet ouvrage, qu'il le portait, et non pas qu'il le gardait; et cela convenant si bien à l'heure du sacrifice, on n'en peut non plus tirer de conséquence pour la réserve, que du passage de saint Justin, d'où M. de la Roque avoue qu'il n'y a rien à conclure.

## CHAPITRE XXVI.

*Examen de quelques autres endroits où M. de la Roque a cru trouver la réserve de l'Eucharistie sous les deux espèces pour la communion des malades.*

Il nous reste à examiner quatre ou cinq endroits où ce ministre trouve la communion des malades sous les deux espèces. Nous avons vu les exemples qu'il nous a rapportés. Afin que rien ne paraisse manquer à sa preuve, il les soutient par d'autres passages ; mais tout cela devient inutile, en se souvenant seulement de ce que nous avons dit tant de fois, que l'on communiait les malades et sous une espèce et sous

(944) Lib. IV *De Euch.*, c. 4.
(945) BAR., *ibid.*
(946) PALL., *ibid.*, p. 8.
(947) Hom. 41 *in I ad Cor.*

(948) *Vita S. Mar. Ægypt.*, c. 20, 21, 22; SUR. 2 April.
(949) *Epist. ad Pamm.*, loco sup. cit.

deux, suivant les diverses circonstances que nous avons remarquées.

Si M. de la Roque y avait pensé, il se serait épargné la peine de nous objecter un sermon de saint Augustin, ainsi qu'une *Instruction* de saint Eloi, où les fidèles sont exhortés à *recevoir dans leurs maladies le corps et le sang de Jésus-Christ* (950). Ce prétendu sermon est de saint Césaire, évêque d'Arles; et les doctes Bénédictins, qui nous ont donné une si exacte édition de saint Augustin, n'en ont pas douté (951). N'importe; nous en recevons l'autorité. Dans la Vie de saint Eloi, on remarque que ce saint évêque enseignait aux malades à ne pas recourir aux enchanteurs, *mais à recevoir le corps et le sang de Jésus-Christ* (952). Mais que servent ces deux passages et tous les autres de cette nature? Ils ne font rien du tout contre nous; puisque nous ne nions pas, et qu'au contraire nous avons montré, par tant d'exemples, que c'était l'esprit de l'Eglise de communier les malades, autant qu'on pouvait, à l'heure du sacrifice; et dans cette circonstance, de leur donner les deux espèces, s'il n'y avait quelque autre empêchement. Mais nous avons vu tant d'autres passages où l'on en usait autrement, quand l'heure n'était pas propre, qu'il n'y a pas moyen de le nier; et c'est, non de quelques-uns, mais de tous ces passages pris ensemble, qu'il faut recueillir les coutumes, et voir, pour ainsi dire, l'âme entière de la tradition de l'Eglise.

Le ministre en revient encore aux exemples, et il nous raconte (953) qu'*Arnulphe étant sur le point d'expirer, reçut les mystères vivifiants* (954). Ce n'est pas à dire qu'il ait reçu les deux symboles; et il y a beaucoup d'apparence qu'il ne reçut que le corps; puisqu'il est dit aussitôt après qu'il rendit grâces seulement d'avoir été *uni au corps du salut éternel;* et nous avons vu très-souvent qu'on parle indifféremment au pluriel ou au singulier, des sacrements ou des mystères, soit qu'on en reçoive les deux parties ou une seule, à cause de l'union inséparable, tant de la substance que de la vertu qu'ils renferment. Mais quand on avouerait en cette occasion la communion sous les deux espèces, rien n'empêche de croire qu'elle n'ait été donnée, comme tant d'autres, à l'heure du sacrifice; et cet exemple ne déciderait rien.

Par cette même raison, M. de la Roque ne devait alléguer ici (955), ni un concile de Reims, tenu sous Hincmar en 879, qu'il cite en un autre lieu, et auquel nous avons aussi déjà répondu; ni un concile du palais de Pavie en 850. Le premier ordonne que deux personnes qui ont contracté un mariage incestueux, si elles font pénitence, puissent, à la fin de leur vie, *être reçues à la communion du corps et du sang de Notre-Seigneur* (956). En certain cas, et à l'heure du sacrifice, je l'ai avoué cent fois: en tout cas, et à toute heure, d'autres conciles du même temps, et sous le même Hincmar, où l'on voit la communion des malades sous une espèce, ne permettent pas de le dire.

Le concile du palais de Pavie prouve encore moins, puisqu'il y est dit seulement qu'on ne pourra donner l'extrême-onction aux malades, « qui étaient dans la pénitence publique, s'ils n'ont été premièrement réconciliés, pour être rendus dignes de la communion du corps et du sang de Jésus-Christ (957);» c'est-à-dire, que l'absolution devait précéder: autrement ces pénitents, qui pouvaient être en péché mortel, n'eussent pas été dignes de recevoir, ni le sacrement de l'extrême-onction, ni celui du corps et du sang, ce qui est indubitable. Savoir maintenant si, étant par l'absolution rendus dignes du corps et du sang, ils recevaient l'un et l'autre, ou l'un des deux seulement, il a été démontré que la chose dépendait du temps et des autres circonstances: tant au fond elle était tenue indifférente.

Le chapitre *Officium*, dans les décrétales (958), sous le nom du Pape Léon, sans dire lequel, ne conclut pas davantage. M. de la Roque estime qu'il est de Léon IV (959), et j'en suis d'accord, puisqu'il revient parfaitement au style du temps et aux autres décrets que nous avons de ce Pape. Nous lisons aussi, dans sa Vie, que ce grand homme fut très-zélé pour *rétablir les anciens usages et les ordres du sacré palais* (960). Il n'y a rien qui convienne mieux à ce dessein, que de régler l'office et la fonction de chaque ministre ecclésiastique. Ainsi, ce que nous lisons dans ce titre *Des décrétales*, sous le nom du Pape Léon, touchant l'office de l'archiprêtre, doit être un extrait du règlement général que fit ce grand Pape, des devoirs de tous les offices de l'Eglise. Mais enfin, que dit ce chapitre? « L'archiprêtre,» dit-il,« doit ordonner au coustre, ou au sacristain de l'église, CUSTODI, que l'Eucharistie ne manque pas pour les malades. » J'en conviens, et nous avons vu que ce Pape ordonne qu'on y garde le corps seul dans une boîte. Voilà donc une première partie de l'ordonnance de Léon IV, qui s'accommode parfaitement à notre sentiment pour la réserve. Dans la seconde, ce Pape ajoute, touchant le même archiprêtre: « Il doit pourvoir aux malades, et en y pourvoyant, commander aux prêtres qu'ils ne meurent pas sans confession,

(950) La Roq., *Rép.*, p. 78, 79.
(951) Aug., serm. 225 *de temp.* : *App.*, serm. 165, n. 3.
(952) *Vita S. Eligii*, t. V *Spicil.*, p. 116.
(953) La Roq., p. 79.
(954) *Chronol. Met.*, t. VII; *Spic.*, p. 687.
(955) La Roq., p. 74, 80, 81.
(956) *Conc. Rem.*, *Suppl. Conc. Gall.*, p. 997, Labb., t. IX, col. 556.
(957) *Conc. in Regia Tic.*, c. 8, Labb., t. VIII, col. 64.
(958) Lib. I *Decret.*, tit. 24, *De off. arch.*, c. 3.
(959) La Roq., p. 80, 81.
(960) Anast., *Vit. Leo. IV.*

et sans être fortifiés du corps et du sang de Notre-Seigneur. » C'était en effet de l'esprit de l'Eglise, comme nous l'avons dit souvent, et comme nous le verrons plus amplement dans la suite, de pourvoir de bonne heure aux malades ; en sorte qu'on leur pût dire la messe pour les communier, auquel cas ils recevaient le corps et le sang, et c'est de quoi ce Pape charge l'archiprêtre. Ainsi, en distinguant deux parties de l'ordonnance de ce Pape, que M. de la Roque, peu instruit du style et des coutumes de l'Eglise, a confondues, tout y revient manifestement aux deux manières de communier les malades, que nous avons observées. Mais la suite fera mieux connaître la vérité de notre remarque.

Je passe aux Sacramentaires du P. Menard, d'où nos ministres tirent plusieurs arguments, qui tous vont tomber sur leurs têtes.

## CHAPITRE XXVII.

*Examen des Sacramentaires du P. Menard.*

Le premier est que, selon ce Père, il faut lire en cette manière le concile de Clermont, sous Urbain II, en l'an 1095 : « qu'on ne doit recevoir de l'autel que le corps séparément, ou le sang aussi séparément, si ce n'est par nécessité ou par précaution (961) : » d'où le P. Menard conjecture, « qu'on pouvait donner le corps mêlé au sang, dans une cuiller, aux malades qui pouvaient à peine avaler le corps, ou prendre le sacré calice, sans danger de le répandre (962). » Quand cette conjecture serait véritable, qu'en voudrait-on inférer? Qu'il y avait des occasions où l'on donnait la communion aux malades sous les deux espèces? Ce n'est pas là notre question. Il s'agit de savoir si on le faisait toujours, ce que ce Père ni le canon qu'il cite ne décident pas; et le contraire est certain, principalement en ce siècle, par les témoignages du temps, que nous avons rapportés.

Il faut faire la même réponse à ce qu'ajoute le P. Menard pour fortifier sa conjecture que, dans un Sacramentaire de Saint-Remy de Reims, de l'an mille ou environ, comme ce Père le remarque dans sa préface, il y a deux formules de communion : l'une, pour ceux à qui il reste quelque force; et à ceux-là on leur dit séparément : *Le corps de Jésus-Christ vous conserve pour la vie éternelle; le sang de Jésus-Christ vous rachète pour la vie éternelle :* l'autre, pour ceux qui n'ont plus de force, auxquels on dit : *Le corps et le sang de Jésus-Christ conserve votre âme pour la vie éternelle :* à cause, conclut ce Père, encore qu'il n'en soit rien dit dans son manuscrit, qu'on leur donnait les deux espèces mêlées *dans une cuiller.*

Quand la conjecture de ce Père serait véritable (et nous allons voir par son propre manuscrit qu'elle ne l'est pas), on n'en pourrait rien conclure, si ce n'est que, vers la fin du x° siècle, on communiait les malades sous les deux espèces, dans les cas tant de fois marqués : qu'on les communiât sous les deux espèces, en tout cas et à toute heure, le contraire est démontré, surtout dans ce siècle même, par des preuves si concluantes, que je doute qu'on ose jamais les contester.

. Les autres Sacramentaires, où l'on trouve les deux espèces données aux malades (963), doivent pareillement être rapportés à la coutume qu'on observait de dire la messe dans leur maison ou dans l'église pour eux, quand on en avait le loisir, afin de les communier dans le sacrifice, ou incontinent après. Les Messes *pro infirmo*, qu'on trouve dans tous les Sacramentaires, étaient destinées à cet usage. On ajoutait à la messe des prières propres pour les autres sacrements; c'est-à-dire, pour la pénitence et pour l'extrême-onction : on faisait même tout l'office de l'église chez le malade; et l'on voit distinctement qu'on y disait matines, vêpres, et enfin tout le service du matin et du soir, *avec des hymnes, des leçons et des antiennes convenables* (964). On s'y prenait de bonne heure, pour administrer le malade, afin d'avoir tout le loisir de faire ces choses, et on les continuait *sept jours durant, et davantage s'il le fallait* (965). Qui doute qu'en administrant les malades de si bonne heure, et avec tous ces soins, il ne fût aisé de prendre le temps de dire la Messe, afin de leur donner le saint viatique à la suite du sacrifice, à peu près comme aux autres fidèles? Mais quand on était surpris à des heures éloignées du sacrifice, ou qu'on craignait une mort trop prompte, on abrégeait la cérémonie, ainsi qu'il est porté dans ces Rituels. C'était le cas de donner l'Eucharistie réservée, dont il est tant parlé dans les canons et ailleurs, sous la seule espèce du pain; et c'est aussi ce que nous voyons dans ce vénérable Sacramentaire de Reims, dont parle le P. Menard (966).

Il le transcrit tout entier dans ses Notes sur le Sacramentaire de saint Grégoire, et il remarque lui-même deux formules abrégées dont on pouvait se servir quand le temps pressait (967). Il y a dans la première : « Qu'on fasse la réconciliation par l'oraison qui commence, DEUS MISERICORS, ô Dieu miséricordieux ! et par celle qui commence, MAJESTATEM TUAM : Nous prions votre majesté : qu'on récite le Symbole, comme ci-devant, et puis la communion du corps (968). » Or il faut ici remarquer que, dans tous les autres endroits où tout se fait à loisir, et où il paraît par la suite qu'on a pu dire la Messe, on voit toujours le corps et

(961) *Conc. Clar.*, c. 28, LABB., t. X, c. 508.
(962) *Not. in lib. Sacr.*, p. 379, 380.
(963) MEN., *lib. Sacr. Greg.*, p. 255; alia *Sacr.*, p. 335, 342, 344, etc.
(964) MEN., *ibid.*, p. 255, 354.
(965) *Ibid.*
(966) *Ibid.*, p. 356.
(967) Pag. 356, 357, 358.
(968) Not. 16, 17.

le sang, et que le dernier n'est jamais omis une seule fois. Il n'y a que ce seul endroit où il n'est parlé que du corps. Pourquoi, si ce n'est à cause de l'empressement qui ne laissait pas le temps de dire la Messe, comme nous l'avons souvent dit; de sorte qu'on ne pouvait donner alors autre chose que le corps réservé, et que, selon la remarque du P. Menard (969), on usait de la formule abrégée ?

Mais ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que, dans une seconde formule qui suit immédiatement, *pour abréger*, quand le malade est pressé, encore qu'il soit remarqué dans la précédente qu'on ne donnait que le corps seul dans l'empressement, on ne laisse pas de dire en communiant le malade : *Que le corps et le sang de Jésus Christ gardent votre âme pour la vie éternelle.*

C'est sur cela que le P. Menard a conjecturé que, dans cet état pressant, on donnait *dans une cuiller le corps trempé dans le sang*, à cause que le malade ne pouvait *ni avaler le corps seul, ni prendre le sacré calice sans péril d'effusion.* Mais il n'est parlé dans son manuscrit ni de calice, ni de sang, ni d'effusion, ni de mélange, ni de cuiller. Ces cuillers n'étaient pas connues en Occident, au temps que ce Sacramentaire a été écrit, c'est-à-dire, sur la fin du x[e] siècle. Bien avant dans le xi[e] et sous Léon IX, on voit dans la conférence du cardinal Humbert avec Nicétas Pectoratus, que l'Occident ne les connaissait pas encore; puisque ce cardinal en reproche l'usage, comme celui du mélange à l'Eglise grecque (970). Pour ce qui est du mélange, la défense attribuée à Jules I, et celle du concile iv de Brague, tenu au vii[e] siècle (971), subsistait encore, et n'avait nulle exception en faveur des malades : au contraire, elle était fondée sur des raisons générales, tirées de l'institution de Notre-Seigneur, qui avait donné séparément les deux espèces. Et quand on voudrait supposer que le concile de Clermont avait dérogé au concile de Brague en l'an 1095, le manuscrit du P. Menard le devance de cent ans. Ainsi on n'y a dû imaginer ni de cuiller ni de mélange, comme en effet il n'en paraît rien ni dans cet endroit, ni dans tout le Sacramentaire, quoique tout le rite de la communion, même des malades, y soit exprimé dans la dernière exactitude. Il y paraît seulement, par la formule qui précède celle que nous discutons ici, qu'à cause de l'empressement, qui ne permettait ni de lire la Messe selon la coutume, ni d'apporter au malade autre chose que le corps qu'on réservait seul, on ne donnait aussi que la communion du corps; et que cependant on n'en usait pas moins de la formule ordinaire, en exprimant le corps et le sang; tant on était persuadé de la liaison actuelle, ou plutôt de l'unité parfaite, tant de la grâce que de la substance de l'un et de l'autre.

C'est pour la même raison que, dans un ancien Rituel manuscrit, qu'on croit être de six à sept cents ans, il est expressément marqué « que l'on communie les enfants avec une feuille ou avec le doigt, en le trempant dans le sang de Notre Seigneur, et qu'en le mettant dans leur bouche, le prêtre leur dit : Le corps avec le sang de Notre-Seigneur vous garde pour la vie éternelle. »

Et pendant que nous en sommes sur ces anciens Sacramentaires, il y en a un qu'on appelle le Sacramentaire ou le Missel de Gélase. Ce grand Pape gouvernait l'Eglise au v[e] siècle, plus de cent ans avant saint Grégoire. Le savant P. Joseph-Marie Thomasi, clerc régulier, a tiré ce livre à Rome de la riche bibliothèque de la savante Christine, reine de Suède. Il a été vu en ce pays-ci, puisqu'il vient de la fameuse bibliothèque de M. Petau. Tous les savants lui donnent plus de neuf cents ans, et il n'y en a point de plus vénérable par son antiquité et par les choses qu'il contient. Nous y avons une formule pour baptiser les catéchumènes mourants, qui nous peut aider à entendre la manière d'administrer les fidèles qui étaient dans le même état. Là on commence par l'exorcisme : on y confesse distinctement par trois fois qu'on croit au Père, qu'on croit au Fils, et qu'on croit au Saint-Esprit : à chaque fois on plonge l'enfant dans les eaux (972); soit qu'il faille entendre par ce mot d'enfant, ou en effet un enfant dans le berceau, ou tout fidèle nouvellement régénéré, que l'Eglise appelait enfant, à cause de la nouveauté de sa renaissance. Je raconte ces cérémonies, afin qu'on remarque l'antiquité de ce précieux rituel, par celle du rite; mais ce qu'il y faut observer plus que tout le reste, ce sont ces mots de la rubrique : « Après ces choses, si l'on fait l'offrande, il faut dire la messe, et il communie; sinon, vous lui donnerez seulement le sacrement du corps et du sang de Notre-Seigneur, en disant : Le corps de Jésus-Christ vous soit donné pour la vie éternelle (973). » La formule fait voir qu'on ne disait pas la messe, et aussi qu'on ne donnait que le corps; et néanmoins la rubrique parle du corps et du sang : ce qui confirme de nouveau ce que j'ai dit plusieurs fois, dans le *Traité de la communion* et dans celui-ci, qu'à cause de la naturelle union de vertu et de substance des deux symboles, on donnait souvent à un seul le nom de tous les deux.

Avant que de passer outre, je ne puis m'empêcher de témoigner la joie secrète

(969) MEN., *ibid.*, p. 358.
(970) *Resp. Card. Humb.*, t. XI BARON., pag. 744.
(971) *Conc. Brac.* IV, c. 2, t. VI *Conc.*, an. 675, col. 562 et seq.
(972) Lib. I *Sacr. Eccl. Rom.*, cap. 73, pag. 107.
(973) Postea si fuerit oblata, agendæ sunt Missæ et communicat.

que je ressentais, en racontant ces saintes pratiques de nos Pères, ce zèle de l'Eglise, cette patience et cette piété de ses enfants jusqu'à l'agonie. Si l'on pratiquait à présent auprès d'un malade une petite partie des observances que nous avons vues, on s'écrierait qu'on l'étourdit, et qu'on lui avance ses jours. Mais alors on n'avait pas ces faibles égards. L'Eglise, par ses prières et par le pieux travail qu'elle ressentait pour les mourants, inculquait et à eux et aux spectateurs l'importance de ce terrible passage, et le soin qu'on devait avoir de s'y préparer. Ceux qui s'épargnaient si peu dans la prière et dans l'assiduité qu'ils avaient auprès des malades, sans doute ne plaignaient pas leur peine à leur donner à propos les instructions nécessaires; et c'en était déjà une grande de les tenir sous le joug de la discipline, et depuis le commencement de leur maladie, jusqu'à la fin, toujours occupés de la piété. Si ceux qui ont pris dans ces derniers siècles le beau titre de réformateurs, au lieu de mettre la réformation à changer ce que nos pères avaient fait passer jusqu'à nous dès les premiers siècles, et à introduire, avec le mépris de l'antiquité, toutes sortes d'illusions dans l'Eglise, avaient tourné leur zèle au rétablissement de telles pratiques, que leur ouvrage serait béni de Dieu et des hommes! Mais au contraire, ils semblent n'avoir travaillé qu'à effacer les vestiges de ces belles antiquités, à en éteindre jusqu'aux moindres restes, et ce qu'il y a de plus déplorable, à les faire passer pour superstitieuses.

## CHAPITRE XXVIII.

### *Examen d'un canon d'un concile de Tours.*

Il nous reste à examiner ce canon tant vanté par nos adversaires (974) : *Il me semble*, dit l'anonyme en le rapportant (975), *que je vois tomber un carreau de foudre sur Rome.* Mais pour nous, sans perdre le temps en de si vaines menaces, prions seulement le lecteur de se défaire de ses préjugés, et de regarder avec attention sur qui tombera cette foudre.

Le canon dont il s'agit est d'un concile de Tours, qui ne se trouve pas chez les compilateurs, dont on n'a rien, que je sache, que ce seul chapitre. M. de la Roque souhaite que nous le rapportions, comme il se trouve dans la collection de Reginon, auteur du x° siècle (976); et le voici, pour le satisfaire, tel qu'il est. « Que chaque prêtre ait une boîte et un vaisseau digne d'un si grand sacrement, où il mette avec soin le corps de Notre-Seigneur, pour le viatique des mourants; et cette oblation sacrée doit être trempée dans le sang de Jésus-Christ, afin que le prêtre puisse dire véritablement au malade : Que le corps et le sang de Jésus-Christ vous profitent; qu'il soit toujours sur l'autel, et qu'on y prenne garde à cause des souris et des hommes méchants, et qu'on le change de trois en trois jours; c'est-à-dire, que l'oblation soit consumée par le prêtre, et qu'une autre consacrée le même jour soit mise à sa place, de peur, ce qu'à Dieu ne plaise! qu'elle ne se moisisse, si elle était gardée plus longtemps. » Ce canon peut avoir été fait vers la fin du XI° siècle. Il est unique dans sa disposition, et l'on ne trouve rien de semblable dans aucun canon, ni des temps qui précèdent, ni des temps qui suivent. On n'en voit non plus aucune exécution; et il est rapporté de même chez les collecteurs, puisqu'il se trouve dans la collection de Burchard, et dans le décret d'Yves de Chartres (977), avec cette seule différence, que le renouvellement est ordonné chez les deux derniers tous les huit jours, et tous les trois jours seulement chez Reginon.

A la lecture de ce canon, nos frères (j'en suis assuré) s'arrêteront plutôt aux altérations qu'on appréhende dans l'Eucharistie, qu'à la question dont il s'agit. Ames infirmes, pour ne pas dire charnelles et grossières, qui ne peuvent comprendre, d'un côté, que ces altérations font partie de la hauteur du mystère que Dieu veut cacher à nos sens, et de l'autre, que Jésus-Christ, supérieur à ces changements par sa propre majesté, n'y est blessé par aucun endroit; de sorte que les précautions que l'on prend pour les empêcher sont une marque de nos respects pour ce sacrement, et non l'effet d'une appréhension qu'on ait pour la personne du Fils de Dieu. Laissant donc ces terreurs paniques, qui embarrassent la plupart de nos adversaires, et sont un si grand obstacle à la connaissance de la vérité, venons à ce qui regarde la réserve, puisqu'aussi bien c'est uniquement de quoi il s'agit, et commençons par expliquer ce que c'est que ce canon veut établir; parce que M. de la Roque, aussi incommodé de cette ordonnance qu'il veut que nous le soyons, l'a étrangement obscurcie.

Le dessein du canon est que le prêtre, en réservant le corps pour les malades, le trempe dans le sang, et qu'il réserve en cette sorte les deux espèces mêlées. Quoique les paroles du canon y soient expresses, M. de la Roque n'en veut pas demeurer d'accord, à cause qu'il voit par là ses prétentions détruites en trop de manières, comme on le va démontrer. Il veut donc, non pas qu'on mêlât les espèces, dès le temps de la réserve, mais qu'on les gardât toutes deux *à part*, et qu'on les mêlât *dans le moment même de la communion* (978).

Mais si ce canon voulait établir ce que prétend M. de la Roque, on y aurait dit : Que le prêtre ait un vaisseau digne d'un tel sacrement, où il garde le corps et le sang de Notre-Seigneur, et qu'il trempe le corps dans le sang en communiant le malade : *In*

(974) La Roq., *Rép.*, p. 84, 85.
(975) Anon., p. 178, 179.
(976) Lib. I *De eccl. disc.*, c. 70.

(977) *Decr.*, part. II, c. 19.
(978) La Roq., p. 89, 113.

*communione intinguatur.* Or on y dit au contraire : *Que le prêtre ait un vaisseau où il mette soigneusement*, non pas le corps et le sang, mais *le corps seul ;* et l'on n'y dit pas qu'on doive tremper l'oblation réservée au temps de la communion, *intinguatur ;* mais qu'elle doit l'avoir été (*intincta esse debet*) dès le temps de la réserve. Si donc on parle de garder le sang, ce n'est pas *à part*, comme veut M. de la Roque ; mais c'est que *la sainte oblation*, c'est-à-dire le sacré corps, *devait être trempé*, ou plutôt, *devait avoir été trempé dans le sang*, et conservé en cette sorte ; et le concile ordonnait que ce fût en cette sorte qu'on la conservât.

Dès lors donc il paraît premièrement, qu'on n'avait pas accoutumé de conserver à part l'espèce liquide, puisqu'ici, où on la conserve, c'est dans la partie plus solide ; ce qui loin de nous accabler, selon les menaces de l'anonyme, confirme tout ce que nous avons dit de la réserve, et détruit les prétentions de nos adversaires.

Secondement, il est vrai que le corps qu'on réservait devait par ce canon être trempé dans le sang ; mais c'en est assez pour montrer que le malade ne recevait en effet aucune liqueur ; puisque, soit qu'on la renouvelât tous les huit jours, selon Burchard et Yves de Chartres, ou tous les trois jours, selon Réginon, il y avait assez de temps pour la dessécher.

Troisièmement, il s'ensuit que cette communion était bien éloignée de celle que nos adversaires prétendent expressément commandée par Notre-Seigneur ; puisque, non-seulement on n'y prend pas le corps et le sang séparément, comme Jésus-Christ le fit faire ; mais qu'en effet on n'y boit pas, ce que nos adversaires pressent tant, et qu'au fond on n'y reçoit aucune liqueur.

De là suit, en quatrième lieu, une pleine confirmation du fondement principal de notre doctrine, qui est que la manière de communier ne dépend pas si précisément de ce qu'on voit dans l'institution de l'Eucharistie, qu'il ne faille y joindre nécessairement l'interprétation de l'Eglise, ainsi qu'il a été dit tant de fois.

Cinquièmement, il paraît que ce canon ne regarde pas l'usage d'une seule espèce, mais la formule dont on usait en la donnant ; puisque, comme nous venons de le voir dans le Sacramentaire du P. Menard, en donnant *la communion du corps*, on disait : *Le corps et le sang vous gardent*, etc.

Pour bien entendre ceci, il faut remarquer, en sixième lieu, qu'on peut exprimer le corps et le sang en deux manières ; ou pour marquer leur liaison inséparable, tant en substance qu'en vertu, qui est ce qu'on appelle concomitance ; ou pour dénoter ce que chaque espèce contient spécialement, et en vertu de l'institution.

De là il paraît, en septième lieu, que lorsqu'en ne donnant qu'une seule espèce on exprimait le corps et le sang, la formule se vérifiait seulement en un certain sens, qui était celui de la concomitance, qu'on peut appeler le sens matériel ; mais que, lorsqu'on donnait les deux, elle se vérifiait en tout sens, même dans le sens formel : et c'est ce que les Pères du concile ont eu en vue.

D'où il s'ensuit, en huitième lieu, qu'ils ne songeaient pas à condamner la réserve et la communion sous une espèce, usitée jusqu'alors en tant de manières ; mais seulement à vérifier, dans un sens plus formel et plus exprès, la formule dont on usait en la donnant aux malades.

Reste une difficulté : comment ils croyaient pouvoir vérifier cette formule dans ce sens formel et exprès ; puisqu'enfin au bout de trois jours, et encore plus au bout de huit, la liqueur devait être desséchée. Mais il est aisé de répondre que c'est aussi en cela qu'ils se trompaient, et que c'est aussi pourquoi leur canon est demeuré sans observance.

En effet, comme avant ce temps on ne trouve dans aucun canon, dans aucune décrétale, dans aucun auteur ecclésiastique, rien de semblable à la disposition de ce concile, on ne trouve rien non plus dans les siècles suivants qui y ressemble, si ce n'est peut-être parmi les Grecs ; mais seulement depuis le schisme, comme nous l'avons démontré (979) ; c'est-à-dire, longtemps après ce canon de Tours. En un mot, devant et après, on trouve toujours le corps réservé sans aucune mention du sang, ou séparément, ou dans le mélange même. Ce concile de Tours doit avoir été peu célèbre, puisqu'on n'en a pas recueilli les autres canons, qu'on ne lui a pas donné rang parmi les autres conciles tenus en cette ville, et qu'on ne trouve nulle exécution de ce seul canon qui en reste, en ce qu'il a de particulier. Que si les compilateurs le mettent parmi les autres, ou c'est seulement pour confirmer la réserve de l'Eucharistie en général pour les malades, ou c'est un effet du peu de choix qu'ils font souvent des canons dans leurs recueils. Quoi qu'il en soit, un seul canon d'un concile obscur ne détruira pas tous les autres, ni toute la suite de la tradition, où nous voyons constamment, dès l'origine du christianisme, et la réserve et l'usage d'une seule espèce, sans aucune mention de l'autre, tant dans la communion domestique que dans celle des malades. Celle des enfants, et les autres dont nous allons faire la discussion, confirmeront cette vérité d'une manière invincible : mais, avant que d'entrer en ces matières, il faut, pour contenter les esprits, et ne laisser aucun doute sur la communion des malades, éclaircir encore une objection qui paraît d'abord assez plausible.

## CHAPITRE XXIX.

*Les pénitents n'étaient pas les seuls qu'on communiait dans la maladie ; il était ordi-*

(979) *Traité de la communion.*

*naire de donner la communion à tous les malades.*

Les ministres veulent croire qu'avant saint Ambroise, c'est-à-dire qu'avant l'an 397, aucun malade n'avait communié, si l'on en excepte les pénitents ; et voici comment raisonne M. de la Roque (980) : « Eusèbe raconte la mort d'Hélène, mère du grand Constantin ; saint Athanase, celle de saint Antoine ; Grégoire de Nazianze, celle de saint Athanase, dont il représente les vertus et les principales actions, celle de son père Grégoire, celle de Gorgonie sa sœur, et enfin celle de saint Basile son intime ami, comme fait aussi Grégoire de Nysse son frère : mais ni les uns ni les autres n'ont rien dit de l'Eucharistie reçue. » On voudrait insinuer par là que la communion de saint Ambroise était extraordinaire et nouvelle; mais il n'y a rien de plus vain que cette preuve, et il est bon de démontrer une bonne fois la faiblesse de ces arguments négatifs, quand on les fait indiscrètement et sans choix.

Premièrement, de tous ces discours qu'on nous objecte, où il n'est point parlé de communion, il n'y en a que deux qui soient vraiment historiques ; savoir : l'Histoire d'Eusèbe et la *Vie de saint Antoine* par saint Athanase. « Saint Grégoire de Nazianze raconte, » dit-on, « la mort de saint Athanase, dont il représente les vertus et les principales actions; celle de son père saint Grégoire, celle de Gorgonie sa sœur, et celle de saint Basile, comme fait aussi Grégoire de Nysse son frère. » Ce ne sont point des histoires, ce sont des éloges funèbres, où l'on représente les grandes, et, comme le remarque M. de la Roque, *les principales actions*, sans s'arrêter aux choses communes, à moins qu'il n'y soit arrivé quelque événement particulier; et, s'il fallait rejeter de la Vie de saint Athanase, de saint Basile et de saint Grégoire le père, tout ce qu'on ne trouve pas dans les discours de saint Grégoire de Nazianze, il faudrait nier tout d'un coup toutes leurs occupations les plus ordinaires. Ils n'auraient ni administré le baptême, ni donné la confirmation ou la pénitence, ni offert le sacrifice, ni distribué l'Eucharistie, puisqu'à peine trouvera-t-on qu'il soit parlé de tout cela, et que, si quelquefois il en est parlé, ce n'est qu'incidemment et par hasard. Mais loin qu'on relève ces choses communes dans les discours panégyriques, ou dans les histoires générales, telle qu'était celle d'Eusèbe, on ne les raconte même pas dans les Vies. Aussi ne saurions-nous pas la communion de Sérapion, ni celle de saint Ambroise, sans les circonstances particulières et les miracles visibles dont elles furent accompagnées. Qu'ainsi ne soit ; nous avons des Vies de saint Bastien et de saint Gaudence, comprovinciaux et contemporains de saint Ambroise ; nous avons celles de saint Augustin, de saint Fulgence, de saint Germain de Paris et de saint Germain d'Auxerre, de sainte Geneviève, de saint Grégoire ; de Gontran, de Sigebert, rois de France ; de Sigismond, roi de Bourgogne ; de saint Perpétuus, évêque de Tours ; de saint Faron, évêque de Meaux ; de sainte Fare, sa sœur ; de saint Eustase, abbé de Luxeuil. Mais pourquoi perdre le temps à en nommer d'autres? Nous en avons une infinité, où il n'est point parlé qu'ils aient reçu la communion à la mort, quoique leur mort soit décrite et circonstanciée autant qu'on le peut désirer. En conclura-t-on qu'on ne communiait pas de leur temps? Selon M. de la Roque, saint Augustin aura négligé cet acte de piété, lui dont le même M. de la Roque nous a produit un sermon où il y exhorte tous les fidèles. Et sans s'arrêter à ce sermon, qui en effet n'est pas de saint Augustin, ne savait-il pas la communion de saint Ambroise, qui l'avait régénéré en Jésus-Christ, et ne l'avait-il pas vue dans une Vie qui lui était dédiée? Etait-ce une chose si peu commune de communier en mourant, puisque saint Paulin, évêque de Nole, son intime ami, le fait ainsi en 431, un an après la mort de saint Augustin, et tant d'autres dans les temps voisins (981)? Mais le Pape saint Grégoire, dont nous tenons tant d'exemples de communions des mourants, n'aura-t-il pas pratiqué ce qu'il a loué dans les autres? D'où vient donc que Jean Diacre n'en dit rien, lui qui a écrit avec tant de soin la vie et les actions de ce saint Pape? Peut-être que du temps de saint Eloi ce n'était pas la coutume en France de communier les malades; mais le ministre loue une homélie, où il enseigne la pratique; et cependant saint Ouen, ce grand archevêque de Rouen, qui a écrit en deux livres la Vie de cet illustre évêque son intime ami, ne nous dit pas qu'il ait fait ce qu'il a prêché, encore qu'il parle amplement de sa fin bienheureuse. Ceux qui ont écrit la Vie de saint Ouen lui-même, et qui ont admiré sa sainte mort, ne parlent pas du saint viatique : deux récits exprès de la mort du vénérable Bède n'en font non plus nulle mémoire, quoique nous en ayons vu une si fréquente mention dans ses écrits; et le saint homme Pierre Damien, qui nous marque si distinctement la communion des mourants, ne parle ni de celle de saint Romuald, ni de celle de

(980) La Roq., *Rép.*, p. 39.

(981) Ce n'est pas seulement dans l'Eglise latine qu'on voit les plus grands saints recevoir l'Eucharistie dans leur dernière maladie ; l'Eglise grecque en fournit aussi des exemples. Saint Chrysostome, épuisé des fatigues de son exil, et averti pendant la nuit par le martyr saint Basilisque, qu'il lui serait réuni le lendemain, se revêtit à jeun d'habits blancs; et après avoir pris les divins symboles, il fit devant les assistants sa dernière prière, et alla se joindre à ses pères : *Et sumptis Dominicis symbolis, coram adstantibus ultimam orationem facit..... extendit speciosos pedes.... appositus ad patres suos.* Pallad., *De vit. S. Joan. Chrysost.*, ejus. Oper t. XIII, p. 40. (*Ed. de Déforis* )

Dominique Loricat, dont il a écrit la Vie. Ce n'est pas que tous ces saints hommes aient été surpris de la mort : au contraire, ils l'ont vue venir, et ils l'ont reçue avec des soins particuliers. Mais on ne prend pas toujours la peine de remarquer des choses si communes. C'est pourquoi plus bas encore, et dans le temps que la réception du saint viatique était le plus établie, on ne trouve la communion ni du dévot saint Bernard, ni de sainte Hildegarde, ni même, si je ne me trompe, de saint François, dans la belle Vie qu'a écrite saint Bonaventure son religieux, ni de saint Bonaventure lui-même, ni de sainte Brigitte, ni de sainte Marguerite, fille du roi de Hongrie, de l'ordre des Prédicateurs, ni de tant d'autres, dont la mémoire ne me revient pas, et dont aussi je n'ai pas dessein de parler, ni d'affecter de l'érudition dans une matière si vulgaire. J'ajouterai seulement que, dans toutes les Vies des saints de l'Eglise orientale, à peine y en a-t-il une ou deux où je me souvienne d'avoir remarqué le saint viatique, bien qu'il ne soit pas moins commun parmi les Orientaux que parmi nous de la recevoir. C'en est trop pour nous faire voir qu'il n'y a rien à conclure de ce que souvent on n'écrit pas des choses communes. Ce qui donne lieu à les écrire, c'est lorsqu'il y est arrivé quelque circonstance remarquable, comme dans la mort de la plupart des saints; la grâce d'en avoir été avertis, et d'avoir sur ce céleste avertissement demandé ou reçu leur saint viatique, et quand d'autres occasions particulières, qui ont relevé les choses communes, ont donné lieu de les remarquer. Il arrive aussi qu'on les remarque même hors de ces occasions; il arrive aussi qu'on les fait souvent, et entreprendre de rendre raison des diverses vues des écrivains, c'est un travail insensé et infructueux. Finissons, et concluons en un mot qu'on ne doit pas dorénavant nous objecter le silence de saint Athanase sur saint Antoine, ou celui des autres sur saint Athanase ; puisque même il est assuré qu'à Alexandrie, dont il était patriarche, et dans tout le pays dont elle était capitale, la coutume de garder l'Eucharistie pour communier dans sa maison était en vigueur de son temps, et qu'on ne peut pas croire que, dans les approches de la mort, on y négligeât un secours dont on était si soigneux de se munir dans la meilleure santé.

## CHAPITRE XXX.

*Communion des enfants sous la seule espèce du vin; chicanes des ministres sur le passage de saint Cyprien. — Passages de saint Augustin, de saint Paulin, de Gennade.*

L'exemple que nous tirons de saint Cyprien, pour la communion des petits enfants, souffre si peu de réplique, qu'à vrai dire mes adversaires n'y en font aucune. Pour faire voir que saint Cyprien, et de son temps l'Eglise d'Afrique, dont il était le primat, ne donnait pas la communion aux enfants sous la seule espèce du vin, M. de la Roque commence par des passages d'autres siècles et d'autres pays. Nous verrons dans la suite ce qu'il en faut croire ; mais, en attendant, il est clair que tout cela ne fait rien à saint Cyprien : car, dans une affaire de discipline indifférente, comme je prétends qu'est celle-ci, on peut, en d'autres temps et en d'autres lieux, montrer d'autres observances, sans détruire celle que j'établis, et sans qu'on puisse conclure autre chose de cette variation, sinon (ce qui me suffit) que la chose est indifférente. Il faut donc enfin parler de saint Cyprien. M. de la Roque y vient le plus tard qu'il peut; et quand il y est, il s'amuse encore à me reprocher vainement que, pour couvrir le faible de l'argument que j'en ai tiré, je le propose selon la coutume, et à l'exemple du cardinal du Perron, *par de belles paroles, afin d'éblouir les simples et de jeter de la poussière aux yeux des lecteurs* (982). Pour désabuser une fois nos frères errants de l'opinion qu'ils pourraient avoir, que je sois capable d'user d'un artifice si grossier, aussi bien que si criminel, pour les surprendre, je proposerai le fait avec une entière simplicité, et l'on verra qu'il n'en est que plus décisif. Commençons par la lecture de saint Cyprien. « On avait fait prendre à une petite fille, » dit ce Père (983), « une parcelle du pain offert aux idoles, trempée dans du vin. La mère, qui n'en savait rien, la porta au saint sacrifice ; mais dès que cet enfant fut dans l'assemblée des saints, elle fit voir, par ses pleurs et par son agitation, que nos prières lui étaient à charge ; et au défaut de la parole, elle déclara par ce moyen, comme elle pouvait, le malheur dans lequel elle était tombée. Après les solennités accoutumées, le diacre, qui présentait aux fidèles la coupe sacrée, étant venu au rang de cet enfant, elle détourna sa face, ne pouvant supporter une telle majesté; elle ferma la bouche, elle refusa le calice. Le diacre lui fit avaler par force quelques gouttes du précieux sang; mais la sainte Eucharistie ne put rester dans un corps et dans une bouche impure : la petite fille fit des efforts pour vomir, et vomit en effet le sang de Jésus-Christ qu'elle avait reçu dans ses entrailles souillées : tant est grande la puissance et la majesté de Notre-Seigneur ! »

Sur ce passage de saint Cyprien, après avoir remarqué (984) (ce qui est visible) que ce saint martyr n'attribue cette émotion extraordinaire qu'à la présence et à la réception du sang de Notre-Seigneur, j'ai formé ce raisonnement très-simple : « Le corps de Jésus-Christ n'eût pas dû faire de moindres effets ; et saint Cyprien, qui nous représente avec tant de soin et tant de force tout ensemble le trouble de cet enfant durant toute

(982) La Roq., *Rép.*, p. 144.
(983) Cypr., *De laps.*, p. 189.

(984) *Tr. de la comm.*

la prière, ne nous marquant cette émotion extraordinaire que l'Eucharistie lui causa, qu'à l'approche et à la réception du sacré calice, sans dire un seul mot du corps, montre assez qu'en effet on ne lui offrit pas une nourriture peu convenable à son âge. »

Mais, de peur qu'on ne crût que je voulais dire qu'un petit enfant fût entièrement incapable d'avaler une nourriture solide, si on la détrempait, je remarque « qu'il paraît dans cette histoire, que la petite fille dont il s'agit avait pris de cette manière du pain offert aux idoles ; » loin que cela nous nuise, je conclus que « c'est au contraire ce qui fait voir combien on était persuadé qu'une seule espèce était suffisante ; puisque, n'y ayant en effet aucune impossibilité à donner le corps aux petits enfants, on se déterminait si aisément à ne leur donner que le sang. »

Je ne vois pas qu'on puisse proposer les choses, ni en tirer les conséquences d'une manière plus simple. Ces éblouissantes paroles, que me reproche M. de la Roque, ne paraissent ici nulle part ; et je me suis contenté de faire voir clairement ce qu'il y avait à expliquer pour me répondre. Tout se réduit à nous dire d'où vient, si cet enfant a reçu le corps, que le miracle et l'émotion que lui causa l'Eucharistie ne paraît qu'au sang. C'est sur quoi M. de la Roque ne dit pas un mot. Et pour qu'on ne pense pas que je veuille ici surprendre le lecteur, je rapporterai mot à mot toutes ses réponses. Elles commencent ainsi : « Je viens maintenant, » dit-il (985), « au passage de saint Cyprien, sur lequel j'ai, poursuit-il, plusieurs choses à dire : premièrement, que quand il serait tel que le prétend M. de Meaux, ce qui n'est pas, il ne devrait pas l'emporter sur sept ou huit témoignages formels et positifs que j'ai allégués pour prouver la communion des petits enfants sous les deux espèces. » Le lecteur remarque déjà de lui-même, et sans que je parle, que, quelque formels que soient ces passages qu'on oppose à celui de saint Cyprien, ils ne nous feront pas connaître ce que nous cherchons, ni pourquoi la petite fille n'est si extraordinairement agitée qu'à l'approche du sang de Notre-Seigneur, si elle en a auparavant reçu le corps. Aussi M. de la Roque ne conclut autre chose de ces passages, sinon que celui de saint Cyprien a besoin *de commentaire et d'interprétation* (986); et il ajoute que, pour le bien faire, *il faut rassembler et peser exactement les circonstances*. Oui, celles qui vont au fait, et non celles qui ne feraient que détourner l'attention du lecteur de son objet principal, qui doit être de rechercher la cause de ce grand trouble, plutôt à l'égard du sang qu'à l'égard du corps, si l'enfant a reçu l'un et l'autre. Voyons donc quelles circonstances remarquera M. de la Roque. « Je dis, » poursuit-il, « en second lieu, qu'on ne peut nier que la chose que saint Cyprien raconte ne soit arrivée dans l'assemblée des fidèles. » D'accord : et je conclus de là qu'elle n'en est que plus authentique, et qu'il n'en est que plus assuré que la coutume de communier les petits enfants avec le sang seul n'avait rien d'extraordinaire. M. de la Roque continue : « On ne peut nier non plus que, dans les assemblées publiques, on ne communiât sous les deux espèces. » Pour les adultes, comme on parle, peut-être, et je n'en veux pas ici disputer : pour les enfants, c'est la question, qu'il ne fallait pas supposer, comme fait M. de la Roque, lorsqu'il ajoute ces mots : « On ne peut pas nier que les diacres ne présentaient jamais le calice qu'à ceux qui avaient déjà reçu le pain. » Car c'est ce qu'on peut si bien nier à l'égard des petits enfants, que c'est en effet ici précisément de quoi l'on dispute. Que le lecteur juge maintenant qui des deux veut surprendre le monde, ou de moi, qui propose si nettement en quoi consiste la difficulté, ou de M. de la Roque, qui jusqu'ici ne fait autre chose que de supposer pour certain ce qui est tout le sujet de la dispute.

Mais peut-être que dans la suite il viendra enfin au point. Nullement ; car voici par où il finit (987) : « Enfin on ne peut nier que le diacre de saint Cyprien n'ait présenté la coupe à cet enfant, après l'avoir présentée aux fidèles qui étaient présents dans l'assemblée et qui la reçurent; saint Cyprien ne mettant point de différence, pour ce qui est de la présentation du calice, entre les fidèles et l'enfant, et ne remarquant pas des adultes, non plus que de la petite fille, qu'ils eussent reçu le pain. » Je le crois bien; puisqu'il n'y avait aucune raison de parler ici des adultes, auxquels il n'était rien arrivé de miraculeux. Mais, à l'égard de cette petite fille, si le miracle avait commencé au pain, comme il aurait dû arriver, en cas qu'elle l'eût reçu; c'est aussi par là que saint Cyprien aurait dû commencer l'histoire, et il faudrait nous rendre raison d'où vient qu'il ne le fait pas. Au lieu de nous dire enfin cette raison, le ministre conclut ainsi : « Cependant M. de Meaux ne disconviendra pas que les fidèles n'eussent reçu le pain avant que de participer à la coupe. Il n'en saurait donc disconvenir à l'égard de l'enfant, bien qu'il n'ait fait les efforts qu'on représente que quand on lui présenta le calice. » Voilà le fait bien avoué. Il est constant que l'enfant ne fit ses efforts qu'au calice. Elle n'avait donc pas reçu le pain ; car alors de semblables efforts fussent arrivés : et quand on veut faire accroire qu'à cause que je ne nie pas que les autres l'eussent reçu, je ne le puis nier de cet enfant, on suppose, contre l'évidence du fait, qu'il n'y a rien de particulier à son égard ; et c'est, au lieu de résoudre la difficulté, la dissimuler au lecteur.

Enfin M. de la Roque me fait raisonner

(985) LA ROQ., p. 150.
(986) P. 151
(987) P. 152.

en cette sorte : « Si je suis persuadé, dira peut-être ce savant évêque, que les fidèles avaient déjà reçu le pain, c'est parce que c'était l'usage ordinaire de l'Eglise; et je lui dirai à mon tour : La petite fille l'avait aussi reçu, parce que c'était une pratique constante et universellement établie dès les premiers siècles. » C'est ainsi qu'on donne le change au lecteur crédule. Il s'agit de trouver dans saint Cyprien, pourquoi il ne rapporte qu'au sang un miracle qui aurait dû arriver au corps : on allègue d'abord d'autres Pères; et comme on voit que saint Cyprien n'est pas expliqué par là, on se propose de l'expliquer par les circonstances du fait qu'il raconte. On rapporte les circonstances qui ne font rien à l'affaire et ne regardent que les adultes; et au lieu de rendre raison du miracle arrivé à l'enfant, on coupe tout court, et l'on passe aux anciens auteurs, où il n'y a pas un mot de ce qu'il fallait éclaircir.

Cependant M. de la Roque, comme s'il avait épuisé la difficulté qu'il n'a pas seulement effleurée, continue en cette sorte : « A toutes ces preuves j'en ajoute une nouvelle, qui m'était presque échappée de la mémoire (988). » A la bonne heure; peut-être qu'enfin il y dira quelque chose qui regarde saint Cyprien et le miracle arrivé à cet enfant : non. *Cette preuve est tirée du onzième concile de Tolède, qui fut assemblé l'an* 675, quatre cents ans après ou environ, et sans assurément qu'il y soit parlé ni de saint Cyprien, ni de l'enfant, ni du miracle. Remettons donc ce concile à une autre fois, et voyons si l'anonyme réussira mieux.

«Je réponds,» dit-il (989), « en premier lieu, que, comme M. Bossuet nous avoue que, dans ces premiers siècles, la communion ordinaire des fidèles était sous les deux espèces, IL Y A TOUTE APPARENCE que cette petite fille avait déjà pris le pain. » Nous voici dans les apparences et les conjectures, contre un passage formel et décisif. Mais enfin quelles sont ces conjectures? Les mêmes qu'a déjà faites M. de la Roque, et que nous avons réfutées. Ce que celui-ci fait de mieux, c'est qu'il fait ce que n'a osé faire M. de la Roque; il propose mon raisonnement, que cet autre ministre avait dissimulé : et après avoir dit comme lui, que, le diacre ayant présenté la coupe à l'enfant, à son rang, comme aux autres, il y a la même raison de croire d'elle que des autres, qu'elle avait auparavant, selon la coutume, reçu le pain; il rapporte ce que je dis pour y mettre de la différence, qui est que saint Cyprien fait ici commencer au sang le miracle, qu'on aurait vu dès la communion du corps, si l'enfant l'avait reçu. L'anonyme reconnaît franchement que la chose, en effet, devait arriver de cette sorte, et il ne voit de ressource pour lui qu'en disant qu'aussi est-elle arrivée. Mais voyons combien faiblement il le prouve. « Je réponds, » dit-il, « que saint Cyprien nous donne assez à entendre que cette petite fille ne prit qu'avec peine le pain sacré, quoiqu'il ne le dise pas expressément, en nous marquant que, dès qu'elle fut dans l'Eglise, elle se mit à pleurer et crier, et troubler toute l'assemblée; et qu'elle prit ainsi le sang précieux. » Mais ce ministre, qui était entré plus franchement que l'autre dans la difficulté, dissimule à son tour où en est la force. C'est que saint Cyprien nous représente la petite fille agitée, à la vérité, durant toute la prière, mais particulièrement, et d'une manière bien plus terrible, à la présence de l'Eucharistie, comme si elle eût senti Jésus-Christ présent; mais ce redoublement du trouble ne parut qu'à la présence du sang précieux : c'est devant la coupe sacrée qui le contenait, qu'elle détourna sa face, comme ne pouvant supporter une telle majesté : elle ferma la bouche, elle refusa le calice, elle ne put retenir la goutte de sang précieux qu'on lui mit par force dans la bouche : ce sang ne put demeurer *dans des entrailles souillées; tant est grande la puissance et la majesté du Seigneur!* Or, sa puissance et sa majesté n'est pas moins grande dans son corps que dans son sang : nous aurions donc vu à la présence du corps les mêmes émotions, les mêmes convulsions dans l'enfant, et dans ce corps sacré la même force.

En effet, considérons un autre miracle, que le même saint Cyprien raconte dans le même endroit, et incontinent après celui-ci. Il se fit en la personne non plus d'un enfant, mais d'une femme; et voici comment le raconte saint Cyprien (990) : « Une autre, qui, déjà avancée en âge, s'était coulée en secret au milieu de nous pendant que nous offrions le sacrifice, y reçut non pas une viande, mais une épée tranchante; et, comme si elle avait pris un poison mortel entre la gorge et l'estomac, elle se sentit aussitôt oppressée et étouffée avec une extrême violence. » Cette adulte devait recevoir non-seulement le sacré breuvage, mais encore la viande, *cibum*, comme parle saint Cyprien, et la partie solide du sacrement. C'est aussi en recevant cette viande qu'elle en ressentit la force, funeste aux indignes et aux sacriléges. Suivons encore saint Cyprien. « Une autre reçut dans ses mains profanes la chose sainte de Notre-Seigneur, » c'est le corps que l'on mettait dans les mains; « mais ayant ouvert ses mains, elle n'y trouva que de la cendre. On connut, par expérience, que le Seigneur se retire quand on le renie; et le Seigneur se retirant, la grâce salutaire est changée en cendre. » Partout où le corps paraît comme reçu indignement, la vengeance commence par là : la petite fille est la seule où elle commence par le sang; c'est donc qu'elle ne reçut que le sang seul, malgré les chicanes et les vains efforts des ministres. Ils ont voulu nous faire accroire que saint Cyprien

(988) LA ROQ., p. 163.
(989) Anon., p. 162.

(990) S. CYP., *De laps.*, loco sup. cit.

ne parlait pas en ce lieu de la communion du corps donné aux adultes. Ils se trompent : saint Cyprien en a parlé, comme on vient de voir ; mais c'est quand il a été obligé par quelque événement extraordinaire. Si donc il n'en parle pas dans le miracle arrivé à l'enfant, qui ne voit, plus clair que le jour, que c'est qu'elle ne l'avait pas reçu, et que dans l'Eglise de Carthage, la mieux instruite, la mieux policée de toute l'Eglise, où présidait un évêque aussi éclairé et aussi saint que saint Cyprien, on ne communiait les enfants qu'avec le sang seul ?

Les autres réponses que fait l'anonyme ne servent qu'à nous faire voir l'embarras où il a été. « Il faut, » dit il (991), « remarquer que le pain se donnait dans la main des communiants. Il s'était donc pu faire que cet enfant, à qui on l'avait donné en la main, l'avait pris à la vérité, mais ne l'avait pas mangé, ou même l'avait jeté sans qu'on y prît garde. » Sans doute on ne prit pas garde à ce que fit cet enfant de ce gage divin. Sans se soucier si elle en faisait l'usage pour lequel on le lui donnait, c'est-à-dire de le manger, on le mit à la discrétion d'un enfant à la mamelle : on le lui laissa en sa main, pour aussitôt le jeter par terre. Les sacrificateurs des idoles, qui, comme dit saint Cyprien, lui avaient mis à la bouche du pain souillé de leurs sacrifices, étaient plus soigneux à faire participer les enfants à leurs offrandes impures, que les Chrétiens à leur faire prendre le corps de Notre-Seigneur. Où en est-on quand on a recours à de tels prodiges ? Mais voici le comble de l'illusion. « M. Bossuet a vu qu'on pouvait dire que le diacre qui présentait la coupe aux fidèles, quand il la présentait aux petits enfants que leur âge ne permettait pas encore de pouvoir manger du pain, en mêlait un peu dans le calice, afin de le leur faire avaler plus aisément. » Il s'abuse en me prenant ici à témoin. Jamais je n'aurais pensé qu'on pût imaginer de telles choses, dans un passage où paraît tout le contraire, si je ne les avais vues dans les écrits des ministres. Car pour ne pas ici répéter que du temps de saint Cyprien, le mélange dont on nous parle était inconnu, il suffit que saint Cyprien n'attribue le miracle qu'au sang tout seul. C'est le sang qui ne peut demeurer dans ces entrailles souillées : c'est le breuvage sanctifié (992) par le sang de Notre-Seigneur, qui cause ces convulsions à cet enfant. Le calice, dont on lui fit prendre quelques gouttes, lui fut présenté, comme aux autres, pur et sans mélange. C'est ce calice qui fit ce terrible effet, dont le récit nous fait encore trembler ; et nous ne pouvons pas douter que, du temps de saint Cyprien, la communion sous une espèce ne fût non-seulement établie dans la sainte Eglise d'Afrique, mais encore n'y ait été confirmée par un miracle.

Il y a plus : saint Augustin a transcrit, dans une de ses lettres, tout ce passage de saint Cyprien (993), sans y rien trouver d'extraordinaire ; et la communion sous une espèce, qu'on y voit très-expressément, ne lui a point paru étrange. Pourquoi, si ce n'est, comme je l'ai dit dans le Traité de la communion (994), qu'on ne peut nullement douter que « l'Eglise d'Afrique, où saint Augustin était évêque, n'eût retenu la tradition que saint Cyprien, un si grand martyr, évêque de Carthage et primat d'Afrique, lui avait laissée. » A ce passage de saint Augustin, par où j'avais démontré si clairement la suite de la tradition, les ministres se sont tus, et leur silence confirme que ce raisonnement est sans réplique.

Il est vrai qu'ils nous objectent des passages de saint Augustin (995), où ce grand homme nous représente les petits enfants baptisés, comme ayant accompli dans leur communion le précepte de manger et de boire le sang de Notre-Seigneur ; mais c'est ce qui achève de les confondre. Car saint Cyprien en dit bien autant, lui qui constamment, comme on vient de voir, dans son traité *De lapsis* (996), ne leur donnait que le sang seul. Il ne laisse pas de dire, dans le même traité, qu'on les privait *du corps et du sang de Notre-Seigneur*, en les amenant aux idoles ; et il dit ailleurs (997), que tous ceux dont Jésus-Christ est la vie (ce qui sans difficulté comprend les enfants baptisés), ont accompli ce précepte de son Evangile : ***Si vous ne mangez ma chair et ne buvez mon sang, vous n'aurez pas la vie en vous.*** (*Joan.* VI, 54.) C'est par où nous démontrons que ces grands hommes croyaient qu'on satisfaisait au précepte de prendre le corps et le sang, en ne mangeant ou en ne buvant que l'un des deux, à cause que la vertu et la grâce, aussi bien que la substance des deux, est répandue sur un seul. Des passages formels et précis, où un fait est expliqué clairement dans toutes ses circonstances, sont le naturel éclaircissement de tout ce qui se dit ailleurs en termes plus généraux ; et la pratique des Pères ne permet pas de douter du sens que nous donnons à leurs paroles.

Il ne sert de rien d'objecter aux passages de saint Cyprien et de saint Augustin ceux de saint Paulin, évêque de Nole, et de Gennade, prêtre de Marseille. Car, quand on aurait trouvé dans ces deux auteurs la communion donnée aux enfants sous les deux espèces, de leur temps, et dans d'autres Eglises que celle d'Afrique ; l'autorité de l'Église d'Afrique, ou même de l'Eglise de

(991) Anon., p. 194.

(992) Sanctifié dans le sang de Notre Seigneur qui le composait. C'est le sens des expressions de saint Cyprien, que Bossuet a voulu rendre par cette phrase : *Sanctificatus in Domini sanguine potus de pollutis visceribus erupit.* (*Ed. de Déforis.*)

(993) *Epist* 98, *ad Bonif. episc.*, ant. 23, n. 5.

(994) Part. II.

(995) La Roq., *Rép.*, p. 119 ; Anon., p. 198 ; Aug., epist. 217, *ad Vit.*, al. 17 ; *De prædest. sanct.*, c. 12 ; *De pecc. meritis*, c. 24.

(996) S. Cyp., *De laps.*, loc. cit.

(997) *Testim.*, l. III, n. 25, 26.

Carthage, quand on la voudrait réduire au seul temps de saint Cyprien, est pleinement suffisante pour prouver en cette matière l'indifférence que nous soutenons. Mais au fond ces deux passages ne prouvent rien. M. de la Roque objecte (998) des vers que saint Paulin envoie à son ami Sulpice Sévère, pour mettre au bas des images dont il avait orné son baptistère. Là, dit-il, saint Paulin représente le prêtre retirant de la fontaine baptismale « les enfants blancs comme de la neige dans leur corps, dans leur cœur et dans leurs habits; » ensuite de quoi « il range ces nouveaux agneaux autour des autels sacrés, et il remplit leur bouche des aliments salutaires, SALUTIFERIS CIBIS (999). » Mais de là quelle conséquence? Ce ministre ignore-t-il le langage commun de l'Eglise, qui, à l'exemple de saint Pierre (*I Petr.* II, 2), appelait tous les nouveaux baptisés, et les adultes autant que les autres, des enfants nouvellement nés? Saint Paulin a suivi ce sens, en continuant ainsi sa pieuse poésie : « La troupe des anciens fidèles se réunit avec la nouvelle qu'on lui associe : le troupeau bêle à la vue de ce nouveau chœur, et lui chante, *Alleluia* ; » par où ce saint homme, nous représentant d'une manière si tendre la joie commune des anciens et des nouveaux baptisés, montre assez qu'il veut parler principalement des adultes capables de joie, et touchés de l'*Alleluia* de leurs frères. Et encore qu'on mêlât les petits enfants avec les nouveaux baptisés, il ne faudrait pas s'étonner que saint Paulin désignât le nouveau troupeau par les adultes, qu'on y voyait principalement éclater, plus encore par un transport de leur joie, que par la beauté de leurs habits blancs, ni qu'il eût attribué aux uns et aux autres *les aliments salutaires*, en entendant néanmoins, sans avoir besoin d'exprimer tout ce détail dans sa poésie, qu'on les donnait à chacun convenablement, et selon que la coutume les y admettait.

Quand le prêtre Gennadius, que M. de la Roque objecte encore (1000), nous fait voir les petits enfants *fortifiés par l'imposition des mains et par le chrême, et admis aux mystères de l'Eucharistie* (1001), il ne dit rien contre la pratique dont nous parlons. C'est être admis aux mystères que de recevoir le sang de Notre-Seigneur; on le prend du même autel que le corps, et on participe à tout le sacrifice. Ainsi l'on ne voit rien jusqu'ici, dans l'Eglise d'Orient, qui s'éloigne de la tradition dont nous avons vu le témoignage dans saint Cyprien. L'Eglise grecque n'avait pas une autre pratique, et le passage de Jobius va le faire voir clairement.

## CHAPITRE XXXI.

### *Passage de Jobius, auteur grec.*

Nous n'avons rien de ce savant auteur que dans Photius, qui nous en donne d'amples extraits (1002). Mais il ne faut pas pour cela me dire, avec l'anonyme, que j'allègue *je ne sais quel Jobius* (1003). Photius, dont la critique est si juste, l'appelle partout un bon auteur, un homme pieux et exact, attaché aux saintes études et versé dans l'intelligence des Ecritures. M. de la Roque me demande sur la foi de qui je le place au v<sup>e</sup> ou au VI<sup>e</sup> siècle. C'est sur la foi du livre même, où l'on attaque souvent les sévériens, hérétiques de ce temps là, sans qu'on y parle des hérésies de l'âge suivant; encore qu'à ne regarder que le dessein de l'auteur, il y eût autant de lieu de les attaquer que les autres. Ce savant homme, nous représentant l'ordre dans lequel on reçoit les mystères, décide notre question en trois mots, et jamais un si court passage ne causa tant d'embarras aux ministres : *Nous sommes baptisés*, dit-il (1004), *nous sommes oints, nous sommes jugés dignes du sang précieux.* Il aurait plutôt nommé le corps que le sang, s'il eût parlé des adultes, à qui l'on donnait l'un et l'autre, et toujours le corps le premier; mais, par rapport à ces temps, où la plupart de ceux que l'on baptisait étaient enfants des fidèles qu'on baptisait dès l'enfance, il montre qu'on recevait le sang le premier, parce qu'on ne donnait que le sang dans le baptême, et qu'on ne prenait le pain céleste que dans le progrès de l'âge.

Sur cela nos ministres se brouillent entre eux. M. de la Roque dit d'une façon, et l'anonyme de l'autre, aussi peu d'accord avec lui-même qu'avec M. de la Roque. Ecoutons premièrement celui-ci. Après avoir récité ces paroles de Jobius : « ON NOUS BAPTISE, ON NOUS OINT, ON NOUS JUGE DIGNES DU SANG PRÉCIEUX : que M. de Meaux, » dit-il (1005), « ne triomphe point, qu'il écoute ce qui suit : MOÏSE, FIGURANT CES CHOSES, LAVE PREMIÈREMENT D'EAU CEUX QU'IL CONSACRE (pour le sacerdoce), PUIS IL LES HABILLE, IL LES OINT, IL LES ARROSE DE SANG, ET LES CONDUIT A LA PARTICIPATION DES PAINS. » Je confesse que ces paroles suivent celles que j'ai rapportées, et que Jobius y veut faire voir quelque sorte de ressemblance entre la consécration des sacrificateurs de l'ancienne loi décrite dans l'*Exode* (c. XXIX), et la nôtre; ce qui n'est pas déraisonnable, puisque nous sommes tous pour le baptême des sacrificateurs spirituels, comme dit saint Pierre. (*I Petr.* II, 5.) Or, Jobius fait consister cette ressemblance en ce qu'à l'exemple des sacrificateurs que Moïse consacrait, ceux qui parmi nous ont reçu l'eau, l'habit blanc, l'onction et la communion du sang, reçoivent ensuite le pain de l'Eucharistie. Je le confesse, ils le reçoivent en leur temps et dans le progrès de l'âge; mais il faut, pour accomplir la figure, qu'ils aient, selon Jobius, reçu le sang avant le pain : ce qui ne

(998) LA ROQ., p. 118.
(999) PAULIN., epist. 12, *ad Sev.*, al. epist. 32, n. 5.
(1000) LA ROQ., p. 119.
(1001) GENNAD., *De Dogm. Eccl.*, c. 52.
(1002) PHOT., *Biblioth.*, cod. 222.
(1003) Anonym., p. 197.
(1004) Lib. III, c. 18; PHOT
(1005) LA ROQ., p. 1.6.

serait pas arrivé, si à cette première fois on eût donné l'un et l'autre. Car enfin, pourquoi eût-on renversé l'ordre, et dans une même communion donné le sang avant le corps? On ne donnait donc que le sang à la première communion, qui était celle des petits enfants nouvellement baptisés; et, dans cette suite de passage, Jobius ne fait qu'appuyer ce qu'il avait avancé d'abord.

Mais, dit M. de la Roque (1006), *il traite visiblement des adultes* L'anonyme lui répondra bientôt qu'il parle des petits enfants. Voyons donc sur quoi se fonde M. de la Roque pour assurer avec tant de confiance que *Jobius traite visiblement des adultes.* Pour cela, il produit ces paroles de notre auteur : *Ceux qui ont été illuminés* (c'est-à-dire baptisés, comme le ministre l'explique lui-même) *portent des habits blancs durant sept jours.* Est-ce là un caractère d'adultes? Les petits enfants baptisés n'étaient-ils pas appelés, comme les autres, *illuminés?* Comme les autres ne portaient-ils pas un habit blanc durant sept jours? Le ministre ne l'ignorait pas; et c'est pourquoi, après avoir lui-même traduit Jobius, comme je viens de le rapporter, il se fonde sur la version *du Jésuite Schottus*, qui tourne ainsi : « Les catéchumènes qui ont été baptisés marchent sept jours durant avec des habits blancs. » Mais enfin, ni le grec ne parle de catéchumènes, ni il ne dit que les baptisés marchent avec des habits blancs : il dit simplement qu'ils les portent, λαμπροφοροῦσι, *ils portent des habits éclatants;* et le ministre lui-même reconnaît qu'il fallait traduire ainsi. Pourquoi donc alléguer cette traduction, si ce n'est pour embrouiller une chose claire? Quoi! parce que M. de la Roque ne trouve rien dans l'original de ce qu'il prétend, faudra-t-il que la version l'emporte sur le texte? Mais quelle misère d'opposer ici, comme fait ce ministre, *les catéchumènes aux petits enfants;* comme si les petits enfants, qu'on exorcisait, qu'on bénissait, qu'on oignait pour le baptême, n'avaient pas toujours été appelés catéchumènes, et ne l'étaient pas encore dans nos Rituels! Mais enfin, de quelque manière qu'on le veuille prendre, toujours faut-il nous rendre raison pourquoi, dans la communion dont nous a parlé Jobius, il n'a nommé que le sang, qui, n'ayant aucun sens dans la communion des adultes, n'a de lieu que dans celle des petits enfants.

Que sert aux ministres que Jobius ait voulu confirmer cette coutume par des passages de l'Ecriture, peut-être mal appliqués, et par des subtilités que Photius *ne juge pas dignes de la gravité de la théologie* (1007)? Je n'ai pas besoin de soutenir tous les raisonnements de Jobius : je n'ai besoin que d'un fait, d'un point de coutume qu'il rapporte; coutume que Photius ne contredit pas, qui était donc très-constante, et qui ne peut plus être contestée.

Voilà pour ce qui regarde M. de la Roque. L'anonyme paraît procéder plus sincèrement, et il avoue, contre M. de la Roque, qu'il s'agit du baptême des petits enfants. Mais, dans la suite, il ne fait que brouiller; et, forcé de rendre raison pourquoi Jobius n'a exprimé que le sang, il a voulu, sans en apporter la moindre preuve, imaginer une différence entre les enfants et les adultes, en ce que donnant le corps et le sang aux uns et aux autres, aux adultes on commençait par le corps, et aux enfants par le sang; ce qu'il prétend suffisant pour donner lieu à Jobius de nommer le sang tout seul. Mais jamais il n'y eut réponse plus visiblement illusoire que celle-là. Car si, comme l'anonyme le suppose, on voulait donner aux enfants non-seulement le sang, mais encore le corps du Sauveur, quelle finesse trouvait-on à commencer par le sang et à renverser l'ordre de l'institution? L'anonyme tombe ici dans le trouble, et la manière dont il s'explique est si pleine de contradictions, qu'elle montre bien qu'il ne sait où il en est. « L'on commençait, » dit-il (1008), « la nourriture mystique des enfants par le breuvage du sang de Jésus-Christ; mais qui n'était jamais séparé du pain que l'on donnait devant ou après, ou même dans le vin. » Qui vit jamais une confusion semblable? Le même homme dire en trois lignes qu'on donnait le vin le premier, et néanmoins qu'on donnait le pain devant, ou après, ou dans le vin! Combien faut-il être frappé d'un passage, quand on tombe, pour y répondre, dans un désordre si visible! Mais laissons à part le désordre et les contradictions de l'auteur. Voyons la chose en elle-même. Donnait-on le corps devant le sang? Cela ne se peut, puisqu'on demeure d'accord que c'est par le sang que l'on commençait. Le donnait-on après? Mais quelle raison de renverser l'ordre? Le donnait-on avec et mêlé dedans? Mais pourquoi donc nommer le sang et non le corps? Toutes les fois qu'on fait cette question à l'anonyme, il retombe dans le trouble. « Jobius, » dit-il, « ne parle que du sang, parce que c'était le sang qu'on donnait le premier, et que le pain ne se donnait qu'en petite quantité, et encore, selon toute apparence, détrempée et dissoute dans le vin. » Que de suppositions bâties en l'air, et, qui pis est, discordantes! Car comment est-ce que le sang qu'on suppose donné le premier se trouve tout d'un coup mêlé avec le corps? Mais quel vestige trouve-t-on alors de ce mélange, que l'Eglise grecque n'a connu que plusieurs siècles après (1009)? Ce n'est pas assez à l'anonyme de mettre ici, sans

(1006) *Rép.*, p. 154.
(1007, *Ibid.*, Anon., p. 203.
(1008) Anon., p. 202.
(1009) Ce rite de l'Eglise grecque, de mêler les deux espèces dans le calice, pour la communion des fidèles, ne paraît pas s'être introduit vers le temps de son schisme, comme Bossuet l'a cru. Dans tous les projets de réunion entre les Eglises grecque et latine, on n'a jamais exigé que la première abandonnât sa pratique sur ce point; et les théologiens

aucun témoin, sur une simple apparence comme il le confesse, le pain dans le vin sacré; il faut qu'il y soit *dissous*, et comme réduit en liqueur. On ne le peut trouver dans ce passage qu'en le rendant insensible. Est-ce ainsi qu'on mange le corps du Seigneur? Les ministres ne pressent-ils si violemment la rigoureuse observance de ces paroles évangéliques : *Mangez et buvez*, que pour en venir à ces minuties? On a peine à souffrir aux Grecs modernes ces extravagantes subtilités : faudra-t-il, pour expliquer Jobius, les placer dans les premiers siècles?

Que si tout ce qu'on répond à cet auteur, de quelque côté qu'on le tourne, est visiblement ridicule, on ne peut plus contester que la coutume de communier les enfants sous la seule espèce du vin ne se trouve très-clairement établie dans l'Eglise orientale. Quand Théodore de Mopsueste nous ferait voir une autre pratique en quelques Eglises (1010), comme l'anonyme le prétend; tout ce qu'on en pourrait conclure serait quelque diversité dans une chose indifférente, ce qui suffit pleinement pour notre dessein : puisque les Eglises qu'on supposerait avoir eu sur ce sujet différentes pratiques, n'en vivaient pas moins dans une parfaite unité, et ne songeaient pas seulement à s'inquiéter l'une de l'autre : d'où résulte, sinon la pratique, du moins l'approbation de la communion sous une espèce dans toute l'Eglise. Car de conclure, avec l'anonyme, qu'il faut suppléer, par Théodore de Mopsueste, ce qui manque à Jobius, c'est un raisonnement évidemment faux, puisqu'il ne peut rien manquer à Jobius, qui, expliquant de dessein formé l'ordre des mystères, assure positivement que l'on commençait par le sang, et suppose par conséquent qu'on ne donnait point le corps; puisque, si l'on eût eu à le donner, on aurait constamment commencé par là. Il n'y a donc rien à suppléer dans Jobius; et tout ce qu'on peut accorder à Théodore de Mopsueste, c'est peut-être qu'il aura vu d'autres pratiques en d'autres Eglises : ce qui ne fait rien contre nous. Je dis peut-être, parce qu'après tout il se pourrait faire que les enfants dont il parle, à qui, selon lui, on donne le *corps sacré*, ne seraient pas des enfants nouvellement nés, mais des enfants un peu avancés en âge, et qui commençaient à manger. A ceux-là il est véritable qu'on leur donnait, comme nous verrons, le pain sacré; et cela suffit pour vérifier ce que Théodore dit en passant. Car il n'avait pas besoin, comme Jobius, qui explique de dessein l'ordre des mystères, d'entrer davantage dans le détail, et le corps lui était aussi bon que le sang, pour ce qu'il voulait. Mais au fond, cela n'importe point du tout, et je donne le choix aux ministres des deux réponses que je leur propose.

de Rome, fort attentifs jusque sur les moindres choses, et qui ne pardonnaient rien aux Grecs, ne formèrent aucune objection sur ce sujet (*a*). La réunion se fit sans que le Pape entreprît d'y donner atteinte : les Grecs réunis l'ont conservé en Grèce et en Italie, sans aucune opposition. Aussi le cardinal Bona désapprouve-t-il la vivacité avec laquelle le cardinal Humbert reprenait cette discipline (*b*), qui méritait d'être respectée. Mais écoutons M. Renaudot (*c*). « Pour commencer par les Grecs, » dit ce savant abbé, « ils ont cette coutume si ancienne qu'on n'en peut certainement marquer le commencement, que, pour la communion des laïques, ils rompent plusieurs particules du pain consacré, qu'ils mettent dans le calice. Ensuite ils ont une petite cuiller, avec laquelle le prêtre prend une de ces particules trempées dans le sang précieux, et il la donne ainsi aux communiants. Il n'y a que les prêtres et les diacres assistants à la liturgie, auxquels on donne le calice. Les Grecs prétendent que saint Jean Chrysostome établit l'usage de cette cuiller; mais il n'y en a aucune preuve certaine dans les auteurs ecclésiastiques. Cependant on doit reconnaître que cet usage est fort ancien, et au moins avant le concile d'Ephèse; parce que les nestoriens, qui, s'étant séparés de l'Eglise catholique dans ce temps-là, conservèrent la discipline qui subsistait alors, donnent la communion de cette manière, qui est aussi en usage parmi les jacobites syriens et cophtes, les éthiopiens, les arméniens et tous les Chrétiens du rite oriental. Il s'ensuit donc d'abord, qu'avant le v<sup></sup>e siècle, le calice a été retranché aux laïques, sans aucun trouble et sans aucune plainte de leur part; personne ne croyant que cette nouvelle discipline fût contraire à l'institution de Jésus-Christ. Il ne paraît pas que les uns ni les autres aient eu sur cela le moindre scrupule, ni que les laïques se soient plaints des ecclésiastiques, et on n'en peut imaginer aucune raison, sinon que tous étaient persuadés qu'on recevait également l'Eucharistie entière selon son institution, quoique actuellement on ne reçût pas le calice. On ne trouve pas que, pendant plus de douze cents ans, ces paroles, *Buvez-en tous*, que les calvinistes croient si claires, pour établir la nécessité de boire le calice, aient été entendues dans le sens qu'ils leur donnent, puisqu'on ne peut nier que recevoir avec une petite cuiller une particule trempée, n'est pas boire le calice. Il est vrai qu'en cette manière les Grecs et les Orientaux reçoivent les deux espèces, quoique autrement que selon la première institution; mais on n'y peut trouver une entière conformité avec cette cène apostolique, dont les protestants parlent toujours, et sur laquelle ils n'ont jamais pu s'accorder : tant de formes si différentes de l'administration de leur cène faisant assez voir qu'ils ont une idée fort confuse de l'original. Les Grecs conviennent que la manière dont ils administrent la communion aux laïques a été établie, afin de prévenir l'effusion du calice; donc ce ne sont pas les Latins seuls qui ont eu de pareilles précautions, pour empêcher la profanation de l'Eucharistie : et si elles sont une preuve certaine de l'opinion de la présence réelle, comme les ministres en conviennent... il faut que la présence réelle ait été crue plusieurs siècles avant toutes les époques qu'ils ont inventées d'un prétendu changement de créance, dont on leur a démontré l'impossibilité. » *Perpét. de la foi*, t. V, l. VIII, ch. 1. pag. 548, 549. *Voy* aussi du même auteur, *Liturg. Orient. Collec.*, tom. I, pag. 282, 285, et GOAR., *Not ad Euchology.*, pag. 152 et seq. (*Ed. de Déforis.*)

(1010) THEOD., episc. Mops., ap. Phot., cod. 117.

(*a*) *Perpét. de la foi*, tom. V, p. 570
(*b*) *Rer. Litur.*, lib. II, c. 18, n. 3.
(*c*) *Ibid.*, p. 554.

Pour ce qui est du prétendu Denis Aréopagite, allégué par M. de la Roque (1011), le passage qu'il en rapporte visiblement ne décide rien, puisqu'il nous dit seulement, par une expression générale, qu'on admettait les enfants aux sacrés symboles. Les symboles, les sacrements, les mystères sont, comme nous avons vu, des termes généraux, qu'on mettait indifféremment au pluriel ou au singulier. Pour savoir précisément ce qu'ils signifient, si c'est le corps seulement ou le sang seulement, ou tous les deux, c'est la suite du discours, ou la coutume du temps et des lieux qui en décident. Jobius n'est pas éloigné du temps où les écrits de saint Denis ont commencé à paraître, et l'on sait qu'il en est parlé pour la première fois à l'occasion des sévériens, c'est-à-dire de ces hérétiques par lesquels nous avons fixé la date de Jobius. Ainsi, les expressions générales de saint Denys peuvent être déterminées par celles de Jobius, qui nous montre les enfants communiés avec le sang seul, sans que Photius, sévère censeur, qui critique expressément cet endroit, l'en ait repris : de sorte qu'on peut conclure que la pratique en durait encore, du moins dans une partie de l'Eglise grecque, où en effet nous ne voyons pas qu'elle ait jamais été changée.

Il n'en a pas été ainsi dans l'Eglise latine. Aux VIII^e et IX^e siècles on donnait aux petits enfants, ou les deux espèces, ou quelquefois même le corps seul, ce qui n'est pas moins pour nous, que si on leur eût donné le sang sans le corps. Témoin le livre *Des divins offices* (n'importe qu'il soit d'Alcuin ou d'un autre auteur du même âge), où l'on communie l'enfant avec cette formule : *Le corps de Notre Seigneur vous garde pour la vie éternelle* (1012). Nous avons vu la même formule, usitée envers les enfants qu'on baptisait dans la maladie, à qui l'on disait simplement : *Le corps de Notre-Seigneur vous garde*. Et l'on lit aussi, dans l'*Ordre romain*, comme M. de la Roque et l'anonyme le reconnaissent (1013), qu'*on ne doit pas, sans une extrême nécessité, donner la mamelle aux enfants, avant qu'ils aient reçu le corps du Seigneur*. M. de la Roque prétend (1014), en vertu de la synecdoche, que par le corps on désigne ici *le sacrement entier*. Mais il le dit sans raison. On ne voit point, dans ces Rituels, de ces choses sous-entendues : on y explique les choses nettement, et tout du long, parce qu'on y veut instruire de tout l'ordre des cérémonies ceux qui avaient à les pratiquer; et toute cette diversité concourt à faire voir (ce que nous voulons) une parfaite indifférence dans toutes ces choses.

Que sert donc à l'anonyme de nous alléguer Charlemagne, Théodulphe, Jessé d'Amiens, et les autres du VIII^e et du IX^e siècle, avec les Sacramentaires de saint Grégoire, pour nous dire comment on en usait en ce temps-là ? Pour défendre notre croyance, je n'ai pas besoin de soutenir qu'on ait communié les petits enfants sous la seule espèce du vin. J'ai même montré qu'il n'était pas impossible de leur faire prendre du pain, si l'on eût voulu (1015). Si dans une chose indifférente l'Eglise a varié au VIII^e siècle, loin de vouloir détruire par là ce qu'on a trouvé établi dans les premiers siècles, et dès le temps de saint Cyprien, au contraire on revient, dans la suite, à l'ancienne coutume. M. de la Roque assure que le Pape Pascal II permit de *communier les enfants aussi bien que les malades avec le vin seul* (1016). Et quoi qu'il en soit, il est certain que, dans le siècle où mourut Pascal, c'est-à-dire dans le XII^e, Guillaume de Champeaux, évêque de Châlons, dont j'ai produit le passage entier dans le *Traité de la communion* (1017), et Hugues de Saint-Victor, enseignent qu'*il faut donner la communion aux enfants avec le calice seul ;* ou, comme dit Hugues de Saint-Victor, l'un des plus célèbres théologiens de son temps, *sous la seule espèce du sang, au bout du doigt, parce qu'il leur est naturel de sucer;* et cela, dit ce grave auteur, *selon la première institution de l'Eglise* (1018).

M. de la Roque prétend (1019) que *cette première institution*, dont parle Hugues de Saint-Victor, regarde le décret de Pascal; mais il se moque. Appellerait-on la première institution de l'Eglise un décret donné seulement au XII^e siècle, et peu d'années auparavant? Il paraît donc, au contraire, que l'expérience ayant appris que les enfants rejetaient le peu qu'on leur donnait de pain sacré, on crut qu'il était mieux d'en revenir à la *première institution*, qui avait été en vigueur dès le temps de saint Cyprien, encore qu'elle eût été interrompue durant quelques siècles ; et ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que Hugues de Saint-Victor, quoiqu'on ne donnât que le sang, ne laisse pas d'enseigner, après saint Cyprien et saint Augustin, qu'on satisfaisait à ce précepte, qui ordonne de *manger la chair et de boire le sang pour la vie* (*Joan.* VI) : tant cette tradition était constante.

Nous avons donc une claire démonstration de la vérité, dans la pratique des premiers siècles, qu'on voit revivre dans les derniers; et tout ce qu'on peut conclure de la variation qu'on voit entre deux, c'est l'indifférence que nous prétendons.

Pour les Grecs, si nos adversaires n'en veulent pas croire les auteurs catholiques,

(1011) La Roq., p. 118; Dion. Areop., *De Eccl. Hier.*, c. 7, § 2.

(1012) Alc., *De div. off.*, *Patrol.*, t. C, edit. Migne, tit. *De Sab.*, pas ., *Miss. Gal.* jam citat.

(1013) La Roq., *Rép.*, p. 125; Anon., p. 159; *Ord. Rom.* tit. *De bapt.*, t. XI *Bibl. PP.*

(1014) *Ibid.*, p. 125.

(1015) *Tr. de la comm.*

(1016) Pasc. II, epist. 32, t. X *Conc.*, col. 656; La Roq., *Rép.*, p. 90; *Hist. de la communion*, pag. 25.

(1017) Part I.

(1018) Lib. I *De sacr.*, c. 20, t. X.

(1019) La Roq., p. 129.

je les renvoie à M. Smith, prêtre protestant de l'Eglise d'Angleterre, qui, en expliquant les rites de l'Eglise grecque moderne, avec beaucoup de sincérité et d'exactitude, a écrit naturellement qu'on y communiait les enfants sous la seule espèce du vin (1020). Il est vrai qu'il a depuis changé d'avis, dans la seconde édition de son livre, et je ne m'en étonnerais pas, s'il avait apporté des preuves capables de faire changer un homme comme lui; mais puisqu'il nous donne, pour toute raison, des auteurs grecs, suspects autant que récents, on peut craindre qu'il n'y ait en plus de complaisance que de raison dans son changement; et ce qui nous confirme dans cette pensée, c'est qu'il se fonde principalement sur le témoignage d'un archevêque de Samos, qui nous disait le contraire pendant qu'il était ici. M. Smith reconnaît lui-même l'insigne duplicité de son auteur dans un livre qu'il vient de publier, sous le titre d'*Œuvres mêlées*. « L'archevêque de Samos, » dit-il (1021), « a eu honte d'avoir, par une trompeuse fiction, corrompu la vérité, quand je la lui avais demandée à Paris, lorsqu'il y était, dans le dessein de s'établir en France. Mais depuis, étant arrivé à Londres, ne pouvant excuser sa dissimulation, il a reconnu qu'il m'avait trompé par la précipitation de sa langue, et faute d'attention, et il a volontairement corrigé son erreur. »

Mais enfin quelles paroles nous a-t-il rapportées de cet auteur ? Celles d'une lettre, où cet archevêque lui écrit qu'après le baptême (1022), le prêtre, « tenant le calice où est le sang de notre Sauveur, avec le corps réduit en petites particules, y prend, dans une petite cuiller, une goutte de ce sang ainsi mêlé; de sorte qu'il se trouve dans cette cuiller quelques petites miettes du pain consacré, ce qui suffit à l'enfant pour participer au corps de Notre-Seigneur. »

Nous confessons ce mélange, et, en cela, l'archevêque n'a pas trompé M. Smith. Il ne l'a pas trompé non plus, en lui disant *qu'on voit nager dans la liqueur sainte des particules dont on communie les adultes;* c'est ce que les Grecs appellent *des marguerites ou des perles :* et M. Smith demeure d'accord que ce n'est pas de celles là qu'on donne aux enfants; ce qu'il faudrait faire, toutefois, si l'on voulait leur donner aussi bien le corps que le sang. On se contente de présumer qu'il s'attache à la cuiller de l'enfant *quelques particules* du pain consacré, comme M. Smith les appelle. Voilà comment, selon lui, on communie les enfants sous les deux espèces.

Il persiste dans ce sentiment; et dans l'*Avertissement* de son dernier ouvrage, où, après avoir vu ce que j'avais dit sur son changement (1023), il s'explique définitivement sur la coutume de l'Eglise grecque, voici ce qu'il écrit (1024) : « Le pain consacré, brisé avec grand soin en petites parties, est mêlé avec le vin consacré, afin de communier les laïques de ce mélange. Dans le calice ainsi préparé, selon la coutume, le prêtre prend avec la cuiller ce qu'il doit donner aux communiants; et ce n'est point d'un autre calice, où il n'y ait point de marguerites, qu'on communie les enfants. Qu'on suppose donc, afin que mon argument soit plus fort, que le creux de la cuiller soit humecté du sang seul, sans qu'il s'y attache aucune miette, quoiqu'il y en puisse avoir d'insensibles, et que cela puisse facilement arriver, lorsqu'on brise du pain levé. Si c'est le sentiment de l'Eglise grecque qu'on puisse communier sous une seule espèce, qu'est-il nécessaire de les mêler toutes deux, et de ne donner la communion que de ce seul mélange ? » Voilà tout l'argument de M. Smith. Mais je lui demande à mon tour : Si c'est l'intention de l'Eglise grecque de donner aux enfants les deux espèces du sacrement, et aussi bien ce qu'on y mange que ce qu'on y boit; pourquoi, dis-je, choisit-on pour eux la liqueur seule, pendant qu'on donne aux adultes les particules sensibles du pain sacré ? Que ne coulet-on dans la bouche de l'enfant quelqu'une de ces marguerites, comme ils les appellent? et, en un mot, que ne les fait-on manger aussi bien que boire, si l'on regarde ces deux choses comme inséparables? Le lecteur peut maintenant juger si je n'avais pas raison de dire, dans le *Traité de la communion* (1025), que M. Smith eût aussi bien fait de demeurer dans son sentiment, que de se corriger de cette sorte sur des fondements si légers, et pour ne dire au fond que la même chose.

Au reste, je me sens obligé de répéter encore une fois ce que j'ai dit, et ce que je prouverai en son lieu, que dans le VII[e] siècle le mélange n'était pas encore connu parmi les Grecs. Il s'y est coulé insensiblement, sans que, dans une chose si indifférente, on se soit opposé au changement, ou qu'on ait pris soin de le remarquer. Pour moi du moins, je n'en sais autre chose, si ce n'est qu'il était établi au X[e] siècle, et que je n'en trouve rien, ni à l'égard des adultes, ni à l'égard des enfants, dans tous les siècles précédents : ce qui montre que le mélange qu'on a voulu imaginer pour se sauver de Jobius, est absolument chimérique.

Il nous reste encore à résoudre une légère objection de l'anonyme (1026). Cet homme, peu attentif à ce que je dis, suppose que je reconnais qu'on réservait le sang

(1020) Th. Smith, *De Eccl. Græc. stat. hod.*, p. 104, 1[re] edit.
(1021) *Miscel. Lond.*, an. 1686; Proœm., *De inf. comm. apud Gr.*
(1022) *Præf.*, 2[e] edit. Smith.
(1023) *Traité de la comm.*
(1024) *Miscel.*, proœm. *De inf. comm.*
(1025) Part. I.
(1026) Anon., p. 102.

pour les enfants, et prétend détruire par là ce que je soutiens, que la réserve ne se faisait qu'avec le seul pain. Mais il n'a pas considéré que si la petite fille, dont j'ai rapporté l'exemple, reçut le sang de Notre-Seigneur, ce fut dans le sacrifice, et qu'il n'y avait aucun lieu à la réserve. Les autres enfants communiaient de même. Le baptême leur était donné à la Messe le samedi saint, comme tous les sacramentaires le font voir; et s'il n'y avait quelque autre empêchement, on pouvait alors leur donner le sang sans qu'il y eût été réservé, ou même les deux espèces nouvellement consacrées. Mais quand ils étaient malades, et qu'il les fallait baptiser à la maison, sans avoir le temps de dire la Messe, nous avons vu que, comme aux autres malades, on ne leur donnait que le corps; ce qui achève de démontrer que la réserve ordinaire ne se faisait qu'avec l'espèce solide. Que si, dans quelques endroits, après qu'on eut pris la résolution de ne leur jamais donner le pain sacré, on les attendait quelque temps avec le sang de Notre-Seigneur, de peur de les priver tout à fait de la communion; Hugues de Saint-Victor, qui seul parle de cette courte réserve, ajoute que, *s'il y a du péril ou à garder le sang, ou à le donner, il faut surseoir;* c'est-à-dire, ne communier pas les enfants : de sorte que, quelque désir qu'eût l'Eglise de leur donner la communion, elle aimait mieux les en priver, que d'exposer le sang de Notre-Seigneur au péril, ou d'être altéré en le gardant trop longtemps; ou d'être répandu à terre en le donnant à l'enfant. Voilà toutes les objections des ministres parfaitement éclaircies; et enfin j'ai démontré, dès les premiers siècles de l'Eglise, la solennelle communion des petits enfants sous la seule espèce du vin : coutume si peu blâmée parmi les fidèles, que l'Eglise latine la reprit vers le XII° siècle, et que l'Eglise grecque y persiste encore dans le fond.

## CHAPITRE XXXII.

*De la nécessité de la communion des petits enfants : si elle a été crue dans l'ancienne Eglise, et si, en tout cas, elle fait quelque chose contre nous en cette occasion.*

C'est à nos adversaires une malheureuse nécessité de joindre toujours leur défense avec l'accusation de l'antiquité chrétienne. Ainsi M. du Bourdieu, cité dans le *Traité de la communion* (1027), n'a pas craint de traiter d'abus l'ancienne coutume de communier les petits enfants (1028) : ainsi M. de la Roque, dans son *Traité de l'Eucharistie* (1029), a dit que cet abus était fondé *sur la grande et dangereuse erreur* de la nécessité de l'Eucharistie, qu'il attribue à presque tous les Pères, à commencer par saint Cyprien et saint Augustin, et qu'il appelle l'erreur non-seulement de *plusieurs Pères*, mais encore *de plusieurs siècles*. Il soutient dans sa Réponse, la même accusation de l'antiquité (1030) : l'anonyme se joint à lui, et il appelle une erreur si faussement attribuée aux Pères, l'erreur des six premiers siècles, et *l'erreur de l'ancienne Eglise.*

C'eût été m'éloigner trop de mon dessein, que d'entrepredre de justifier sur ce point l'ancienne Eglise, dans le *Traité de la communion* sous les deux espèces, dont le titre seul faisait voir qu'il avait un autre but; et toutefois, pour ne pas laisser nos réformés dans des sentiments si préjudiciables à la piété et à l'honneur de l'antiquité chrétienne, je leur avais indiqué un endroit de saint Fulgence (1031), où l'on trouve un si parfait dénoûment de toute la difficulté, qu'il n'y a plus après cela qu'à se taire. Que fait ici M. de la Roque (1032)? Entêté qu'il est de ses préventions contre saint Augustin et l'ancienne Eglise, il dissimule un passage que j'avais si expressément marqué; et sans faire seulement semblant d'y avoir pris garde, il me répond froidement (1033) «qu'il eût souhaité qu'en parlant de ceux qui ont combattu la nécessité de l'Eucharistie, M. de Meaux ne fût pas descendu si bas que Hugues de Saint-Victor, le seul auteur qu'il nomme; car il vivait au XII° siècle. »

J'avoue que Hugues de Saint-Victor, très-propre à prouver le sentiment de son siècle, pour lequel aussi je l'avais produit, ne l'était pas à prouver celui du pape saint Innocent I et celui de saint Augustin; mais saint Fulgence, ce savant disciple de saint Augustin, et saint Augustin lui-même, si fidèlement rapporté par saint Fulgence, n'étaient-ils pas suffisants pour faire entendre saint Augustin et les auteurs du même âge? Pourquoi donc dissimuler l'endroit de mon livre où j'avais expressément cité saint Augustin et saint Fulgence, et oser dire que Hugues de Saint-Victor *est le seul auteur que je nomme?*

Afin donc que ceux de nos frères qui liront cet écrit ne tombent pas dans la même faute, et qu'ils se désabusent de la mauvaise opinion qu'on leur a voulu donner de l'ancienne Eglise, je veux bien leur épargner le travail d'aller chercher saint Fulgence, et je transcrirai ici, de mot à mot, tant ce que dit ce grand homme, que ce qu'il a copié de saint Augustin. Il faut donc savoir, avant toutes choses, qu'un Ethiopien qui avait reçu le baptême, étant mort sans qu'on eût le loisir de lui donner l'Eucharistie, le diacre Ferrand, célèbre par ses écrits, consulta saint Fulgence à l'occasion de ce baptême.

(1027) Part. I.
(1028) Du Bourd., rép. I, p. 30.
(1029) *Hist. de l'Euch.*, part. I, c. 2, pag. 136 et suiv.
(1030) *Rép.*, part. I, ch. 5, pag. 114; part. II, ch. 4, p. 197.
(1031) Part. I.
(1032) La Roq., p. 110.
(1033) *Ibid.*, p. 115.

pour savoir ce qu'il fallait croire du salut de ceux qui, prévenus de la mort incontinent après leur baptême, sans avoir été communiés, semblaient être condamnés par cette sentence de Notre-Seigneur : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous-mêmes.* Voilà donc précisément notre question, et voici la réponse de saint Fulgence (1034) : « Si quelqu'un, qui aura reçu le baptême, est prévenu de la mort avant que d'avoir mangé le corps et bu le sang du Sauveur, les fidèles ne doivent pas en être émus sous prétexte que Notre-Seigneur a prononcé cette sentence : *Si vous ne mangez la chair*, etc. Car quiconque regardera ces paroles, non pas selon les mystères dont la vérité est enveloppée, mais selon la vérité même qui est enfermée dans le mystère, il verra que cette parole de Notre-Seigneur est accomplie dans le baptême. Que fait-on en effet dans le baptême, si ce n'est de faire de tous les croyants autant de membres de Jésus-Christ, et de les incorporer à l'unité ecclésiastique ? car c'est à eux que saint Paul écrit : *Vous êtes le corps de Jésus-Christ, et un de ses membres ;* et le même Apôtre fait voir non-seulement qu'ils participent au sacrifice, mais encore qu'ils sont eux-mêmes le sacrifice, lorsqu'il leur adresse ces paroles : *Je vous conjure, mes frères, que vous fassiez de votre corps une hostie vivante.* (*Rom.* XII, 1.) Ce grand homme fait voir ensuite, par d'autres passages, que nous devenons un seul corps, un seul esprit et un seul pain de Jésus-Christ, son sacrifice, son temple, et un membre de son corps, « quand nous sommes unis à Jésus-Christ comme à notre chef dans le baptême. Celui donc, continue-t-il, qui est fait un membre de Jésus-Christ dans le baptême, peut-il ne recevoir pas ce qu'il devient ? Puisqu'il est fait le vrai membre du corps, dont le sacrement se trouve dans le sacrifice, il devient donc, pour la régénération du saint baptême, ce qu'il doit recevoir ensuite dans le sacrifice de l'autel. »

Saint Fulgence démontre par là qu'il ne faut pas être en peine du salut d'un homme baptisé, quand il mourrait sans communier, puisqu'il a reçu par avance dans le baptême ce qu'il y a de principal dans la communion, qui est d'être incorporé à Jésus-Christ, et par conséquent participant du salut que trouvent en lui ceux qu'il fait les membres de son corps. Mais afin qu'on ne pensât pas que cette doctrine lui fût particulière, il insère dans sa lettre un sermon de saint Augustin aux enfants, c'est-à-dire aux fidèles nouvellement baptisés, où cet incomparable docteur leur enseigne : *qu'ils sont le corps de Jésus-Christ, qu'ils sont un seul pain*, et que cela leur est donné par le baptême : qu'ils y sont moulus comme le grain : *qu'ils y sont comme pétris par l'eau baptismale : qu'ils y sont cuits par le feu du Saint-Esprit :* que par là ils sont ce qu'ils voient sur l'autel, et *qu'ils y reçoivent ce qu'ils sont.* Que nos adversaires n'aillent pas ici sortir de la question, et songer aux difficultés qu'ils se forgent dans ce passage, contre la présence réelle, pendant qu'il s'agit de vider celle de la nécessité de l'Eucharistie. On ne peut ni on ne doit tout dire à toute occasion et en tout lieu ; et tout ce que je prétends ici, c'est de conclure, avec saint Fulgence : « qu'il s'ensuit indubitablement de ces paroles de saint Augustin, que chaque fidèle participe au corps et au sang de Jésus-Christ, quand il est fait membre de Jésus-Christ par le baptême, et qu'il n'est pas privé de la communion de ce pain et de ce calice, encore qu'il meure sans en avoir ni mangé ni bu. Car il ne perd point la communion et le fruit de ce sacrement, puisqu'il se trouve être déjà ce que ce sacrement signifie ; » c'est-à-dire, qu'il est lui-même le corps de Jésus-Christ à sa manière, comme étant un membre vivant du corps de l'Eglise, dont Jésus-Christ est le chef (1035).

Il faut donc conclure de là, que, selon la doctrine de saint Augustin, tout baptisé, qui a reçu le fruit du baptême, a reçu au fond dans le même temps la grâce du sacrement de l'Eucharistie, et par conséquent avec la vie nouvelle le gage du salut éternel.

Saint Fulgence aurait pu conclure la même chose de cent autres passages de saint Augustin, où il enseigne, après l'Ecriture, que par le baptême nous sommes régénérés, renouvelés, justifiés, adoptés, et enfants de Dieu : que la rémission de nos péchés y est donnée, l'image de Dieu réformée en nous, sa grâce répandue dans nos cœurs, et d'autres choses semblables, qui font voir que le baptême est suffisant par lui-même pour assurer notre salut ; puisqu'il n'est pas possible, je ne dis pas que saint Augustin et les autres Pères, mais qu'aucun homme, quel qu'il soit, ait pu s'imaginer qu'on fût damné avec tous ces dons. Tout cela n'empêche pourtant pas que sur le fondement de cette parole : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous*, les Pères n'aient pu dire que l'Eucharistie était nécessaire, et même absolument nécessaire, au même sens qu'on dit que la nourriture l'est aussi ; mais non pas absolument de la même sorte et au même sens que le baptême. Le baptême nous est nécessaire pour nous donner la vie ; la nourriture céleste de l'Eucharistie est nécessaire pour l'entretenir. Ainsi elle la suppose, et l'on peut vivre, du moins quelque temps, sans l'Eucharistie, comme

(1034) FULG., epist. 12, *Ad Ferr. de bapt. æth.*, c. 2, n. 24.

(1035) Bossuet remarque, à la marge de son manuscrit, que saint Augustin parle dans son sermon 324 d'un enfant mort catéchumène, et ressuscité à la prière de sa mère ; et que le saint docteur, en racontant tous les sacrements qu'on donna à cet enfant ressuscité, ne dit pas un mot de l'Eucharistie. (*Ed. de Paris.*)

on peut vivre quelque temps sans nourriture. N'importe que la ressemblance ne soit peut-être pas tout à fait exacte. Pousser à bout l'exactitude de la ressemblance, et la prendre en toute rigueur dans ces matières morales, c'est faire dégénérer la théologie en chicane. Il suffit qu'en général il soit vrai de dire que le baptême donne la vie, comme l'Eucharistie l'entretient, et que, toutes proportions gardées, elle est aussi nécessaire pour l'entretenir que le baptême pour la donner. C'en est assez pour vérifier ce que les Pères ont dit de la nécessité de l'Eucharistie. Ils n'ont pas eu besoin de descendre au degré de nécessité, ni à l'exacte comparaison de la nécessité des deux sacrements, à cause que de leur temps on les donnait tous deux ensemble. Mais cinq raisons démontrent invinciblement qu'ils ont eu en tout et partout la même croyance que nous. La première, qui seule serait décisive, c'est que, lorsque la question leur est expressément proposée, ils répondent comme nous faisons sur les principes de tradition, ainsi qu'on vient de le voir dans saint Fulgence. La seconde, qu'ils ont posé si clairement la parfaite justification et rémission des péchés par le seul baptême, qu'ils n'en ont pu ignorer une conséquence aussi claire, que celle du salut de ceux à qui tous les péchés étaient pardonnés. La troisième, qui revient à la même chose, mais que nous pouvons distinguer pour un plus parfait éclaircissement, qu'ils supposent si bien avec nous tous les péchés pardonnés dans le baptême, que comme nous ils enseignent qu'on reçoit l'Eucharistie indignement, quand on la reçoit dans le crime. La quatrième, qui dépend aussi du même principe, qu'ils conviennent avec nous dans la commune notion de l'Eucharistie comme nourriture, qui par conséquent suppose la personne déjà vivante, puisqu'elle ne fait qu'entretenir la vie. La cinquième, qui est une suite de tout le reste, qu'en effet lorsqu'ils ont parlé de ce qui est absolument et indispensablement nécessaire, ils n'ont marqué que le baptême; ce qui paraît en ce que le baptême, comme absolument nécessaire, a été mis dans le cas de nécessité entre les mains de tous les fidèles, dont il y a, comme on sait, une infinité de témoignages dans les Pères, et en particulier beaucoup de très-exprès dans saint Augustin. Or jamais ils n'ont mis la consécration et la distribution de l'Eucharistie entre les mains de tous les fidèles; mais ils l'ont toujours réservée à l'ordre sacerdotal. Ils n'ont donc jamais connu le cas où l'Eucharistie fût d'une même nécessité que le baptême.

C'en est assez pour une question qui n'est pas de notre dessein, et dont nous avons à dire d'autres choses en un autre lieu. J'ajouterai seulement que, de quelque manière qu'on décide la question de la communion des petits enfants, l'argument que nous en tirons est toujours également invincible. Car comme je l'ai déjà dit dans le *Traité de la communion* (1036) : *Lorsque l'Eglise a communié les petits enfants sous la seule espèce du vin*, et en d'autres occasions sous celle du pain, *ou elle jugeait ce sacrement nécessaire à leur salut, ou non : si elle ne le jugeait pas nécessaire, pourquoi se presser de le donner, pour le donner mal ? Si elle le jugeait nécessaire, c'est une nouvelle démonstration qu'elle croyait tout l'effet du sacrement renfermé sous une seule espèce.*

Voilà en effet une parfaite démonstration, ou jamais il n'y en aura en matière de théologie. Aussi vois-je que mes adversaires n'ont rien à y répondre; de sorte que ce qu'ils disent du sentiment des anciens sur la nécessité de l'eucharistie, n'est qu'un pur amusement, pour détourner les esprits de la question principale, ou plutôt et à dire vrai, c'est l'effet du malheureux intérêt qu'ils ont à décrier l'ancienne Eglise, qui les condamnant en tant de choses, les condamne en particulier dans la matière que nous traitons, par la communion qu'elle a donnée aux enfants, tantôt sous la seule espèce du pain, tantôt sous celle du vin aussi toute seule. C'est ce qui attire aux anciens les mépris que les protestants leur témoignent tout ouvertement, et ce qui fait dire à ces messieurs, avec un air presque triomphant, ces odieuses paroles : *C'est l'erreur des six premiers siècles, c'est l'erreur de l'ancienne Eglise.*

## CHAPITRE XXXIII.

*De la communion donnée sous la seule espèce du pain aux enfants plus avancés en âge. — Histoire rapportée par Evagrius et par Grégoire de Tours. — Second concile de Mâcon.*

J'ai fait voir, dans le *Traité de la communion*, que l'Eglise qui approuvait la communion sous une espèce, en donnant le sang tout seul aux petits enfants dans le berceau, ne lui donnait pas une moindre approbation en donnant le corps seul aux autres enfants un peu plus avancés en âge, et je me souviens d'avoir promis tout à l'heure de confirmer clairement cette vérité. Il me sera maintenant aisé de tenir parole, en faisant voir les faibles réponses de mes adversaires.

Je leur avais proposé (1037) *l'ancienne coutume de l'Eglise de Constantinople*, comme l'appelle Evagrius (1038), de donner à de jeunes enfants *ce qui restait des sacrées parcelles du corps immaculé de Notre-Seigneur, s'il y en avait un grand nombre.* C'est qu'après la Consécration, et pour faire la distribution du pain, on le partageait en morceaux ou en parcelles. Si après la communion il n'en restait que très-peu, le clergé suffisait pour le consumer; que s'il en restait beaucoup à consumer, on y appelait les enfants; et comme il ne pouvait manquer

(1036) Part. I.
(1037) *Ibid.*

(1038) EVAGR., *Hist. eccles.*, l. IV, c. 36.

d'arriver souvent qu'il y en eût beaucoup de reste, cette sorte de communion sous une espèce était très-ordinaire. Elle doit aussi être regardée comme très-ancienne, et Evagrius la remarque déjà comme *ancienne* dès le temps de Justinien et du patriarche Mennas, c'est-à-dire, au VIe siècle. On ne peut nier non plus qu'elle ne fût très-célèbre et connue par toutes les Eglises, à cause du miracle arrivé à un enfant juif, qu'Evagrius raconte dans le même endroit. Ce jeune enfant ayant communié en cette manière avec les autres enfants de son âge, en haine de cette action, fut jeté par son père, vitrier de profession, dans la fournaise brûlante, où il fut miraculeusement conservé ; et ce miracle, écrit en Orient par Evagrius, est rapporté en Occident à peu près dans le même temps, par saint Grégoire de Tours (1039).

A cette occasion j'ai rapporté une coutume semblable de l'Eglise de France (1040), marquée dans le célèbre canon du second concile de Mâcon en 585 (1041), où il est porté « que tous les restes du sacrifice, après la messe achevée, seraient donnés, arrosés de vin, le mercredi et le vendredi, à des enfants innocents, à qui on ordonnerait de jeûner pour les recevoir. » Par où l'on voit combien était ordinaire cette communion ; et qu'elle avait ses jours réglés à chaque semaine, c'est-à-dire, le mercredi et le vendredi.

Il est bon de considérer ce que disent ici les protestants. Premièrement, le docte Saumaise, dans le traité qu'il a composé contre Grotius, *De la transsubstantiation* (1042), sous le nom de Simplicius Verinus, décide de son autorité, et sans en alléguer aucun témoignage, qu'en général on pourrait montrer que l'Eucharistie se donnait quelquefois aux catéchumènes et aux pauvres. Il ajoute au sujet des enfants dont Evagrius a parlé, « que leur âge ne leur permettant pas de communier au corps de Jésus-Christ, ils recevaient des morceaux de l'eucharistie comme du pain commun, et non pas du moins comme étant le sacrement de son corps. »

M. de la Roque semble avoir suivi ce sentiment, et quoi qu'il en soit, il assure qu'en donnant ces restes aux enfants, *on ne songeait à rien moins qu'à les communier* ; ou, comme il s'explique un peu après, que ce n'était *rien moins qu'une communion légitime*, ne craignant pas même de l'appeler *une communion imaginaire* (1043).

Toute la raison qu'il en allègue (1044), c'est premièrement que, selon Evagrius, on ne donnait aux enfants ces parcelles du corps de Notre-Seigneur qu'en cas qu'il y en eût beaucoup de reste ; d'où ce ministre conclut qu'on n'avait donc pas dessein de communier ces enfants, mais de consumer ces restes ; et secondement, qu'on les leur donnait arrosés de vin.

Par cette dernière remarque, on pourrait croire que l'on n'avait pas dessein de communier les malades, à qui l'on donnait le pain sacré détrempé de la même sorte dans du vin ou dans quelque liqueur commune : chose ridicule et qui tombe par elle-même. Mais en général on va voir que le dessein de consumer les restes s'accordait très-parfaitement avec celui de communier les enfants.

C'est ce qui paraît en premier lieu par les paroles d'Evagrius, qui appelle ces précieux restes, *les particules sacrées de Notre-Seigneur*, du même nom dont on appelait ce qu'on donnait aux fidèles pour leur communion ; comme on l'a pu voir en divers passages que nous avons cités, et entre autres dans celui de la lettre de saint Basile à Césarius. C'était donc une véritable et parfaite communion.

Secondement, loin qu'il faille croire qu'elle fût extraordinaire, elle était si ordinaire et si fréquente, qu'on lui assignait des jours réglés, et encore deux jours par semaine, à savoir le mercredi et le vendredi, comme il paraît par le canon de Mâcon.

Troisièmement, il paraît encore par ce canon que ces parcelles étaient *restées du sacrifice* ; et par conséquent qu'elles avaient été consacrées avec celles dont on avait communié les autres fidèles. Or que la consécration eût un effet permanent dans la croyance de l'ancienne Eglise, la communion domestique et la communion des malades ne permettent pas d'en douter ; et loin qu'on puisse montrer que le pain une fois consacré pût perdre sa consécration, nous avons vu saint Cyrille qui traite d'insensés ceux qui le croient. Ces parcelles dont il s'agit étaient donc véritablement consacrées à la matière d'une véritable communion.

Quatrièmement, on voit la même chose par la précaution qu'on prend dans le canon de Mâcon, de ne donner aux enfants ces restes sacrés, que lorsqu'ils seront à jeun, qui était la précaution ordinaire et universelle dans la communion véritable.

Cinquièmement, la suite du même canon le démontre d'une manière à ne laisser aucune réplique. Car voici comme il commence (1045) : « Nous ordonnons que nul prêtre n'ose célébrer la Messe après avoir mangé ou bu ; car il est juste que l'aliment corporel aille après le spirituel. La chose a déjà été définie dans le concile de Carthage, et nous joignons notre décret à cette définition, ordonnant avec ce concile que le sacrement de l'autel soit toujours célébré à jeun, si ce n'est au jour du jeudi saint. » Après quoi ils ajoutent, comme un accessoire de ce décret, ce que nous venons de dire des enfants : qu'il leur faut donner les

(1039) *De glor. mart.*, l. I, c. 10.
(1040) *Tr. de la comm.*
(1041) *Conc. Matis.*, II, can. 6 ; LABB., t. V, col. 982.
(1042) *De transsubst.*, an. 1646.
(1043) LA ROQ., p. 156, 158.
(1044) Pag. 157.
(1045) *Conc. Matis.*, can. 6, ubi sup.

restes du sacrifice, *en leur ordonnant d'être à jeun*, INDICTO JEJUNIO : ce qui montre qu'ils regardaient cette communion comme de même nature que toutes les autres, et comme devant être prise avec la même vénération et la même préparation.

Sixièmement, la même chose paraît encore par la précaution que l'on prend de ne donner ces restes sacrés qu'à *des innocents*, c'est-à-dire, de ne les donner qu'à ceux dont l'âge innocent et exempt de crime conservait la grâce du baptême entière ; de peur *qu'ils ne mangeassent leur jugement, faute de discerner le corps du Seigneur*, comme dit saint Paul (*I Cor.* XI, 29).

En septième lieu, ce sens est confirmé manifestement par le dix-neuvième canon du troisième concile de Tours (1046) : « Il faut avertir les prêtres, qu'après avoir achevé la Messe et communié, ils ne donnent pas indifféremment le corps de Notre-Seigneur aux enfants ou aux autres personnes présentes ; de peur qu'au lieu d'un remède, ils ne s'acquièrent la damnation, s'ils se trouvent coupables de grands péchés : » précaution qui revient, en ce qui regarde les enfants, à celle du concile de Mâcon, où, pour consumer ce qui restait après le sacrifice et la communion, on choisit des enfants *innocents*. Et c'est à quoi regardait ce second concile de Tours, lorsqu'il défendait de donner, après le sacrifice et la communion, le corps de Notre-Seigneur *indifféremment* à toutes sortes d'*enfants*, ou à toute autre personne qu'on présumait n'être pas innocente.

En huitième lieu, le miracle même raconté par Evagrius, répété par saint Grégoire de Tours, et célébré par toutes les Églises, fait bien voir qu'on regardait cette communion comme véritable et parfaite ; puisqu'on lui attribue un aussi grand miracle que celui de conserver un enfant dans une fournaise ardente : effet que les Chrétiens n'auraient jamais attribué à une *communion imaginaire*, comme M. de la Roque ose la nommer.

En neuvième lieu, il paraît de là que ce ministre ne peut tirer aucun secours du doute qu'il veut répandre sur un fait si miraculeux et si célèbre. Il suffit que les Chrétiens l'aient cru, pour faire voir qu'ils regardaient ces sacrées parcelles comme le corps de Notre-Seigneur : et quand les ministres voudraient répondre que, pour croire un si grand miracle, il suffit qu'ils regardassent ces parcelles comme le simple sacrement du corps, c'en est assez pour conclure que c'était donc selon eux le vrai sacrement, et que jamais on n'aurait attribué une pareille vertu à des parcelles retournées à leur simple nature de pain commun, ou qui auraient perdu leur consécration.

En dixième lieu, il ne sert de rien de dire, avec le même ministre (1047), que ce miracle est attribué, non à cette *communion imaginaire*, mais à *une femme vêtue de pourpre*, c'est-à-dire à la sainte Vierge. En effet, Evagrius le raconte ainsi ; et Grégoire de Tours rapporte que l'enfant interrogé sur sa conservation miraculeuse, répondit, « que cette femme qu'on voit assise sur une chaise avec un petit enfant sur son bras dans l'Eglise où il avait pris le pain avec les autres enfants à la table, l'avait enveloppé de son manteau pour le défendre des flammes. » Mais c'est trop visiblement se moquer de nous, que de nier sous ce prétexte que les auteurs dont nous apprenons ce merveilleux effet, ne l'aient pas attribué principalement à la communion, puisqu'ils le posent au contraire comme le fondement de tout le miracle, le reste n'étant récité que comme le moyen de l'exécution.

Onzièmement, et quand M. de la Roque dit que *cette circonstance que j'ai tue*, de la femme vêtue de pourpre, *détournera de cette narration toutes les personnes raisonnables*, je vois bien ce qui l'a piqué. C'est qu'il est fâché de voir avec la communion sous une espèce tant d'autres choses qui le blessent ; comme, par exemple, l'intervention de la sainte Vierge dans un tel miracle. Il y faut encore ajouter qu'il arriva dans la basilique qui portait son nom ; car c'est aussi ce que remarque Grégoire de Tours : que son image y était en lieu éminent, d'où la vue en avait frappé le jeune enfant, quand il s'approcha de la table : qu'elle y était revêtue de pourpre ; et que tout cela paraît au v<sup>e</sup> siècle. Si j'ai omis ces circonstances, qui n'étaient assurément guère nécessaires à mon dessein, je ne suis pas fâché maintenant que M. de la Roque m'ait obligé à les dire.

Enfin Grégoire de Tours ne nous permet pas de douter qu'il ne s'agisse en ce lieu d'une véritable communion ; puisque répétant ce que raconte Evagrius de cet enfant juif, qui reçut avec les autres enfants *les parcelles du corps immaculé de Notre-Seigneur*, il dit qu'il reçut avec eux *le corps glorieux et le sang de Notre-Seigneur* ; où il ne faut pas s'imaginer qu'il ait voulu parler des deux espèces ; car jamais on n'entend parler dans l'antiquité des restes du sang précieux. Si l'on en demande la raison, nous la dirons peut-être en lieu plus propre ; mais enfin le fait est constant. C'est du corps seul qu'on consumait dans le feu les précieux restes, dans l'Église de Jérusalem, selon Hésychius : c'est du corps dont on donnait aux enfants les sacrées parcelles dans les conciles de Mâcon et de Tours : c'est du *corps immaculé* dont parle Evagrius ; et les protestants qui fourrent partout, si l'on me permet de parler ainsi, leur synecdoche, ne sont pas avisés de l'employer en ce lieu. On peut donc tenir pour certain que c'est le corps seul, ou plutôt la seule

(1046) Tom. III *Conc. Gall.*, an. 813 ; LABB. tom. VII, col. 1264.

(1047) LA ROQ., p. 157.

espèce du pain, que cet auteur appelle le corps et le sang, par une locution dont nous avons déjà vu plusieurs exemples; mais celui-ci est formel et incontestable. C'est pourquoi Grégoire de Tours fait dire à l'enfant, qu'*il avait pris le pain à la table avec les autres enfants;* et il est digne de remarque qu'en faisant parler un enfant juif, ignorant des mystères aussi bien que du langage de l'Eglise, il lui fait nommer simplement le pain. Mais lui qui était évêque, et qui nomme naturellement, non le signe, mais la chose même, parle selon la phrase ecclésiastique, et l'inséparable union du corps et du sang lui fait joindre les noms de tous les deux par rapport à une seule espèce.

Il est donc plus clair que le jour qu'on croyait véritablement communier ces enfants, encore qu'on ne les communiât que sous une espèce. C'est une erreur insensée, selon les Pères, de croire que la consécration eût cessé dans les précieuses parcelles qu'on leur donnait; et les paroles que nous avons rapportées de M. Saumaise nous font bien voir ce que c'est que ces grands savants, lorsqu'enflés des sciences humaines, ils entreprennent de décider, par leur propre sens, de la tradition de l'Eglise. Ce docte Saumaise ne dit pas un mot qui ne soit, je ne dirai pas à un tel homme une ignorance grossière, mais la marque d'une pitoyable prévention. Croirait-on qu'un tel docteur, qui sans cesse feuilletait les livres où l'on trouve partout la communion des petits enfants, ait pu dire que les petits enfants n'avaient pas la permission de communier, et qu'on leur donnait, à la place, des morceaux de l'Eucharistie réduite à n'être plus que du pain commun? Mais quelle audace d'appeler du pain commun, ou en tout cas quelque chose qui ne fût pas regardé comme le sacrement du corps, ce que l'auteur qu'il produit appelle les *sacrées parcelles du corps immaculé de Notre-Seigneur?* Quelle précipitation à un homme qui dévorait et retenait dans sa mémoire tant de livres, de ne songer pas seulement aux canons de Mâcon et de Tours, où sa prétention est si visiblement condamnée? Et quel prodige enfin, de dire qu'on donnait l'Eucharistie aux catéchumènes et aux pauvres, faute d'avoir distingué l'ordre des mystères? Car il est vrai, comme il est porté dans l'Ordre romain (1048), qu'avant la consécration, *le pontife ou l'officiant regardait ce qu'il y avait d'oblation dans les vaisseaux qui servaient à cet usage, afin que s'il y en avait trop on la mit en réserve*, pour en faire le pain bénit, comme il est porté en d'autres endroits, et pour être employée à la subsistance du clergé et du peuple; mais qu'après la consécration, on en ait jamais fait un tel usage, c'est un prodige inouï à tous ceux qui ont quelque idée des antiquités ecclésiastiques.

(1048) *Ord. Rom.*, t. X *Bibl. PP.* col. 9.
(1049) La Roq., part. II, ch. 7, p. 588.

## CHAPITRE XXXIV.

### *De la communion sous une espèce dans l'office public de l'Eglise.*

A mesure que nous avançons dans ce traité, nos preuves se fortifient visiblement, et celle que nous allons rapporter est tout ensemble la plus importante et la plus claire. J'ai soutenu aux ministres, avec tous les auteurs catholiques, que la communion était si indifférente sous une ou sous deux espèces, que dans l'Eglise même et dans l'office public, où l'on présentait l'une et l'autre, il était libre de n'en prendre qu'une seule; et la chose va maintenant paraître si claire après les réponses de mes adversaires, qu'il n'y aura plus moyen d'en douter.

Il s'agit, avant toutes choses, d'un passage de saint Léon et d'un autre de saint Gélase, son disciple et son successeur. Mais avant que de rapporter celui de saint Léon, *et pour en bien pénétrer le sens*, il sera bon de remarquer, avec M. de la Roque (1049), « que Léon parle contre les manichéens, qui avaient en horreur le vin, qu'ils regardaient comme une production du diable, et qui niaient que le Fils de Dieu eût versé son sang pour notre rédemption, croyant que ses souffrances n'avaient qu'une illusion et une apparence trompeuse. » C'était pour ces deux raisons que ces hérétiques ne communiaient pas au sang de Notre-Seigneur, et qu'ils le retranchaient de l'Eucharistie; ce que je prie le lecteur de bien remarquer. « Cependant, » poursuit M. de la Roque, « pour n'être pas découvert, ils se mêlaient avec les fidèles dans l'église, et approchaient de la sainte table; mais après avoir reçu le pain, ils évitaient adroitement la communication du calice. » C'est contre ces hérétiques que saint Léon parle en ces termes (1050) : « Pour couvrir leur impiété, ils ont la hardiesse d'assister à nos mystères, et voici comment ils se gouvernent en la communion des sacrements. Pour se cacher plus sûrement, ils reçoivent avec une bouche indigne le corps de Jésus-Christ; mais ils évitent absolument de boire du sang de notre rédemption. C'est pourquoi nous voulons que Votre Sainteté le sache, afin que ces sortes d'hommes vous soient manifestés par ces marques, et que ceux dont la dissimulation sacrilége aura été découverte, soient marqués, et chassés de la société des saints par l'autorité sacerdotale. »

Pour accommoder le discours de ce grand Pape à la discipline de son temps, il faut de nécessité faire concourir ces deux choses à l'égard des manichéens : la première, qu'ils aient pu se cacher dans l'assemblée des fidèles, en n'y communiant que sous une espèce : la seconde, qu'ils aient pu être découverts avec le temps. J'ai parfaitement satisfait à ces deux besoins, en

(1050) Serm. 4, *De Quadr.*, cap. 5.

disait, d'un côté, que, dans l'assemblée des fidèles, il était libre de communier sous une ou sous deux espèces, sans quoi les manichéens n'auraient pas pu s'y cacher; et, de l'autre, que la perpétuelle affectation d'éviter la communion du sang de Notre-Seigneur ne pouvait manquer dans la suite de les faire découvrir.

M. de la Roque perd ici beaucoup de paroles, pour me plaindre du malheur que j'ai de faire *des réflexions si peu solides ; et j'avais*, dit-il (1051), *attendu tout autre chose de M. de Meaux*. Je reconnais ici la méthode ordinaire des ministres. C'est quand ils sont aux abois, qu'ils tâchent d'amuser le monde par ces belles et éblouissantes figures. Au lieu de ces vains discours, il fallait songer à mettre l'espèce d'une si grave ordonnance de saint Léon. Ce grand Pape, qui, selon M. de la Roque, *était un homme de mérite* (1052) (car c'est la fade louange que lui donne ce ministre), ne discourait pas en l'air ; et il faut trouver un cas conforme à la discipline du temps, qui s'ajuste avec son discours. Je l'ai posé clairement, ce cas nécessaire; puisqu'en supposant qu'il était libre de prendre ou de ne pas prendre le sang de Notre-Seigneur, je suppose en même temps qu'il était pris très-souvent, et même ordinairement par ceux qui n'y entendaient pas la même finesse que les manichéens. Que le ministre ne travaillait-il à poser de son côté un cas qui convînt avec sa croyance? Il n'y songe seulement pas, tant il a désespéré de le trouver : il ne dit pas un seul mot, ni pour expliquer comment les manichéens auraient pu, ne prenant qu'une espèce, se cacher dans une assemblée où tout le monde prenait nécessairement toutes les deux, ni comment ils auraient pu s'empêcher d'être découverts à la longue, par une perpétuelle affectation d'éviter une chose, non-seulement bonne, mais encore très-commune dans l'Église. C'est ce que j'avais objecté : c'est à quoi ce ministre ne réplique rien ; et après avoir dit, sans preuve, *qu'il ne pouvait accorder à M. de Meaux une liberté qui ne fut jamais, et une difficulté imaginaire et sans fondement* (1053), encore que le fondement en soit dans les paroles de saint Léon même, il passe insensiblement au passage de saint Gélase, où il espère trouver plus d'avantage.

L'anonyme, selon sa coutume, entre plus franchement dans la difficulté; mais aussi, selon sa coutume, il découvre plus clairement et plus tôt le faible de sa cause (1054). Premièrement, il me fait dire que dans l'assemblée des fidèles, plusieurs ne *communiaient ordinairement que sous la seule espèce du pain*. Mais encore qu'il le répète deux ou trois fois, je ne l'ai pas dit une seule. J'ai dit seulement qu'il était libre de communier sous une espèce ou sous deux ; et j'avouerai même, si l'on veut, ce que je crois aussi le plus raisonnable, qu'on recevait plus communément les deux espèces qu'une seule. Mais si on les recevait nécessairement toutes deux, où se cachaient les manichéens? et comment n'étaient-ils pas découverts d'abord ? *C'est aussi ce qui arriva*, réplique l'anonyme. Il se trompe. Saint Léon dit bien qu'ils furent découverts; mais il paraît, par tout son discours, qu'ils ne le furent ni aisément ni d'abord. Que si l'on veut supposer que la communion d'une espèce ne fut jamais libre, encore un coup, où se cachaient ces hérétiques? et pouvaient-ils un seul jour tromper les yeux de toute l'Église?

« Plusieurs se cachaient, dit l'anonyme (1055), parce que ce n'était pas une même personne qui donnait le pain et le vin ; mais l'évêque ou le prêtre donnait premièrement le pain; ensuite un diacre portait à chacun en son rang la coupe sacrée. » Je l'avoue, et je ne sais plus, dans cette supposition, où l'anonyme pourra cacher les manichéens. Car enfin ce diacre voyait bien d'abord si quelqu'un refusait la coupe. C'était fait d'eux aussitôt, et les voilà découverts dès le premier jour. L'anonyme, ainsi convaincu par ses propres mots, tâche ici de faire passer doucement une autre manière de communier, où le fidèle qui avait reçu le pain sacré *allait prendre la coupe à une autre table: ce qui faisait*, poursuit-il, *qu'on ne pouvait pas toujours si bien observer ceux qui refusaient le calice*. Mais cette double table est clairement une pure fiction que les ministres ont prise dans leur cène. L'Église ancienne n'en connaissait qu'une d'où l'on donnât aux fidèles le corps et le sang qu'on y avait consacrés. La communion se donnait, comme l'anonyme l'a dit d'abord, naturellement. On le voit dans l'Ordre romain, où ceux à qui l'officiant venait de porter le pain reçoivent la coupe sacrée du diacre qui le suivait. Ainsi, quelque confusion que l'anonyme ait voulu ici se figurer dans la multitude, le diacre, soit qu'il n'y en eût qu'un, soit que dans les églises nombreuses plusieurs se partageassent comme par cantons, en allant de rang en rang, ne permettait à personne d'échapper à la vue, et la réception du sang n'était pas moins éclairée que celle du corps. Or l'anonyme suppose qu'on remarquait distinctement tous ceux qui recevaient le corps; et en effet saint Léon reconnaît que les manichéens le prenaient tous. On remarquait donc aussi distinctement ceux qui recevaient le sang; et si tous étaient obligés de le recevoir, il ne restait plus d'évasion aux manichéens.

Plus l'anonyme avance, plus il s'embarrasse; car voici sa dernière fuite (1056) : « Il pouvait encore y en avoir qui ne faisaient pas difficulté de s'approcher de la

(1051) La Roq., *Rép.*, p. 190.
(1052) *Ibid.*, p. 192.
(1053) Pag. 193.

(1054) Anon., part. II, ch. 6, p. 253, 254.
(1055) *Ibid.*, p. 254, 255.
(1056) Pag. 255.

communion du calice, et ou faisaient semblant d'en boire, ou en buvaient un peu qu'ils retenaient à la bouche pour le rejeter, ou lorsqu'on leur présentait la coupe, s'excusaient sur l'impossibilité naturelle de boire du vin, ce qui paraissait une légitime excuse. » Tout le monde voit assez où l'on en est, quand on a recours à ces subterfuges. Car, premièrement, pour ceux qui n'auraient fait, pour ainsi dire, que toucher la coupe du bout des lèvres sans rien avaler, leur artifice trop grossier n'aurait jamais imposé aux diacres, qui levaient eux-mêmes la coupe pour en faire boire, et qui, dans la distribution d'un si grand mystère, étaient très-attentifs à ce qu'ils faisaient. Pour les autres, qu'on veut supposer avoir pris du vin dans la bouche, et l'avoir ensuite secrètement rejeté, si c'eût été de ceux-là qu'on eût à la fin découverts, saint Léon n'aurait pas manqué de leur reprocher ce nouveau genre de sacrilége. Ce n'est donc point de tels gens qu'il veut qu'on remarque : puisqu'aussi bien on se serait trop vainement tourmenté à les remarquer. C'est, comme disait saint Léon, *ceux qui recevaient avec une bouche indigne le corps de Notre-Seigneur, et évitaient absolument de boire son sang*. Il est clair qu'on leur voyait aussi ouvertement laisser le sang, qu'on leur voyait ouvertement recevoir le corps; et s'il eût été question de la secrète profanation dont l'anonyme les accuse, il eût été aussi aisé de la leur imputer à l'égard du corps qu'à l'égard du sang, puisqu'il n'eût rien paru de l'une non plus que de l'autre. Ainsi tout ce que dit l'anonyme est imaginaire. Car, pour ce qui est du dernier refuge qu'il s'imagine trouver dans ceux qui auraient pu prétexter l'impossibilité de prendre du vin, qui ne voit qu'un cas aussi rare, et dont à peine on trouverait un ou deux exemples dans les assemblées les plus nombreuses, aurait paru une excuse trop visiblement affectée pour tous les manichéens? Il n'y a donc visiblement aucune ressource dans toutes les suppositions de nos adversaires, pendant que tout est clair dans la nôtre ; puisque la liberté de communier sous une ou sous deux espèces cachait d'abord les manichéens, et que l'affectation de n'en prendre qu'une les découvrait dans la suite.

Le décret tant vanté du Pape Gélase confirme notre sentiment. En voici les propres paroles (1057) : « Nous avons été informés que quelques-uns, après avoir pris une parcelle du corps sacré, s'abstiennent du calice du sacré sang ; lesquels certes, puisqu'on sait qu'ils sont attachés à je ne sais quelle superstition, NESCIO QUA SUPERSTITIONE DOCENTUR ADSTRINGI ; ou qu'ils prennent les sacrements tout entiers, ou qu'ils en soient tout à fait privés, parce que la division d'un seul et même mystère ne se peut faire sans un grand sacrilége. »

Tous les protestants triomphent de ce passage, et M. de la Roque en particulier triomphe des paroles de Cassander, *qui*, dit-il (1058), *ne nous permet pas de douter du vrai sens du témoignage de Léon, ni du décret de Gélase ;* comme si, dans la recherche que nous faisons de la tradition ancienne, les paroles d'un auteur si récent et si ambigu, étaient une loi pour nous. Quelle illusion ! Mais puisqu'il estime tant cet auteur, qu'il écoute ce qu'il a dit sur le décret de Gélase, dans le dernier ouvrage où il a parlé de la matière des deux espèces (1059), *ce qu'on objecte de Gélase*, que la division d'un seul et même mystère ne se peut faire sans un grand sacrilége, *regarde ceux qui refusaient dans la communion publique le calice qu'on leur présentait, parce qu'ils croyaient que le corps de Notre-Seigneur n'avait point de sang*. Ainsi ce refus du sang, qui fait un même mystère avec le corps, faisait qu'on niait en Jésus-Christ un vrai sang naturel; ce qui était sans doute un grand sacrilége.

Ce n'est point par l'autorité d'un auteur moderne, mais par l'évidence de sa raison, qu'on est forcé de mettre *la division du mystère* que saint Gélase a réprouvée, non pas à prendre le corps sans prendre le sang, ce qui se faisait innocemment en tant de rencontres que nous avons vues; mais à nier le sang de Jésus-Christ, et à le retrancher du mystère, comme ne pouvant en faire aucune partie, et comme n'appartenant pas à l'institution de Notre-Seigneur.

En effet, le Pape Gélase fonde la condamnation de ces hérétiques, qu'il accuse de diviser le corps et le sang, non sur une raison générale, mais sur leur particulière superstition ; « lesquels certes, » dit ce grand Pape, « puisqu'on sait qu'ils sont attachés à je ne sais quelle superstition, ou qu'ils prennent les sacrements tout entiers, ou qu'ils en soient tout à fait privés. » La question est décidée en notre faveur par ce *puisque* du Pape Gélase. Aussi M. du Bourdieu l'ôte-t-il de sa traduction, et voici comment il traduit : « Je ne sais à quelle superstition ils sont attachés : qu'ils prennent les sacrements entiers, ou qu'ils soient privés des sacrements entiers. » La liaison l'incommodait, et il ne pouvait souffrir que la condamnation de ce grand Pape se trouvât seulement fondée sur une superstition qui assurément ne nous convient pas. Cependant quand je lui reproche une si honteuse et si manifeste corruption du texte, M. de la Roque le trouve mauvais : « En un autre, dit-il (1060), que M. de Meaux, j'appellerais cela vétiller et chicaner ; mais le respect que j'ai pour lui m'empêchera toujours d'user de ces termes à son égard. J'aime mieux dire qu'il y a dans ses remarques un peu trop de délicatesse et de subtilité. » Malgré son fade compliment, on voit bien qu'il me veut traiter de vétillard et de chi-

(1057) Apud Grat., *De consecr.*, dist. 2, c. 12.
(1058) LA ROQ., p. 195.

(1059) *Consult. Cass.*, art. 22, *De utr. spec.*
(1060) LA ROQ., p. 197, 198

caneur; et moi, s'en m'en émouvoir, je rapporte ce passage entier, afin seulement qu'une bonne fois on apprenne à connaître les ministres, qui n'insultent jamais davantage que lorsque leur tort est plus visible. Car le moyen de défendre une fausseté si complète? Si le *puisque* ne faisait rien dans le texte de saint Gélase, pourquoi M. du Bourdieu l'eût-il ôté? N'est-ce rien faire dans un corps humain que d'en ôter les nerfs et les ligaments? C'est un pareil attentat d'ôter à un discours les particules qui en font la connexion. Que la superstition qui fait ici le sujet particulier du Pape Gélase, soit celle des manichéens ou non, comme le veut l'anonyme après Calixte et du Bourdieu, il ne nous importe: il nous suffit que le *puisque* restreigne la condamnation à ce cas particulier, quoiqu'au fond il n'y ait pas lieu de douter que ces superstitieux, dont parle Gélase, ne fussent les manichéens. On les voit dans la même erreur et dans la même pratique que saint Léon avait remarquée dans ces hérétiques. Du temps du Pape saint Gélase, ces hérétiques continuaient à se cacher dans Rome; et il est expressément marqué dans sa Vie, « qu'il découvrit à Rome des manichéens, qu'il les envoya en exil, et qu'il fit brûler leurs livres devant l'église de Sainte-Marie (1061). » C'était l'un des caractères des manichéens de se mêler secrètement parmi les fidèles, pour les infecter insensiblement de leur erreur. Le terme de superstition dont se sert le Pape Gélase, convient manifestement à cette hérésie, pleine d'observances et d'abstinences superstitieuses; et c'en était l'un des caractères, que saint Augustin et les autres Pères ne cessent de leur reprocher. Les ariens, les pélagiens, les nestoriens, et les autres hérésies de ce temps-là, n'avaient point ce caractère. Si saint Gélase l'appelle *je ne sais quelle superstition*, ce n'est point par ignorance, comme nos ministres le veulent croire; c'est par mépris, ou parce qu'il n'était pas nécessaire de l'expliquer davantage dans un court décret.

Personne ne doutera donc, comme je l'avais remarqué (1062), que ces superstitieux de Gélase n'aient été des restes cachés de ces manichéens que saint Léon avait découverts; et soit que son ordonnance, qui ne tendait, comme on a pu voir, qu'à faire que l'on prît garde aux manichéens, ne fût pas encore assez précise; soit que, durant trente à quarante ans qui s'écoulèrent depuis son pontificat jusqu'à celui de Gélase, l'observance s'en fût relâchée, ou qu'on crût avoir extirpé la maudite secte, il en fallut venir à un décret plus exprès, et à un ordre plus particulier de refuser absolument la communion à ceux qui obstinément et par des raisons sacriléges en rejetaient une espèce. Alors on ne peut douter que, pour éviter tout soupçon, les fidèles n'aient reçu les deux espèces; mais pour en faire une loi, il fallut et une ordonnance et un motif particulier; et quelle que fût la secte qui donna lieu à cette ordonnance, soit celle des manichéens, soit celle des encratites ou abstinents, que l'anonyme distingue en vain du manichéisme (1063), puisqu'ils en étaient une branche, ou celle des aquariens, ou enfin des superstitieux, tels que voudront les ministres, *qui fuyaient le vin comme une chose dangereuse* (1064): toujours demeurera-t-il pour indubitable, et que nous ne sommes pas de ces gens-là, et qu'en tout cas il fallait que la communion sous la seule espèce du pain fût permise même dans les assemblées, puisque, pour l'en exclure tout à fait, on a eu besoin d'une occasion et d'une défense particulière.

Qu'il me soit ici permis de faire observer à nos frères les artifices dont on s'est servi pour leur cacher une chose claire. D'abord leurs ministres triomphent de l'autorité de deux Papes, qui pourtant sont contre eux. M. de la Roque, pour leur faire accroire que la chose est décidée contre nous, emploie, comme un moyen péremptoire, la plus mince autorité qui fut jamais; et c'est celle de Cassander. Ce Cassander, dans le fond et dans son dernier ouvrage, est contraire à ses prétentions. Pour faire valoir contre nous le passage de saint Gélase, M. du Bourdieu le tronque, et M. de la Roque excuse une fausseté si manifeste. Malgré tous leurs vains efforts, ces ministres ne peuvent trouver aucun cas où les paroles de ces deux grands Papes cadrent à leurs hypothèses. Elles conviennent parfaitement avec la nôtre, et nous rendons une raison très-claire, tant de la dissimulation que de la découverte des manichéens. On se jette après tout cela dans des discussions inutiles, pour rechercher l'hérésie que saint Gélase réprouve; et enfin, quelle qu'elle soit, notre cause demeure toujours également bonne; et la communion sous une espèce paraît tellement permise en elle-même, qu'on ne la blâme qu'en ceux qui s'y engageaient par des erreurs particulières que nous détestons. Voilà quelle est la doctrine dont on nous veut faire à présent le principal motif de séparation, et le principal objet de toute la Réforme.

Que si, pour achever de se convaincre, on veut voir dans d'autres exemples la liberté que nous soutenons de communier sous une ou sous deux espèces, même dans les assemblées de l'Eglise, en voici un du temps de saint Chrysostome; c'est-à-dire du IV<sup></sup>e siècle, et près de cent ans avant saint Léon. Il est célèbre, et le voici comme il est rapporté par Sozomène (1065). « Un homme de la secte des macédoniens (c'est celle où l'on niait la divinité du Saint-Esprit) avait une femme de sa religion. Converti par les

(1061) Anast. Bibl., *Vit. Gelas.*
(1062) *Tr. de la comm.*
(1063) Anon. p. 257.
(1064) Pag. 258.
(1065) *Hist. eccles.*, c. 5.

sermons de saint Chrysostome, il la menaça de se séparer d'avec elle, si elle ne communiait avec lui aux saints mystères. Elle le promit, et le temps des mystères étant arrivé (les fidèles entendent ce que je veux dire), la femme retint ce qu'on lui avait donné (c'était le pain consacré), et prit en cachette ce que sa servante lui avait secrètement apporté de la maison (c'était du pain commun qu'elle voulait prendre à la place du sacré corps); mais elle n'y eut pas plutôt enfoncé la dent, qu'il devint dur comme une pierre. La femme s'approche en tremblant du saint prélat : elle lui montre la pierre avec la marque de la morsure. » L'artifice de cette femme pouvait réussir à l'égard du pain sacré qu'on mettait entre les mains des fidèles, pour le prendre quand on le voulait; mais qu'eût-elle fait pour se garantir du calice, que le diacre portait lui-même dans leur bouche, si l'on suppose la nécessité de communier sous les deux espèces.

Ces cas arrivés en différents temps et en lieux divers à ces trois grands hommes, saint Chrysostome, saint Léon, saint Gélase, nous font voir en Orient et en Occident, dès les premiers siècles, la liberté que nous soutenons, même dans les assemblées des fidèles. Mais ce qui était libre pour les deux espèces se déterminait à la seule espèce du pain, dans les pays où il ne croît point de vin, comme en Angleterre. La terre n'en produisait pas, le commerce était languissant; et comme on avait à peine ce qu'il en fallait pour le sacrifice, la communion du peuple se faisait avec le pain seul. De là vient ce que nous voyons dans l'histoire du Vénérable Bède (1066), touchant les trois fils du roi Sabareth, prince chrétien, mais dont les enfants n'avaient pas suivi l'exemple. Ils assistaient à la Messe de saint Mellitus, archevêque de Cantorbéry; et lui voyant distribuer l'Eucharistie au peuple, ils lui demandèrent avec un orgueil et une ignorance brutale : « Pourquoi ne nous donnez-vous pas ce pain blanc et propre que vous donniez à notre père, et que vous continuez de donner au peuple? Le saint homme leur répondit : Si vous voulez être purifiés de l'eau salutaire dont votre père a été lavé, vous pourrez participer comme lui au pain sacré; que si vous refusez ce sacré lavoir, vous ne pourrez pas recevoir ce pain de vie. A quoi ils lui repartirent : Nous ne voulons point entrer dans cette fontaine dont nous n'avons pas besoin; mais nous voulons être nourris de ce pain. Mais l'évêque ne cessait de les avertir que, sans cette sacrée purification, ils ne pourraient avoir part à l'oblation sacrée. » Je ne sais si l'on peut voir le pain sacré, ou, ce qui est la même chose, l'oblation sacrée, continuellement inculquée et répétée à toutes les lignes sans aucune mention du vin, et s'imaginer cependant qu'on distribuait également l'un et l'autre. Au contraire, on voit que ces barbares, comme les appelle Bède, sans songer à la synecdoche, parlaient naturellement de ce qu'ils avaient vu donner et de ce qui avait frappé leurs sens; qu'on leur répondit de même; et ainsi qu'on supposait avec eux que le pain seul était distribué dans les assemblées de l'Eglise. Ce n'est pas qu'il fût impossible d'avoir du vin pour la communion, puisqu'il fallait bien en faire venir pour le sacrifice; mais c'est qu'on ne croyait pas avoir besoin d'une impossibilité absolue, pour se dispenser de prendre l'espèce du vin; et que la seule difficulté était jugée suffisante : d'où aussi il est arrivé que le cardinal Hosius, Polonais, homme docte et de bonne foi, dit qu'on n'a pas de mémoire qu'on ait communié dans son pays autrement que sous l'espèce du pain, depuis que le christianisme y a été établi.

Une autre sorte de nécessité, qui n'était pas plus invincible que les précédentes, n'a pas laissé de faire établir la communion sous une espèce, dans l'Eglise et dans la province de Jérusalem; tant il est vrai, encore un coup, que la chose était réputée libre. La preuve que nous avons d'un fait si illustre est tirée de la célèbre conférence tenue à Constantinople entre les Latins et les Grecs au commencement du XI[e] siècle, et à la naissance du schisme, sous le Pape saint Léon IX et le patriarche Michel Cérularius. Les tenants dans cette importante conférence étaient, de notre côté, le cardinal Humbert, évêque de la Forêt-Blanche, légat du Pape; et pour les Grecs, Nicétas Pectoratus, député par le patriarche et par l'empereur. On ne peut voir une action plus célèbre, et où l'on connaisse mieux les rites et les sentiments des deux Eglises. On accourt à Jérusalem, de tous les côtés du monde chrétien, pour y honorer les mystères de Notre-Seigneur, et principalement celui de sa passion et de sa résurrection, dans des temples aussi augustes que magnifiques, qu'on avait bâtis dans les propres lieux où ces ouvrages divins s'étaient accomplis. L'abord était si grand et le nombre des communiants était par conséquent si peu réglé, qu'il n'était pas possible d'y proportionner la quantité des hosties qu'il fallait consacrer pour cette immense multitude qu'on y communiait tous les jours (car la communion était le sceau d'un si saint pèlerinage). Cette dévotion, qu'on vit commencer aussitôt que les Chrétiens, affranchis de la tyrannie des persécuteurs, jouirent de la liberté de leur culte, loin de s'affaiblir avec le temps, s'augmentait et s'échauffait tous les jours. Les parcelles qui restaient de la communion étaient infinies : il ne fut plus question de les brûler, comme on faisait autrefois lorsqu'il en restait moins : en faire consumer par le clergé, ou même par les enfants, comme on le faisait ailleurs, un si grand nombre, ce n'était pas une chose possible. On les réservait donc pour la communion du lendemain; et sans mêler les espèces,

(1056) *Hist.*, l. II, c. 5.

comme on avait commencé de faire dans les autres Eglises d'Orient, on donnait la communion sous la seule espèce du pain. C'est ce que le cardinal Humbert posait en fait, comme la coutume ancienne et constante de l'Eglise, et de la province de Jérusalem : c'est ce que son adversaire ne lui nie pas : c'est ce qui par conséquent demeura pour avéré d'un commun accord ; et la conjoncture fait voir combien cet aveu est décisif en cette cause. Le cardinal Humbert, après avoir essuyé les vains reproches des Grecs sur les azymes, leur reproche de son côté leur mélange, *leur Eucharistie broyée dans le calice, leur cuiller* pour la distribuer au peuple : chose en effet très-nouvelle, et que l'Eglise d'Occident ne connaissait pas. Le cardinal appuyait les coutumes des Latins par celle de l'Eglise et de la province de Jérusalem. Ses paroles sont remarquables : « Dans ces Eglises, » dit-il, « on met les oblations saintes, saines et entières sur les saintes patènes : on ne les perce pas avec une lance de fer, comme font les Grecs..... on y élève la sainte oblation avec la sainte patène :..... on ne se sert point de cuillers pour donner la communion, parce qu'on ne mêle point l'oblation sainte, mais on y communie le peuple avec l'oblation seule. » Je ne pense pas qu'à cette fois, il prenne envie de chicaner sur la signification du terme d'oblation sainte. La suite fait assez voir qu'il signifie le pain seul, comme nous l'avons démontré par tant d'autres exemples. C'était donc avec le pain seul que l'on communiait tout le peuple. Le cardinal met encore en fait que la coutume en était si ancienne dans ces Eglises, qu'on n'en voyait pas le commencement; de sorte que les Chrétiens *de ce pays-là l'attribuaient aux saints apôtres*. N'importe qu'à cet égard ils poussassent peut-être les choses trop avant; c'est assez qu'en cet exemple nous ayons pour nous une coutume immémoriale de l'Eglise de Jérusalem, toute la chrétienté pour témoin, et les Grecs mêmes pour approbateurs; puisqu'ils ne blâment non plus la conduite d'une Eglise si vénérable, qu'ils contredisent le fait avancé par le cardinal.

Mes adversaires, qui ont vu cette preuve illustre très-amplement expliquée dans le *Traité de la communion* (1067), n'y ont pas répondu un seul mot; de sorte que je pourrais en demeurer là et regarder le fait pour avoué, si la bonne foi ne m'obligeait à proposer de moi-même ce qu'on y pourrait répondre. On pourrait donc dire que le cardinal, en disant que l'on communiait le peuple avec le pain seul, ou, pour me servir de ses paroles, *avec l'oblation seule*, entendait qu'on la donnait sans la mêler, comme font les Grecs, avec l'autre espèce, et non pas qu'on la donnait toute seule, comme nous faisons à présent, sans donner le sang après. Mais si quelqu'un se servait ou se contentait de cette réponse, il ferait voir peu d'attention au fond de la chose. Car, dans cette immense multitude, il eût été aussi peu possible de se mesurer pour le vin que pour le pain consacré ; et s'il eût été absolument nécessaire que tout le monde prît également des deux espèces, comme on voit des restes du pain consacré, on en verrait aussi du sacré breuvage. Le cardinal aurait parlé de ceux-ci comme il a parlé des autres. D'ailleurs on verrait aussi clairement comment on donnait le sang, que l'on voit comment on donnait le corps. Car l'un et l'autre servaient également à l'intention du cardinal, qui était et de rejeter la coutume de l'Eglise grecque, et de confirmer la coutume de l'Eglise romaine, par la pratique de l'Eglise de Jérusalem. Quand donc le cardinal a dit, que par l'ancienne coutume de l'Eglise et de la province de Jérusalem, on ne distribuait au peuple que *l'oblation seule*, c'est-à-dire le seul pain consacré, ou, comme nous appelons, la seule hostie ; c'est pour dire qu'en effet on la donnait seule, et sans donner le sang après.

Voilà donc l'Eglise de Jérusalem, et avec elle toute la chrétienté qui ne cessait d'y aborder de toutes parts, dans la pratique de la communion sous une espèce. Les Romains le posent en fait, et les Grecs en demeurent d'accord : mais pendant que les Romains blâment dans les Grecs le mélange des espèces, ils approuvent expressément la communion sous une seule ; et enfin ils aiment mieux qu'on prenne une seule espèce à part, que de prendre les deux mêlées ensemble.

Que si l'on vient maintenant à considérer en quel temps se disent ces choses, la preuve sera encore plus convaincante. Bérenger n'avait pas encore paru, et, selon les protestants, la présence réelle, qu'ils regardent comme la source de la communion sous une espèce, n'était pas encore décidée dans l'Eglise. Et quand ils voudraient supposer, selon leur vaine hypothèse, que depuis Paschase Radbert, c'est-à-dire depuis cent cinquante ans, elle avait commencé à prévaloir en Occident, ils ne veulent pas qu'on croie qu'elle ait jamais eu aucun lieu en Orient, et moins encore en ces temps-là, où il n'y avait point de ces gens latinisés et nourris dans les séminaires ou dans les colléges de Rome, que les ministres ne cessent de nous alléguer pour toute défense, quand nous leur montrons tant d'auteurs, tant d'évêques, tant de patriarches qui parlent et qui enseignent comme nous, même dans des conciles. Voilà néanmoins la communion sous une espèce approuvée des Grecs, et par l'ancienne coutume d'une Eglise qu'on n'accuse pas d'avoir varié, sans que personne y ait jamais rien trouvé d'étrange. Quelle preuve plus manifeste peut-on apporter d'une tradition constante?

(1067) Part. I.

## CHAPITRE XXXV.

*De l'office des présanctifiés parmi les Grecs. — Définition de cet office par M. de la Roque, et ses deux différences d'avec le sacrifice parfait.*

L'office des présanctifiés, célèbre durant le Carême dans l'Eglise grecque, nous est ainsi représenté par M. de la Roque : « Les Grecs, » dit-il (1068), « qui regardaient le Carême comme un temps de tristesse et de mortification, et la célébration de l'Eucharistie comme un sujet de joie, ne célébraient et ne consacraient, durant tout le Carême, que deux jours de la semaine, le samedi et le dimanche; de sorte qu'on gardait pour la communion des autres jours les dons qu'on avait consacrés le dimanche et qu'on appelait à cause de cela la liturgie des présanctifiés ; » c'est-à-dire comme il paraît par le mot même, sanctifiés et consacrés auparavant. Voilà comment M. de la Roque explique la liturgie *des dons présanctifiés;* et il ajoute, dans un autre endroit (1069), « que les Grecs appelaient ainsi cette liturgie, à cause qu'on n'y faisait pas de nouvelle consécration : » paroles que le lecteur doit soigneusement observer. En effet, elle fait très-bien entendre ce que c'est que cet office; et pour en donner une pleine idée, il ne fallait qu'ajouter que c'était dans les jours de jeûne que l'on ne consacrait pas : et que si, durant le carême, l'on consacrait le samedi aussi bien que le dimanche, c'est à cause qu'en Orient ce n'était pas la coutume de jeûner en ces deux jours.

Il importe de remarquer en ce lieu, avec M. de la Roque, que ce n'était pas la communion, mais *la consécration* de l'Eucharistie que l'Eglise orientale trouvait peu convenable à la *mortification et à la tristesse du Carême.* On voit en effet que l'on communiait en ces jours destinés à la tristesse et au jeûne; mais qu'on n'y *consacrait* pas; parce que c'était la consécration qui attirait avec elle, dans la parfaite célébration du sacrifice, la célébrité et la joie que l'on voulait éviter durant ces jours. Le sacrifice de l'Eucharistie est un sacrifice d'actions de grâces, et le mot même l'emporte, puisque c'est là ce que veut dire *Eucharistie.* L'Eglise donc, dans son sacrifice, offre à Dieu avec le corps et le sang de Jésus-Christ des actions de grâces pour tous ses bienfaits, et ces actions de grâces demandent une allégresse, et des cantiques de joie que l'Eglise orientale jugeait peu conformes avec les gémissements de la pénitence et du jeûne. C'est donc pour cette raison que l'on ne consacrait pas, c'est-à dire, que l'on n'offrait pas, et que l'on donnait la communion avec les dons offerts et consacrés au samedi ou au dimanche.

Je ne veux pas disputer encore avec M. de la Roque, de l'antiquité de cette observance. Je me contente des mille ans que ce ministre accorde aux Grecs (1070), et qu'aussi l'on ne peut pas leur disputer; puisqu'il est fait mention de l'office des présanctifiés au concile tenu *in Trullo* (1071), en l'an 707 (1072), comme d'une chose déjà établie dans toute l'Eglise orientale. Sur ce fondement, et sans attribuer, quant à présent, une plus grande antiquité à cet office, j'y remarquerai seulement deux choses considérables, qui en font la différence d'avec le sacrifice qu'on nomme parfait : l'une, que l'oblation ou la consécration y manque; et l'autre que l'on y communie sous une seule espèce.

Il n'y a personne qui ne voie d'abord combien ces deux choses sont favorables à notre doctrine; puisque la première fait voir l'action du sacrifice, comme distinguée de celle de la communion, et la seconde fait voir par tout l'Orient, il y a au moins mille ans, la communion sous une espèce, dans un office public et dans l'assemblée des fidèles, cinq jours de la semaine durant tout le temps de Carême. La liaison de ces deux choses paraîtra claire dans la suite; mais il faut premièrement établir le fait par des preuves incontestables.

J'ai dit que la première chose qui manquait à l'office des présanctifiés était, comme l'a expliqué M. de la Roque (1073), la célébration et la consécration de l'Eucharistie. Encore un coup, je prie le lecteur de se bien mettre cela dans l'esprit, parce que la remarque sera de conséquence dans la suite. *Les Grecs,* dit ce ministre (1074), *ne célébraient et ne consacraient que deux jours de la semaine;* de sorte qu'aux cinq autres jours de la semaine il n'y avait ni célébration ni consécration. C'est ce que les anciens avaient appelé, et ce que nous appelons après eux, l'*oblation* et le *sacrifice.* Mais comme M. de la Roque n'a pas voulu se servir de ces mots, et qu'il est d'une extrême conséquence pour toute cette matière qu'ils soient bien entendus, nous trouverons un autre ministre qui nous le dira. Ce sera M. le Sueur, dans son *Histoire ecclésiastique,* où nous avons une explication de la célébration de l'Eucharistie, dont on verra résulter de grandes choses, et en général pour toute notre croyance, et en particulier pour la question dont il s'agit.

Voici donc par où commence ce ministre : « C'était, » dit-il (1075), « la coutume ancienne des fidèles d'apporter sur la table eucharistique du pain et du vin et d'autres

(1068) LA ROQ., part. II, chap. 8, pag. 217, 218.
(1069) *Ibid.*, p. 61
(1070) Pag. 218.
(1071) Can. 52, LABB., t. VI, p. 1165.
(1072) Le P. Pagi, qui discute les différentes opinions sur l'année de la tenue de ce concile, regarde comme une chose certaine, d'après les preuves qu'il apporte, que ce concile a été commencé l'an 691. Bossuet qui le place ici en 707, le met plus bas en 682 Mais Pagi nous paraît bien prouver que l'un et l'autre sentiment sont aussi mal fondés. — Voy. *Critic. in Annal. Baron.*, t. III, p. 129 et seq. (*Ed. de Déforis.*)
(1073) LA ROQ., p. 61.
(1074) Pag. 218.
(1075) Tom. IV, p. 156.

choses, pour prendre une partie de ce pain et de ce vin qui avaient été offerts, afin d'en faire le sacrement de l'Eucharistie. Ces choses, présentées et offertes par le peuple, étaient nommées oblations, offrandes, sacrifices, et quelquefois holocaustes : » mais, de peur qu'on croie que le sacrifice de l'Eucharistie ne consistât dans ces offrandes du peuple, ce ministre ne tarde pas d'ajouter ces mots (1076) : *Après cette première oblation que nous avons représentée* (qui était celle du peuple lorsqu'il apportait sur l'autel du pain et du vin), *on faisait une seconde oblation en les présentant et* CONSACRANT A DIEU par la prière qu'on lui adressait, afin qu'il lui plût de répandre sa vertu dessus, pour les rendre salutaires, comme on le peut voir au VIII<sup>e</sup> livre des *Constitutions apostoliques*, chap. 12. La troisième oblation se faisait, quand, après la consécration des symboles, on les présentait à Dieu, comme on le peut voir par toutes les anciennes liturgies, et *particulièrement par celles de l'Eglise romaine*. Il cite ici les paroles de notre canon ; et sans disputer avec lui, puisque ce n'est pas de quoi il s'agit, si ce qu'on représentait à Dieu était le vrai corps et le vrai sang, je me contente, quant à présent, de ce qu'il avoue (1077), que *le pain et le vin consacrés sont le sujet et la matière de cette oblation et de ce sacrifice qu'on présentait à Dieu*. Enfin il est donc constant qu'on présentait à Dieu le pain et le vin pour les consacrer, et qu'après qu'on les avait consacrés, on les lui présentait encore, comme nous faisons ; de sorte qu'on ne peut rien disputer pour l'action que nous appelons l'oblation et le sacrifice.

Mais on va voir ici les artifices des ministres, lorsqu'ils paraissent agir avec le plus de sincérité. M. le Sueur, qui semble en effet nous accorder de si bonne foi tout ce que nous pouvons souhaiter sur le sacrifice, dissimule ce qu'il y a de plus fort. Car, en marquant les paroles du livre des *Constitutions apostoliques*, il dit seulement qu'on y présentait et qu'on y consacrait à Dieu le pain et le vin, *afin qu'il répandît sa vertu dessus pour les rendre salutaires à son peuple*. Mais voici ce qu'il fallait dire, et ce que nous lisons tout du long à l'endroit que ce ministre a coté (1078) : « Nous vous offrons, ô Seigneur ! ce pain et ce calice, en vous rendant grâces de ce que vous nous avez faits dignes d'assister en votre présence, pour exercer cette sacrificature ; et nous vous prions, ô Dieu ! qui n'avez besoin de rien, que vous regardiez favorablement ces dons qui sont mis devant vous, et que vous y preniez votre plaisir à l'honneur de votre Christ, et que vous envoyiez sur ce sacrifice votre Saint-Esprit, témoin de la passion du Seigneur Jésus, pour faire ce pain le corps de votre Christ, et ce calice son sang, afin que ceux qui y participent soient confirmés dans la piété, et obtiennent la rémission de leurs péchés. » De peur qu'on ne me chicane sur la version, j'avertis que je transcris celle de M. de la Roque. En bonne foi, M. le Sueur, qui voulait décrire le sacrifice de l'Eucharistie, comme il était offert par les anciens, et qui citait pour cela les *Constitutions apostoliques*, (1079), devait-il en omettre les principales paroles ? Et puisque pour confirmer ce qu'il disait du sacrifice, il alléguait, comme un monument digne de croyance, les anciennes liturgies ; et en particulier celle de l'Eglise romaine ; fallait-il taire qu'on trouve partout dans ces liturgies, comme dans les *Constitutions apostoliques*, cette prière de faire le pain et le vin le corps et le sang de Jésus-Christ ; ou, comme porte une de ces anciennes liturgies (1080), *d'en faire le propre corps et le propre sang de Jésus-Christ*, et encore, *en les changeant par le Saint-Esprit* ; c'est-à-dire par une efficace et une opération également sainte et toute-puissante ? Si ce ministre avait rapporté toutes ces choses, peut-être n'aurait-il pas dit, avec autant d'assurance qu'il a fait, que les paroles de la liturgie ne *se peuvent dire du propre corps de Jésus-Christ*. Mais enfin, demeurons-en à ce qu'il nous donne, et reconnaissons la consécration ou oblation de l'Eucharistie, comme une action distinguée de la communion.

Et de peur qu'on ne veuille croire que ce qu'avoue M. le Sueur, du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècle, ne se trouve pas dans les siècles précédents, un autre docteur protestant va nous aider à le faire remonter plus haut ; c'est l'anonyme lui-même, qui, dans l'espérance de s'appuyer de l'autorité de saint Cyprien, a traduit toute la lettre de ce grand martyr à Cécile (1081). Le sujet en est important. Ce saint homme entreprend ceux qui, au lieu d'offrir du pain et du vin dans le sacrifice, pour en faire le corps et le sang de Notre-Seigneur, y offraient du pain et de l'eau, et il les confond par ces paroles : *Qui est celui qui mérite mieux d'être appelé le souverain sacrificateur de Dieu, que Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui, offrant un sacrifice à son Père, a offert la même chose que Melchisédech, à savoir du pain et du vin, c'est-à-dire son corps et son sang* (1082) ? Encore une fois, Messieurs, ce n'est pas de la réalité que nous disputons ; et s'il en fallait disputer, nous vous ferions voir que Jésus-Christ, lui-même, qui venait être notre victime, n'a pu offrir à son Père seulement du pain et du vin : d'où il s'ensuit qu'il ne lui a offert le pain et le vin qu'en tant qu'il les a changés en son corps et en son sang pour les lui offrir. C'est ce qui paraît clairement dans les paroles de saint Cyprien, que le ministre a un peu déguisées, mais que nous allons traduire de mot à mot : « Car si Jésus-

(1076) LA ROQ., t. IV, p. 170.
(1077) Pag. 171.
(1078) *Const. apost.*, lib. VIII, c. 12.
(1079) *Hist. eccl.*, part. I, c. 7, p. 75.
(1080) *Liturg. Basil.*, *Oper.* tom. II, *Append.*, p. 679
(1081) Anon., part. II, p. 271.
(1082) CYP., epist. 63, *ad Cæcil.*, p. 109.

Christ Notre-Seigneur et notre Dieu est lui-même le Souverain Pontife de Dieu le Père; *si Jesus Christus Dominus noster ipse est Summus Sacerdos Dei Patris;* et s'il s'est offert lui-même le premier en sacrifice à son Père, et s'il a commandé de faire la même chose en sa mémoire : *et sacrificium Patri seipsum primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem præcepit :* certainement le vrai sacrificateur, qui fera la fonction de Jésus-Christ, sera celui qui imitera ce qu'il a fait; *utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id quod Christus fecit imitatur :* et alors il offre dans l'Église à Dieu le Père, un vrai et plein sacrifice, s'il offre selon qu'il voit que Jésus-Christ a offert : *et sacrificium verum et plenum tunc offert in Ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse.* » Saint Cyprien pose donc pour fondement que, pour offrir comme il faut à Dieu le Père le sacrifice de l'Eucharistie, il faut y offrir ce que Jésus-Christ y a offert, et ce qu'il nous a commandé d'y offrir à son exemple. Or, ce qu'il y a offert, selon saint Cyprien, « c'est lui-même, *sacrificium Patri seipsum obtulit*; et c'est aussi ce qu'il nous a commandé d'offrir, *et hoc fieri in sui commemorationem præcepit.* » Il paraît donc, comme nous venons de le dire, qu'il n'a offert à son Père du pain et du vin, que parce qu'en le changeant en son corps et en son sang, en les offrant à son Père, il s'y est aussi offert lui-même. Voilà qui est convaincant, sans doute : mais en attendant que nos adversaires reconnaissent cette vérité, du moins seront-ils forcés d'avouer que dès le temps de saint Cyprien, on croyait que le Fils de Dieu, en instituant l'Eucharistie, n'avait pas seulement présenté un don céleste à ses disciples, mais encore qu'il avait offert un sacrifice à son Père; et qu'ensuite, lorsqu'on célébrait l'Eucharistie dans l'Église, il fallait observer, comme deux actions distinguées, le sacrifice offert à Dieu, et la communion donnée au peuple.

Or c'était cette oblation en laquelle, comme on a vu, consistait la consécration, qu'on omettait dans l'office des présanctifiés; et c'est en quoi on le distinguait du sacrifice parfait, où l'on faisait la consécration et l'oblation avec la communion de l'Eucharistie. Car, comme nous venons de le voir, dans le sacrifice parfait, lorsqu'on apportait d'abord les dons à l'autel, ils n'étaient pas encore consacrés, et on les y consacrait. Mais dans le service des présanctifiés, le mystère était déjà consommé et parfait; c'est-à-dire, qu'on apportait le pain déjà consacré; et c'est pourquoi on lui rendait une adoration parfaite, comme l'explique Cabasilas (1083), célèbre interprète de la liturgie parmi les Grecs. Telle était donc la première différence de l'office des présanctifiés d'avec le sacrifice qu'on nommait entier ou parfait.

De cette première différence il en naissait une seconde, qui fait davantage à notre sujet : c'est que dans l'Office des présanctifiés, et cinq jours de la semaine durant tout le Carême, on communiait, dans l'Église même et à l'assemblée des fidèles, sous la seule espèce du pain. J'ai dit que cette seconde différence venait de la première, et la raison en est assez aisée à entendre. Car, selon toute la tradition, le sacrifice de l'Eucharistie dépend tellement de la consécration des deux espèces, qu'on ne lit jamais aucun exemple où l'on n'y en voie qu'une seule. Si donc l'Office des présanctifiés eût été un sacrifice parfait, il eût fallu nécessairement qu'on y vît paraître les deux espèces, puisqu'on les y aurait nécessairement consacrées. Mais parce qu'on n'y consacrait pas, et qu'à vrai dire on n'y offrait pas le sacrifice, on n'y était pas astreint aux deux espèces; de sorte qu'on y communiait comme dans la communion domestique, comme dans celle des malades, en un mot comme dans les communions qui se faisaient ordinairement par la réserve, avec la seule espèce du pain. De là vient, comme il a été remarqué dans le *Traité de la communion* (1084), et comme on le peut voir dans l'Eucologe des Grecs (1085), que la première chose qu'on voit dans l'Office des présanctifiés, est la manière dont les pains qu'on y employait doivent avoir été consacrés dans un sacrifice précédent. On voit donc qu'on ne conserve et qu'on ne réserve que le pain : on apporte ce qui s'appelle ἀρτόφοριον c'est le vaisseau où l'on réserve le pain sacré, et on y met ces pains consacrés, qui doivent servir dans les jours suivants. Quand on commence l'office des présanctifiés, il est dit qu'on apporte *le pain consacré sur la patène sacrée avec grande vénération* (1086) : on l'encense : on le couvre selon la coutume : on l'élève sans le découvrir : le prêtre en « approche sa main avec une grande révérence, et prend le pain sacré avec beaucoup de vénération et de crainte (1087). » Et après : « mettant la main sur les dons divins qui sont couverts, il touche le pain vivifiant avec grande révérence et tremblement, et ensuite le découvrant il achève la communion des dons divins. »

Il est vrai qu'on voit aujourd'hui dans la rubrique de l'Office des présanctifiés, qu'en consacrant les pains qu'on doit réserver, *on met avec la cuiller du sang précieux en forme de croix sur chaque pain* (1088). C'est ce que je n'ai pas dissimulé dans le *Traité de la communion* (1089). Car s'il faut écrire, ce doit être pour rendre témoignage à la vérité, et non pas pour remporter la victoire

(1083) Nic. Cabas., *Exp. lit.*, c. 24, t. II *Bibl. PP. Gr.-L.*
(1084) Part. I.
(1085) *Euchol. Græc.;* Goar., *Bibl. PP. Gr.-L.*, tom. II, p. 190.
(1086) *Ibid.*, p. 191.
(1087) *Ibid.*, p. 192.
(1088) *Ibid.*, p. 190.
(1089) Part. I.

à quelque prix que ce soit. Mais j'ai fait voir clairement qu'avec ses gouttes de sang sur chaque pain qu'on réservait, notre argument n'en est pas moins fort, pour deux raisons.

La première, c'est que quelques gouttes de sang sur un pain entier sont un trop faible secours pour donner la communion sous les deux espèces après la réserve de quelques jours, et après encore que, selon la coutume des Grecs, on a fait passer les pains consacrés sur le réchaud, pour y dessécher entièrement ce qu'il y aurait de liqueur. Il paraît donc clairement, comme je l'ai remarqué, que les Grecs n'ont pas en « vue, dans ce mélange, la communion sous les deux espèces, qu'ils eussent données autrement s'ils les avaient crues nécessaires; mais l'expression de quelque mystère, tel que pourrait être la résurrection de Notre-Seigneur, que toutes les liturgies grecques et latines figurent par le mélange du corps et du sang; parce que la mort de Notre-Seigneur étant arrivée par l'effusion de son sang, ce mélange du corps et du sang est très-propre à représenter comment cet Homme-Dieu reprit la vie. »

Mais la seconde raison est encore plus décisive; puisque j'ai prouvé clairement que cette légère infusion du sang de Notre-Seigneur sur son sacré corps n'est pas ancienne parmi les Grecs (1090). Car Michel Cérularius, patriarche de Constantinople, qui vivait dans le milieu du XI[e] siècle, écrivait encore dans la Défense de l'Office des présanctifiés, « qu'il faut réserver pour cet Office les pains sacrés qu'on croit être et qui sont en effet le corps vivifiant de Notre-Seigneur, sans répandre dessus aucune goutte du sang précieux. » Et l'on trouve dans Harménopule (1091), célèbre canoniste de l'Eglise de Constantinople, *que selon la doctrine du bienheureux Jean*, patriarche de Constantinople (soit que ce soit saint Jean Chrysostome, ou saint Jean l'Aumônier, ou saint Jean le Jeûneur, ou quelque autre), *il ne faut point répandre le sang précieux* sur les présanctifiés qu'on veut réserver; *et c'est*, dit-il, *la pratique de notre Eglise.* Ces deux passages, cités dans le *Traité de la communion*, sont demeurés sans réplique. Comme donc ni M. de la Roque ni l'anonyme, de si rigoureux censeurs, n'ont rien eu à y opposer, le fait demeure pour avéré. Ainsi, quoi que puissent dire les Grecs modernes, leur tradition est contre eux, et il doit passer pour constant que le pain sacré se réservait seul dans l'Office des présanctifiés.

Aussi le patriarche Cérularius a-t-il pris une autre méthode, pour trouver les deux espèces dans cet Office; et M. de la Roque produit avec moi un passage de ce patriarche dans l'ouvrage que nous venons de citer, où il dit, *qu'on met le pain saint présanctifié, et auparavant devenu parfait*, c'est-à-dire déjà consacré, *dans le calice mystique; et ainsi le vin qui y est, est changé au sacré sang du Seigneur;* et l'on croit *qu'il y est changé*, sans qu'on ait dit sur ce vin, de l'aveu de ce patriarche et de M. de la Roque, *aucune des oraisons mystiques et sanctifiantes;* par où il paraît clairement que Michel Cérularius ne mettait pas la communion des deux espèces dans l'infusion, qu'on fait à présent parmi les Grecs, de quelques gouttes de sang sur un pain consacré.

De dire qu'il la faille mettre dans la consécration du vin, qui se ferait par le mélange du corps, c'est ce que nous détruirons bientôt par des raisons si démonstratives, que j'espère qu'il n'y aura aucune réplique; observant seulement, en attendant, que le premier qui ait écrit que le vin est changé au sang par le mélange du corps, est le patriarche Michel, environ en l'an 1050 de Notre-Seigneur, sans que M. de la Roque, qui nous vante ici l'antiquité grecque et latine, ait pu nommer un seul auteur ni grec ni latin qui ait dit la même chose avant ce temps.

Et sans aller plus avant ni approfondir davantage la question, on voit déjà l'absurdité de cette doctrine: puisque par une telle imagination le patriarche Michel détruit l'Office des présanctifiés, qu'il avait dessein d'établir. Car cet Office consiste à donner sans consécration les mystères déjà consacrés dans le sacrifice précédent. M. de la Roque en est convenu, comme on l'a vu; et c'est la même définition qu'il nous a donnée de cet office, disant en termes formels, qu'on l'appelle l'Office ou la *liturgie des dons présanctifiés, à cause qu'on n'y faisait pas* DE NOUVELLE CONSÉCRATION. Or, pour conserver cette notion des mystères présanctifiés, il ne fallait non plus consacrer le sang que le corps; et l'on ne voit pas comment la consécration de l'un s'accommodait mieux que celle de l'autre à la sainte tristesse du jeûne; outre qu'on ne voit aucun exemple, dans toute l'histoire ecclésiastique, où l'on ait jamais consacré une des espèces de l'Eucharistie, sans en même temps consacrer l'autre. C'est donc une illusion contraire à toute la tradition, et contraire en particulier au dessein des présanctifiés, que de s'imaginer ici la consécration du vin par le mélange du pain consacré; et M. de la Roque, qui croit se sauver par une si mauvaise défaite, se contredit ouvertement lui-même.

Concluons donc que le service des présanctifiés était un service où, publiquement et dans l'assemblée des fidèles, comme nous l'avons déjà dit, à chaque semaine du carême, tout le clergé et le peuple communiaient cinq fois sous la seule espèce du pain, il y a pour le moins mille ans.

## CHAPITRE XXXVI.

### *Antiquité de l'Office des présanctifiés.*

J'ai dit: il y a pour le moins mille ans. Car au reste on ne peut douter qu'il n'y ait beaucoup davantage que l'Office des pré-

(1090) *Traité de la comm.*

(1091) HARM., *Epist. can.*, sect. 2, tit. 6.

sanctifiés est en usage dans l'Église d'Orient; et c'est une erreur manifeste que d'en attribuer l'institution, comme fait M. de la Roque (1092), au concile tenu *in trullo*. C'est une faute perpétuelle de tous les ministres, de mettre l'origine d'une chose à l'endroit où ils s'imaginent en avoir trouvé la première mention. Par exemple, ils ne craignent pas d'établir la date de la prière des saints au temps de saint Grégoire de Nazianze, parce qu'ils veulent qu'il soit le premier à en parler. Mais, sans rapporter les autres preuves qu'on en a dans les siècles précédents, il ne fallait pas oublier que saint Grégoire de Nazianze en parle comme d'une chose déjà établie, et qui est venue de bien plus haut. Quand donc M. de la Roque a trouvé dans le concile *in trullo* l'Office des présanctifiés, il devait faire voir qu'on y en parle comme d'une chose nouvelle que l'on institue; mais voici au contraire ce qui en est dit : « Que dans tous les jours du jeûne du saint Carême, on fasse l'Office sacré des présanctifiés, excepté le dimanche et le samedi et le jour de l'Annonciation (1093) : » où l'on parle visiblement de cet Office, comme d'une chose connue, dont on détermine les jours, mais dont on suppose le fond déjà établi. Aussi M. de la Roque n'apporte-t-il aucune raison de son sentiment. « Je rapporterai, » dit-il (1094), « volontiers l'origine de cet Office au concile *in trullo*. » Je vois bien qu'il le ferait *volontiers*, et que *volontiers* il reculerait le plus qu'il pourrait une pratique qui lui est contraire; mais le canon qu'il rapporte ne le souffre pas; et une chose déjà établie dans toute l'Église orientale, sans doute ne commençait pas alors. Bien plus, on voit cet Office plus de soixante ans avant ce concile, sous le patriarche Sergius, qui mourut en l'an 639, plus de quarante ans avant le concile, qui, comme nous avons vu, a été célébré en 682. C'est dans la *Chronique d'Alexandrie* à l'olympiade 348, et cinq ans après l'empire d'Héraclius, c'est-à-dire, vers l'an 648, que nous trouvons le service des présanctifiés, mais comme une chose établie. Car il y est dit : qu'en ce temps, sous Sergius, patriarche de Constantinople, « pendant qu'on porte les dons présanctifiés de la sacristie sur l'autel, incontinent après la prière DIRIGATUR : Que nos vœux soient dirigés, et après que le prêtre a dit : PAR LE DON DE VOTRE CHRIST, le peuple commence à chanter ces mots : MAINTENANT LES PUISSANCES CÉLESTES VONT ADORER INVISIBLEMENT AVEC NOUS, CAR VOILA QUE LE ROI DE GLOIRE FAIT SON ENTRÉE, VOILA QUE LE SACRIFICE MYSTIQUE EST PORTÉ EN DON : » et le reste. C'est la prière que l'on dit encore dans le même endroit de cet Office; et pour le remarquer en passant, dès ce temps-là on disait, en apportant le pain consacré : *Voilà le Roi de gloire qui fait son entrée* : et le peuple joignait alors ses adorations à celles des anges. Mais ce qui fait à notre sujet, c'est que, dans une si grande antiquité, on nous parle de l'Office des présanctifiés, comme étant déjà tout formé; puisqu'on marque seulement l'endroit où l'on commença alors à placer une certaine prière. La *Chronique d'Alexandrie* est écrite au VIIe siècle, et lorsque la mémoire de cette pieuse introduction était encore récente. Ainsi l'Office des présanctifiés ne nous paraît, il y a déjà tant de siècles, que comme ancien et formé, sans que personne en marque le commencement. Et en effet, je ne comprends pas la difficulté que peut trouver M. de la Roque à le reconnaître dès les premiers temps; puisqu'après tout cet Office, selon ce ministre, n'est autre chose que la communion avec l'Eucharistie consacrée dans les jours précédents; chose que la communion domestique et celle des malades nous fait voir dès les premiers siècles du christianisme. Aussi voyons-nous cet Office fondé manifestement sur le concile de Laodicée, dont l'année (1095) est incertaine; mais qui fut tenu constamment au IVe siècle. Voici donc ce que dit ce saint concile (1096) : *Qu'il ne faut pas offrir le pain durant le Carême, si ce n'est le samedi et le dimanche*. On y voit donc dès ce temps la défense *d'offrir* et de consacrer aux jours de jeûne. Mais nous avons déjà vu que ce n'était que l'oblation et le sacrifice, ou ce qui est la même chose, la consécration, et non pas la communion, que l'on jugeait répugnante à la tristesse du jeûne. Encore donc qu'on s'abstînt de consacrer, rien n'empêchait qu'on ne communiât; et c'est pourquoi nous voyons dans le concile de Laodicée qu'il est défendu *d'offrir*, et non pas de communier : *Il ne faut pas*, dit-il, *offrir le pain*. En défendant seulement de l'offrir, il approuve tacitement qu'on le mange, comme nous voyons en effet qu'on le faisait; et il ne parle que du pain, pour montrer qu'en communiant sous cette espèce sacrée, on le mangeait à la vérité les jours de jeûne, mais sans l'offrir ni le consacrer : chose qui se rapporte si bien à l'Office des présanctifiés que les Grecs conservent encore, qu'on ne peut douter qu'il ne vienne de cette source. Que dis-je, de cette source? Le concile de Laodicée n'institue rien de nouveau, et il ne fait qu'affermir ou renouveler ce qu'il trouvait établi. Ainsi, et le sacrifice des présanctifiés, et la communion que l'on y faisait sous une espèce, sont de la première antiquité dans l'Église grecque.

Contre de si solides fondements, M. de la Roque n'oppose rien que trois témoignages (1097) : l'un de Nicétas Pectoratus, au milieu du XIe siècle; l'autre de Michel Céru-

(1092) LA ROQ., p. 61, 218.

(1093) *Conc. in trull.*, can. 52; LABB., t. VI, col. 1166.

(1094) LA ROQ., p. 218.

(1095) Pagi se fondant sur Godefroi, et sur les raisons que cet auteur tire de Philostorge, pour appuyer ses conjectures, pense qu'il est très-probable que ce concile a été assemblé l'an 365. *Voy.* PAG., *Crit. histor. chronol.*, tom. I, pag. 577. (*Edit. de Déforis.*)

(1096) Can. 49.

(1097) LA ROQ., p. 224.

temps, du même temps; et le dernier de Siméon de Thessalonique, *qui vivait*, dit ce ministre, *il y a plus de trois cents ans.* Voilà toute l'antiquité qu'il a pu donner à sa consécration par le mélange. L'anonyme y ajoute Cabasilas, auteur encore plus récent : et il est vrai que ces quatre auteurs, dont le plus ancien passe à peine six cents ans, pour trouver dans leur Office des présanctifiés la communion sous les deux espèces, ont dit que, sans aucune des paroles sanctifiantes, le vin était consacré par le seul mélange du corps. Mais c'est par leur nouveauté que nous prouvons invinciblement l'ancienne tradition de la communion sous une espèce. Car tous ces auteurs reconnaissent qu'on ne réservait que le pain pour célébrer l'Office des présanctifiés, et c'était sans contredit l'ancienne pratique. C'est aussi ce qu'on voit encore dans l'Eucologe des Grecs. L'infusion de quelques gouttes de sang, qu'on y a depuis ajoutée, n'est, de l'aveu de ces auteurs, ni suffisante ni ancienne. Elle n'est pas suffisante, puisque quelques gouttes sur un pain ne suffisent pas pour sauver les deux espèces. Elle n'est pas ancienne, puisque Michel Cérularius en a reconnu la nouveauté. La consécration par le mélange n'en est pas moins nouvelle; puisque déjà, sans aller plus loin, il paraît que Michel Cérularius, ou les auteurs de son temps, sont les premiers qui l'ont avancée; et nous verrons qu'elle est opposée à toute la tradition précédente. Il ne reste donc rien d'ancien dans l'Office des présanctifiés, selon la propre tradition de l'Eglise grecque, que la réserve du pain et la communion sous une espèce.

Il faut néanmoins répondre à quelques difficultés que nous font nos adversaires. La première est tirée de l'Office même et du nom même des *présanctifiés*. Car on les appelle *présanctifiés* au nombre pluriel. On criait avant la communion : *Les choses saintes présanctifiées*, ou *les saints dons présanctifiés, sont pour les saints :* donc il y en avait plusieurs, donc on donnait les deux dons; c'est-à-dire, le corps et le sang.

Cette objection est trop faible pour être tant répétée et tant exagérée par d'habiles gens. Car les dons présanctifiés ne sont visiblement autre chose que les pains déjà consacrés, que l'on avait réservés du dimanche, ou les particules de ces pains, qu'on allait distribuer au peuple. Ces particules s'appelaient les dons, et de l'aveu des ministres, on ne peut entendre autre chose par les dons présanctifiés; puisque selon eux, et selon les anciens Grecs qu'ils allèguent, le vin, qu'on allait mêler avec le corps, n'était pas présanctifié ou consacré auparavant; mais qu'il l'allait être, s'il les en faut croire, par ce mélange. Il n'y a donc rien de plus vain que cette objection. Mais il y a une autre chose qui paraît plus digne de remarque, et qu'aussi je n'ai pas voulu oublier dans le *Traité de la communion :* c'est qu'encore qu'il paraisse assez, comme on a vu dans toute la liturgie des présanctifiés, que c'est le pain seul qu'on réserve, qu'on apporte de la sacristie, qu'on élève, qu'on encense et qu'on distribue; néanmoins on ne change rien dans la formule ordinaire des prières, et on nomme le corps et le sang, comme on fait quand on donne également l'un et l'autre. C'est de quoi on ne peut rendre de raison que par la doctrine de l'Eglise catholique, et par les exemples, dont nous avons déjà vu un si grand nombre, où on ne laisse pas de nommer le corps et le sang, quoiqu'en effet on ne donne qu'une seule espèce, par la puissante impression qu'on a toujours eue, que leur substance comme leur vertu sont inséparables.

## CHAPITRE XXXVII.

*Le corps et le sang nommés, quoiqu'il n'y ait qu'une espèce; parce que leur substance et leur vertu sont inséparables.*

L'anonyme ne peut souffrir cette réponse, et il veut que je l'appuie par quelque bon témoignage (1098). Il en a déjà vu plusieurs des plus authentiques, et celui-ci n'est pas des moindres. Mais l'anonyme le tourne d'une autre manière; et pour ne rien oublier, il ne faut pas laisser passer sa conjecture sans examen.

Voici donc comment il fait l'histoire de l'Office des présanctifiés : « Il est vrai, dit-il, que les Grecs (durant le Carême) consacraient seulement le samedi et le dimanche; mais il est constant aussi qu'ils réservaient suffisamment du pain et du vin pour la communion des autres jours. » Voilà ce qu'il pose pour constant; et il conjecture que dans la suite « peu à peu on a gardé peu de vin (1099); et enfin, par une sotte crainte que le vin ne s'aigrît ou ne se gâtât, ils se sont contentés de mêler quelques gouttes de ce vin sacré sur le pain qu'ils voulaient réserver. Mais quoique leurs rites aient changé, on n'a rien changé dans ces Rituels anciens de l'Eglise, et on reconnaît encore aujourd'hui dans leur langage quelle était la loi et la pratique ancienne. »

La conjecture est ingénieuse, et pourrait avoir quelque vraisemblance, si ce n'était que ce que cet auteur pose d'abord *pour constant*, par malheur, selon lui-même, n'est pas sûr, et qu'absolument il est faux. « Il est constant, » dit-il, « que les Grecs réservaient suffisamment du pain et du vin pour la communion des autres jours; et c'est, poursuit-il, ce que nous apprend en termes formels Nicétas Pectoral, moine grec, dans sa Dispute contre les Latins, environ l'an de grâce 1053. » Voilà un fait bien articulé, voilà ce que l'anonyme donne pour constant. Mais c'est sans en être trop assuré; puisqu'aussitôt après il varie. « Il est, » dit-il, « évident que les Grecs gardaient autrefois le pain et le vin sacrés; ou bien s'ils ne gardaient que le pain, comme M. Bossuet assure qu'ils font maintenant, qu'en le mê-

(1098) Anon., p. 246.

(1099) Pag. 249.

tant au vin non consacré, ils le consacraient par ce mélange : ce qui fait dire à Cérularius, patriarche de Constantinople, que le vin, dans lequel on mêle le corps réservé, est changé au sang précieux par ce mélange. »

Voilà manifestement assurer ce qu'au fond on sent bien qu'on ne sait pas. *Il est constant qu'on réservait du pain et du vin ;* témoin Nicétas : *il est évident* que si l'on ne réservait que le pain, on s'en servait pour changer au sang le vin qu'on ne réservait pas ; témoin Cérularius. Et ce qu'il y a de plus important, c'est que l'un de ces faits visiblement détruit l'autre. Car si, sans réserver le vin, on le consacrait *par le corps réservé*, selon Cérularius ; on ne réservait pas le pain et le vin, selon Nicétas : et ce qu'il y a encore de pire, c'est que Cérularius était le patriarche de Nicétas, et que c'était sous les ordres de ce patriarche que Nicétas disputait contre les Latins. C'était donc dans le même temps, et dans la même Eglise de Constantinople, que *constamment*, selon Nicétas, on réservait le vin sacré, et que *constamment*, selon Cérularius, on ne réservait que le pain avec lequel on changeait le vin au sang précieux. Quelle plus grande confusion peut-on jamais imaginer dans un auteur? Et que dirait l'anonyme, s'il trouvait de pareilles contradictions dans nos écrits ?

Mais enfin, au fond, dira-t-on, peut-être se trouvera-t-il que Cérularius et Nicétas, le patriarche et le moine à qui il a confié la défense de son Eglise, assurent des faits contraires. Pour le voir une bonne fois, et n'y jamais revenir, il faut encore répéter l'endroit où l'anonyme cite Nicétas. « Il est constant, » dit-il (1100), « que les Grecs réservaient suffisamment du pain et du vin pour la communion des autres jours. C'est ce que nous apprend, en termes formels, Nicétas Pectorat, moine grec, dans sa Dispute contre les Latins, environ l'an de grâce 1053. Nous sanctifions, dit-il (1101), les dons le samedi, desquels nous en gardons suffisamment pour toute la semaine ; et dans les autres jours, nous élevons le pain présanctifié, donnons les choses saintes aux saints, par la communion du pain et de la coupe des mystères de Jésus-Christ. »

Deux choses sont ici certaines : l'une, que Nicétas parle de son temps : *Nous sanctifions*, dit-il, *nous gardons, nous élevons, nous donnons.* Voilà visiblement un homme qui parle de son temps. L'autre chose, également certaine, est que l'anonyme produit ce passage pour prouver *qu'il est constant* que l'Église grecque réservait le vin aussi bien que le pain consacré ; de sorte qu'il sera vrai qu'à la face de l'univers, le patriarche et son religieux déposeront en même temps de deux faits contraires à l'égard de la même Eglise de Constantinople.

Mais comme c'est une absurdité qu'on ne peut pas soutenir, aussi n'y a-t-il rien de plus facile que de concilier ces contemporains sur un fait qu'ils voyaient tous deux tous les jours. Car Nicétas ne dit pas qu'on garde le pain et le vin, mais seulement qu'on garde *les dons ;* c'est-à-dire, les pains réservés et les parcelles qu'on en faisait pour les distribuer : ce que la coutume appelait les dons. Il ne dit pas qu'on élève le pain et le vin présanctifiés ; mais qu'on élève *le pain présanctifié*, comme la partie du sacrement qu'on réservait seule, et que seule on consacrait le jour précédent, et s'il parle de la coupe des mystères, c'est qu'il suppose avec Cérularius son patriarche, selon l'erreur que l'on commençait d'établir alors, qu'elle devenait sacrée, et *la coupe des mystères* par le mélange.

Mais comme cette doctrine ne remonte pas au-dessus de Cérularius et de Nicétas, et qu'avant ce temps il est impossible de trouver un seul homme qui l'ait enseignée, ce qui reste pour constant, c'est que la tradition, que ces auteurs ont trouvée dans l'Eglise, est celle de réserver et de ne donner qu'une espèce dans l'Office des présanctifiés ; et cette tradition devait nécessairement venir de plus haut. Car si l'on avait ici changé quelque chose de ce qui se pratiquait au commencement, ce changement serait marqué comme les autres. Lorsque l'on a ajouté dans cet Office, entre les autres prières, cette hymne d'adoration : *Maintenant les puissances célestes*, et le reste que nous avons rapporté ; on a marqué cette addition, et il est marqué qu'elle a été faite sous le patriarche Sergius. On a introduit dans ce même Office la coutume de mettre quelques gouttes du sang précieux sur le corps que l'on réservait. La nouveauté en est observée ; et l'on doit croire, par cet exemple, que, si l'on avait innové quelque autre chose de considérable dans cet Office, on aurait remarqué cette innovation. Puis donc qu'on n'a point marqué que jamais on ait réservé ni donné au peuple autre chose que le pain sacré, on doit croire qu'il est ainsi de tout temps immémorial. Le concile de Laodicée, où il n'est parlé que du pain, confirme l'antiquité de cette tradition : d'où il s'ensuit que l Office des présanctifiés, à la réserve des innovations que nous venons de marquer, est le même qu'il a été dans son origine : qu'on n'y donnait que le corps ; et que si l'on y parle du sang, ce n'est pas à cause des deux espèces, puisqu'on ne les y donnait pas ; mais c'est à cause que la substance avec la vertu du sang se trouvait effectivement dans le corps.

Et c'est de quoi, sans aller plus loin, nous avons la preuve assurée dans cet Office, puisque nous y avons vu l'adoration qu'on rendait à l'Eucharistie, lorsque de la sacristie on la portait sur l'autel. Car c'est

(1100) Anon., p. 245.

(1101) Nicet., *Disp. cum Latin.*

alors qu'on disait : *Maintenant les vertus célestes vont adorer avec nous*, et : *Voilà le Roi de gloire qui fait son entrée.* Il y a constamment plus de mille ans qu'on a fait cette prière. Ni les Paschases n'avaient paru, ni Bérenger n'avait été condamné ; et l'Eglise orientale chantait déjà en voyant passer l'Eucharistie : *Voilà le Roi de gloire qui fait son entrée, et les puissances célestes l'adorent avec nous.* Ce Roi de gloire n'était pas un cadavre sans âme et sans sang : c'était Jésus-Christ entier, Dieu et homme, et par conséquent son sang avec son corps. Mais c'en est assez sur le service des présanctifiés comme on le faisait dans l'Eglise grecque. Voyons de quelle sorte on le célébrait parmi nous et dans l'Eglise latine.

## CHAPITRE XXXVIII.

*De l'Office des présanctifiés parmi les Latins.*

On ne célèbre parmi les Latins l'Office des présanctifiés que le seul jour du vendredi saint. La coutume est donc de consacrer le jeudi saint le corps de Notre-Seigneur, non-seulement pour ce jour-là, mais pour le jour suivant. On le réserve avec soin : on l'apporte le lendemain à l'autel avec révérence, où on le prend avec le vin non consacré. Comme cette coutume est ancienne, j'en ai tiré une preuve de l'ancienne tradition de la communion sous une espèce (1102) ; et parce que je trouve, dans les anciens livres, que ce n'était pas le seul prêtre, comme à présent, mais tout le peuple qui communiait de cette sorte, j'ai conclu que la communion sous une espèce était publique et générale le vendredi saint.

Au reste, comme il faut en toutes choses agir de bonne foi et défendre la vérité sans prendre sur son lecteur de faux avantages, je n'ai pas voulu dire que cette coutume ait toujours été établie dans toutes les Eglises d'Occident (1103). J'ai cru que je ne devais rien assurer que de l'Eglise gallicane, dont étaient les auteurs que j'ai allégués ; et j'ai expressément marqué que la date de ces auteurs n'était pas au-dessus du huitième siècle, me contentant d'assurer que la coutume dont ils parlaient étant alors établie sans qu'on en marquât le commencement, elle devait nécessairement venir de plus haut. Au reste, c'en était assez pour établir ma preuve, et j'ai cru que l'autorité de l'Eglise gallicane et les témoignages du VIII<sup></sup>e siècle pouvaient contenter les sages.

Les réponses de mes adversaires semblent maintenant demander que je m'explique plus précisément sur l'antiquité de cette coutume, et sur les lieux où elle était établie. Je dirai donc, avant toutes choses, qu'il ne me paraît pas qu'elle le fût dans l'Eglise romaine. J'accorde sans peine à M. de la Roque (1104), que du temps du Pape saint Innocent, qui est mort au V<sup></sup>e siècle, cette Eglise, comme dit ce Pape (1105), *ne célébrait en aucune sorte les sacrements ;* et encore que ce mot de *célébrer* ait été pris dans la suite, comme nous verrons, en divers sens, j'accorde encore au ministre (1106) que, selon qu'on l'entendait du temps d'Innocent, il excluait, non-seulement la consécration, mais encore *la distribution du sacrement ;* de sorte que l'Office des présanctifiés, que nous faisons à présent le vendredi saint, n'était pas en usage à Rome. Ce qui me le persuade, c'est que plusieurs siècles après, pendant qu'on célébrait parmi nous l'Office des présanctifiés le vendredi saint, les Romains ne le faisaient pas. Alcuin y est exprès, au VIII<sup></sup>e et IX<sup></sup>e siècle. « Le jour du vendredi saint, » dit-il (1107), « on ne consacre pas le corps du Seigneur ; et si l'on veut communier, il faut avoir du sacrifice du jour précédent, ce que les Romains ne font pas. » Amalarius, dans le même siècle, n'est pas moins clair. Il assure qu'à Rome, le vendredi saint, *dans la station où le Pape saluait la croix, personne ne communiait.* Ce que cet auteur dit avoir appris de l'archidiacre de Rome ; et il ajoute, *que selon cet ordre, après avoir salué la croix, chacun devait retourner dans sa maison :* par conséquent sans communier, puisque la communion ne se faisait qu'après la salutation ou l'adoration de la croix. On voit même, par la dispute du cardinal Humbert contre Nicétas, dans le XI<sup></sup>e siècle, que l'Office des présanctifiés n'était pas encore en usage à Rome, puisque, s'il eût été en usage, ce cardinal ne l'aurait pas ignoré, et n'aurait pas repris si sévèrement dans les Grecs, comme contraire à toute raison, cet Office des présanctifiés, ou, comme il parle, *la Messe imparfaite ou la Messe sans consécration* (1108), dont il aurait vu à Rome même un exemple si solennel le vendredi saint.

C'est donc ici de ces choses où les Eglises varient, puisque même l'Eglise romaine ne les a faites que tard. Et il ne faut pas objecter que cette coutume de communier le vendredi saint avec le pain consacré la veille, se trouve dans l'Ordre romain, et même dans le Sacramentaire de saint Grégoire : d'où il semble qu'on doive conclure qu'elle était dans l'Eglise romaine avant le temps que nous disons. Car il faut avouer de bonne foi que ce que l'on appelle l'Ordre romain, ne dit pas toujours ce qui se pratiquait à Rome. Depuis que, selon la liberté qui est donnée aux Eglises, de varier dans les choses indifférentes, la France eut

(1102) *Tr. de la comm.*, part. I.
(1103) *Ibid.*, et suiv.
(1104) LA ROQ., part. I, ch. 8, p. 203.
(1105) INNOC. I, *Epist. ad Decent.*, *Epist. Roman. Pontif.*, col. 8 9.
(1106) LA ROQ., *ibid.*, p. 204.
(1107) Tom. X *Bibl. PP.*, cap. *De Cœna*, col. 249.
(1108) HUMB., *Repreh. Nic.*, ap. Baron., *App.*, t. XI, p. 771, 772.

quitté son ancien usage pour prendre celui de Rome (ce qui fut fait, comme on sait, sous Charlemagne), les Églises transcrivirent l'Ordre romain pour leur usage ; et comme elles retenaient beaucoup de leurs anciennes cérémonies, elles les inséraient dans ce livre. De là vient que ces anciens interprètes de l'Ordre romain, comme Alcuin et Amalarius, y remarquent beaucoup de choses, et entre autres la Messe des présanctifiés, qu'on ne faisait pas à Rome (1109). D'où il est aussi arrivé que l'on trouve l'Ordre romain en tant de manières. Nous en avons en effet divers exemplaires dans la Bibliothèque des Pères, tous sous le titre de l'Ordre romain, dans l'un desquels nous trouvons : *Après les bénédictions pontificales, comme on a coutume de les donner en ce pays-ci* (1110), en distinction de celles qu'on donnait à Rome : en un autre endroit : *Que nous ne faisons pas* ; et dans un autre exemplaire : *On ne bénit pas ainsi à Rome* (1111) ; et un peu après, dans l'Office du samedi saint (1112). *Ici* le diacre *dit* ITE MISSA EST, *selon l'Ordre romain ; mais l'usage de l'Église ne le permet pas à cause des Vêpres. En cette nuit, on ne parle point chez les Romains de l'Office des Vêpres, ni devant ni après la Messe ; mais parmi nous, un de l'école*, c'est-à-dire un des chantres, *commence alleluia pour Vêpres ;* et le reste, comme on le fait encore parmi nous. On trouve encore ce titre dans ce même livre, au commencement de l'Office de Pâques : *Encore selon les Romains* (1113). En un autre endroit : *On allume sept lampes*, ou, comme un autre Ordre veut, *deux cierges* (1114). Tout est plein de choses semblables, qui montrent combien on diversifiait l'Ordre romain ; et qu'enfin ce livre l'Ordre romain n'est pas toujours de l'ordre romain, selon qu'il se pratiquait à Rome, mais que c'est souvent l'ordre romain, selon que les Églises l'appropriaient à leurs usages, en conservant le nom d'Ordre romain ; parce que l'Ordre romain en était le fond, et qu'on en gardait ordinairement les principales observances.

Selon cette notion de l'Ordre romain, il ne faut pas croire que tout ce qui en porte le titre soit toujours d'une même antiquité. Ce n'est pas que ce livre ne soit très-ancien, considéré en lui-même, puisque des auteurs du VIIIe ou du IXe siècle l'ont rapporté. Mais, comme de temps en temps les Églises l'accommodaient à leur usage, et qu'on y faisait des gloses, la règle la plus assurée pour fixer l'antiquité des usages que nous voyons, c'est d'en établir la date par celle des volumes où on les trouve, ou des auteurs qui les rapportent, ou, en tout cas, par le rapport de ce qu'on y trouve, avec des actes d'une antiquité certaine. C'est aussi selon cette règle que je n'ai donné à l'Ordre romain, dans l'Office du vendredi saint, que l'antiquité d'Alcuin et d'Amalarius, qui sont les premiers auteurs où il soit produit.

Il faut dire la même chose du Sacramentaire de saint Gélase, ou de saint Grégoire, lequel Sacramentaire était l'Ordre romain suivant que ces grands Papes l'avaient rédigé. Le Sacramentaire de saint Grégoire, que le docte Ménard nous a donné, et qu'on appelle la Messe de saint Éloi, est le plus ancien que nous ayons ; et, selon les savantes remarques de cet auteur (1115), il paraît accommodé aux usages de l'Église de Noyon, aux environs du VIIIe siècle.

Voici donc ce que nous lisons, dans ce livre, pour l'Office du jeudi saint (1116) : « Cela fait, après avoir lavé les mains, le pontife va devant l'autel, et tout le peuple communie en son rang, et on garde de ce même sacrifice pour le lendemain, afin qu'on en communie. » Et pour montrer qu'on ne gardait que le corps, on voit dans l'Office du vendredi saint : « Les deux premiers prêtres, après avoir salué la croix, s'en vont incontinent dans la sacristie, ou à l'endroit où l'on aura posé le corps du Seigneur, qui a été réservé de la veille, le mettant sur la patène : un sous-diacre tient, devant eux, le calice avec du vin non consacré, et un autre porte la patène avec le corps du Seigneur ; l'un des prêtres prend de leurs mains la patène, et l'autre le calice, et les portent sur l'autel nu ; » c'est-à-dire, sans aucun parement ; car on les ôtait à ce jour comme on fait encore. « Le pontife cependant se tient assis jusqu'à ce que le peuple ait achevé de saluer la croix ; et pendant que le pontife ou le peuple salue la croix, on répète toujours l'antienne : VOILA LE BOIS DE LA CROIX ; » qui est celle que nous chantons encore aujourd'hui, à la fin de laquelle il y a ces mots : *Venez et adorons-le.* Aussi, ce qu'on appelle en ce passage salutation de la croix, s'appelle adoration, en d'autres endroits, du temps même d'Alcuin. Cet auteur, en interprétant dans l'Ordre romain la salutation de la croix, dit (1117) : « Quand nous adorons la croix, il faut que tout notre corps s'attache à la terre, et que nous ayons dans l'esprit celui que nous y adorons, comme y étant attaché ; et nous adorons la vertu qu'elle a reçue du Fils de Dieu. Ainsi, » poursuit-il, « selon le corps nous sommes prosternés devant la croix ; mais, selon l'esprit, devant le Seigneur. » Revenons au Sacramentaire. « Après avoir salué la croix, et l'avoir remise à sa place, le pontife descend à l'autel, et dit : *Oremus : Præceptis salutaribus* ; jusqu'à ces mots : *Et*

(1109) ALC., *De div. offic.*, cap. *De Cœn. Dom* AMALAR., l. I, c. 12, t. X ; *Patrol.*, t. XCIX, c. 885, édit. Migne.
(1110) Loc. cit.
(1111) *Ibid.*
(1112) *Ibid.*
(1113) *Ibid.*
(1114) *Ibid.*
(1115) MEN., *Præf.*
(1116) MEN., *Lit. sac.*, p. 69.
(1117) *De div. offic.*, cap. *De offic. Parasc.*, c. 252.

*ab omni perturbatione securi :* » qui sont les mêmes prières dont nous accompagnons encore aujourd'hui l'Oraison dominicale, au vendredi saint comme aux autres jours : « Après qu'on a dit *Amen*, le pontife prend de la sainte hostie, et la met dans le calice sans dire mot, et tout le monde communie en silence ; et ainsi tout l'Office est accompli : ***Et expleta sunt universa :*** les autels demeurent nus depuis le soir du jeudi saint, jusqu'au matin du samedi. »

Les Catholiques liront ici, avec une singulière consolation, l'antiquité de leur Office ; et je crois que les gens de bien souhaiteraient seulement que tout le peuple communiât, comme autrefois, à ce saint jour. Si l'on en avait la dévotion, il ne tiendrait pas à l'Eglise qu'on ne le fît. Mais sans entrer dans cette matière, contentons-nous de demander à nos réformés s'ils veulent condamner depuis neuf cents ans nos pères, qui, après avoir adoré la croix, communiaient avec le corps seul réservé du jour précédent.

Le Sacramentaire de saint Grégoire (1118), tiré du Vatican, dit, de mot à mot, la même chose. L'Ordre romain y est conforme, et nous y lisons ces mots le jeudi saint : « Le pontife, venant à l'autel, divise les oblations, afin qu'on les rompe ; et tout le peuple communie en son rang, et il prend des oblations entières parmi les autres, pour les garder jusqu'au matin du vendredi saint, afin qu'on communie sans le sang de Notre-Seigneur ; et le sang se consume entièrement à ce jour-là (1119). » Après quoi le vendredi saint, comme dans le Sacramentaire de saint Grégoire, on va quérir dans la sacristie le corps de Notre-Seigneur, on l'apporte sur la patène : on dit l'Oraison dominicale. Le prêtre prend de la sainte hostie, et en met dans le calice sans dire mot, si ce n'est qu'il veuille dire quelque chose secrètement (1120). » La même chose se trouve dans Alcuin, et dans tous ces deux endroits on lit ces mots : « Or le vin non consacré est sanctifié, et tout le monde communie en silence ; et ainsi s'achève tout l'Office (1121). »

Pour peu qu'on eût de bonne foi, le sens de ces paroles serait aisé à entendre, et on demeurerait d'accord que le mot de sanctifier se peut prendre en plusieurs manières. Il se prend en premier lieu pour tout ce qui est dédié aux saints usages. Ainsi *le pain qu'on donnait aux catéchumènes*, selon saint Augustin (1122), *devenait saint, encore qu'il ne fût pas le corps de Notre-Seigneur ;* ainsi les linges qui servent à l'Eucharistie, le corporal où l'on pose le corps de Notre-Seigneur, et qui est le sacré symbole du linceul où Jésus-Christ fut enseveli, le calice, et les autres vaisseaux sacrés sont sanctifiés par l'attouchement du corps de Notre-Seigneur, ou parce qu'ils sont employés à son ministère ; et sans sortir du pain de l'Eucharistie, dès qu'on l'offre à Dieu pour le sacrifice, qu'il est posé sur l'autel, qu'on l'a béni, il cesse d'être regardé comme profane, encore qu'il n'ait pas été encore consacré pour être le corps de Notre-Seigneur. Mais outre cette sanctification plus générale, où les choses de profanes deviennent saintes et sacrées, il y a une autre sanctification du pain et du vin, lorsqu'ils sont consacrés et sanctifiés pour être le corps et le sang de Notre-Seigneur.

Il est donc aisé de comprendre qu'ici le vin est sanctifié de la première manière, dans la signification la plus étendue du terme de sanctifier ; et qu'encore qu'on se serve du même terme pour le pain sanctifié le jour précédent, c'est-à-dire véritablement consacré, que pour le vin qui y est sanctifié par l'attouchement de ce pain sacré, on peut aisément connaître qu'il y a une sainteté d'un autre ordre dans le pain qui communique la sainteté, que dans le vin qui la reçoit. Voilà une explication simple et naturelle qui, parmi des gens de bonne foi, devrait faire cesser d'abord toute la difficulté : mais comme nous avons affaire à des esprits contentieux, il ne faut pas espérer qu'ils se rendent si facilement, et nous allons écouter leurs raisons.

## CHAPITRE XXXIX.

*Que le vin n'est point consacré par le mélange du corps.*

Les paroles de l'Ordre romain que nous avons récitées, font conclure à M. de la Roque et à l'anonyme qu'on croyait alors la consécration du vin par le mélange (1123) ; et pour agir en tout de bonne foi, je veux bien leur avouer que quelques-uns le croyaient ainsi, déçus par l'autorité de cette rubrique mal entendue. Mais que ce fût l'intention de l'Ordre romain, ou de l'Eglise romaine, ou des auteurs tant soit peu instruits des sentiments de l'Eglise, je démontre que cela n'est pas possible : premièrement par Alcuin même, qui le premier nous a rapporté ces paroles de l'Ordre romain. Car lui-même dans ce même ouvrage, en continuant l'explication du divin service, et expliquant le canon de la Messe, en vient enfin à ces paroles (1124) : *Qui pridie quam pateretur*, etc. ; c'est-à-dire, *la veille de sa passion Jésus-Christ prit du pain de ses mains sacrées*, etc., *et dit : Ceci est mon corps. Puis prenant ce sacré calice*, etc., *il dit : Ceci est mon sang*, etc., *faites ceci en mémoire de moi*. Après quoi Alcuin poursuit ainsi : « Les apôtres ont usé de ces paroles incontinent après l'ascension de Notre-Seigneur,

(1118) Greg., t. III, p. 69.
(1119) Tom. X *Bibl. Patr.*, col. 67.
(1120) *Ibid.*, col. 75.
(1121) *Ibid.*, col. 76 et 255.
(1122) Lib II *De peccat. mer. et remiss.*, cap. 26, n. 42.
(1123) La Roq., *Rép.*, part. II, ch. 7, p. 241.
(1124) Alc., *De div. offic.*, cap *De celebr. missæ*. *Patrol.*, t. C, edit. Migne.

afin que l'Eglise sût par où elle peut célébrer la perpétuelle mémoire de son Rédempteur. Jésus-Christ l'a montré à ses apôtres, et les apôtres à toute l'Eglise, par ces paroles, sans lesquelles nulle langue, nul pays, nulle ville, nulle partie de l'Eglise ne peut consacrer ce sacrement. » Et incontinent après : « C'est donc par la vertu et par les paroles de Jésus-Christ qu'on a consacré au commencement le pain et le calice, qu'on le consacre à présent, et qu'on ne cessera de le consacrer; parce que Jésus-Christ prononçant encore par les prêtres ces mêmes paroles, fait son saint corps et son saint sang par une céleste bénédiction. » C'est donc croire que l'on consacre le sang aussi bien que le corps; et Alcuin n'a pas entendu qu'on pût consacrer le sang par le seul mélange sans prononcer aucune parole, ni que ce fût le sens de la rubrique qu'il rapportait.

Ici M. de la Roque se tait : il ne dit pas un seul mot à ce passage d'Alcuin, quoique je l'eusse rapporté : sentant bien en sa conscience qu'il n'y a point de meilleur interprète d'Alcuin, ni de la rubrique qu'il nous a rapportée le premier, qu'Alcuin même. Il s'ensuit donc clairement que si l'on prend le pain sacré dans du vin, c'est une espèce d'ablution pour en faciliter le passage, et entraîner toutes les parcelles de l'Eucharistie qui pourraient rester dans la bouche; et que s'il est dit que le vin soit sanctifié par le mélange du pain sacré, c'est de cette sanctification extérieure, où les choses qui ne sont pas saintes par elles-mêmes le deviennent en quelque façon par l'attouchement des choses sacrées, comme le calice, le corporal et les autres vaisseaux sacrés sont sanctifiés et cessent d'être profanes par l'attouchement du corps et du sang. C'est ainsi, dit saint Bernard (1125), « que le vin mêlé avec l'hostie consacrée, quoiqu'il ne soit pas consacré de cette manière solennelle et particulière qui le change au sang de Jésus-Christ, ne laisse pas d'être sacré en touchant le corps de Notre-Seigneur. »

Quand j'explique de cette sorte avec saint Bernard cette sanctification du vin mêlé avec le corps de Notre-Seigneur, l'anonyme, contre la coutume des autres ministres, qui témoignent peu de déférence pour ce saint dévot à la Vierge, dit que « quand Bernard de Clairvaux aurait été dans le sentiment de l'Eglise romaine d'aujourd'hui, il faut voir ce qu'en croyait l'Eglise romaine d'alors (1126). » Que ne répondait-il donc à l'autorité si expresse d'Alcuin, auteur du temps, qui nous a le premier parlé de la rubrique dont ils abusent ? Pouvait-il décider plus clairement qu'on ne peut consacrer le sang sans la parole, qu'en disant, comme il vient de faire, que sans ces paroles : « CECI EST MON CORPS, CECI EST MON SANG, nulle ville, nulle partie de l'Eglise n'a jamais pu consacrer ? »

Qu'on ne m'aille pas chicaner sur ce qu'on prétend que cet Alcuin n'est pas l'Alcuin précepteur de Charlemagne. C'est tout ce que l'anonyme a su répondre à ce passage. Mais que ce soit cet Alcuin ou un autre, quoi qu'il en soit, il est constant que c'est un auteur du temps : que c'est le premier dont nous avons cette rubrique de l'Ordre romain : que Remy d'Auxerre, auteur du temps, a transcrit de mot à mot ce chapitre de la célébration de la Messe dans l'ouvrage qu'il a composé sur la même matière (1127) : que Florus, autre auteur du temps, très-célèbre par sa piété et par son savoir, en a fait autant (1128); et qu'il n'y a rien de plus constant que cette doctrine.

Amalarius n'égale pas le savoir de Florus ni d'Alcuin; mais soutenu par le même esprit de la tradition, il assure, en expliquant le canon, que la consécration s'y fait par le prêtre, en faisant ce qu'a fait Jésus-Christ, en prenant comme lui du pain et une coupe pleine de vin et d'eau, en les bénissant à son exemple, en répétant ses paroles : *Verba dominica*, à l'endroit où nous les répétons encore : « C'est, » dit-il (1129), « ici que la nature simple de pain et de vin est changée en une nature raisonnable; c'est-à-dire, au corps et au sang de Jésus-Christ : » paroles si expresses et si convaincantes, que ni M. de la Roque ni l'anonyme n'ont pas seulement tenté d'y répondre. L'anonyme dit seulement (1130) : « Cela peut être : j'aurais seulement souhaité que M. Bossuet nous eût rapporté les termes d'Amalarius. » Aussi l'avais-je fait (1131); et outre cela, j'avais expressément marqué l'endroit où il les aurait pu trouver; mais il ne fait pas semblant de voir tout cela, et voilà ce qu'on appelle répondre à un livre.

Quand nous n'aurions que ces deux auteurs, qui dans toute l'antiquité eussent seuls fait mention de l'Ordre romain, c'en est assez pour détruire cette consécration faite le vendredi saint par le mélange. Mais il faut encore ajouter qu'elle répugne à l'esprit de cet Office. Car le dessein qu'on a eu, en le faisant, est d'éviter, dans la tristesse où l'on est à cause de la mort de Notre-Seigneur, la célébrité de la consécration. Les ministres de l'Eglise interdits et comme dissipés avec les apôtres, frappés d'étonnement et plongés dans la douleur, semblent avoir oublié la plus divine de leurs fonctions, qui est la consécration des saints mystères. Que si celle du corps sacré n'est pas de ce jour, celle du sang n'en est pas davantage : et si l'on eût fait la dernière, l'autre n'eût pas dû être omise. Aussi voyons-nous que tous les auteurs nous disent unanimement, que l'on ne faisait ni

(1125) Epist. 69, n. 2. *Patrol.*, tom. CLXXXII, edit. Migne.
(1126) Anon., p. 242-253.
(1127) *Patrol.*, t. CXXXI, edit. Migne.
(1128) *Ibid.*
(1129) AMAL., l. III.
(1130) Anon., p. 153.
(1131) *Tr. de la comm.*

l'une ni l'autre. Et Raban, archevêque de Mayence, le plus savant homme d'alors, dit « qu'en ce jour du vendredi saint on ne célèbre en aucune sorte les sacrements ; mais, dit-il (1132), après avoir achevé les leçons et les oraisons avec la salutation de la croix, on reçoit l'Eucharistie consacrée au jour de la Cène de Notre-Seigneur. » Il est donc clair, quand il dit qu'on ne célèbre les sacrements EN AUCUNE SORTE, qu'il ne l'entend pas de la communion, comme on le faisait du moins à Rome du temps de saint Innocent, puisqu'il raconte la manière dont on communiait avec l'Eucharistie consacrée la veille ; mais de la consécration, qui par conséquent, selon lui, ne se faisant *en aucune sorte* le vendredi saint, celle qu'on imagine par le mélange demeure tout à fait exclue. Amalarius marque aussi, comme une chose qui répugne à la tristesse de ce jour, *d'y faire le corps de Notre-Seigneur* (1133) ; et comme il n'y répugne pas moins de faire le sang, il dit que ceux *qui consacrent*, c'est-à-dire, qui croient consacrer *par le mélange*, car pour lui nous venons de voir combien il est éloigné de ce sentiment ; *ceux-là*, dit-il (1134), *n'observent pas la tradition de l'Eglise dont parle le Pape Innocent, qui défend de célébrer en aucune sorte les sacrements*, c'est-à-dire de les consacrer, comme Raban de Mayence nous l'a fait entendre.

## CHAPITRE XL.

*Réponses aux preuves des ministres : Ordre romain.*

On pourra voir maintenant combien M. de la Roque abuse le monde, lorsqu'il dit que les ancien Grecs et Latins ont admis la consécration par le mélange. Il ne le dit pas seulement à l'occasion de l'Office des présanctifiés, ou de celui du vendredi saint ; il le dit à l'occasion de la communion des malades : « Les anciens Chrétiens grecs et latins croyaient, » dit-il (1135), « que le mélange du pain sanctifié consacrait par son attouchement et par son union le vin qui ne l'était pas : » et un peu après, parlant du même sujet (1136) : « Enfin les Chrétiens étaient persuadés que l'attouchement et le mélange du pain sacré consacrait le vin qui ne l'était pas. » C'est les *anciens Grecs et Latins*, c'est les *Chrétiens* sans limitation, enfin c'est partout l'idée d'une pratique ancienne et universelle. Il s'explique avec la même force touchant la communion domestique, où il a vu par tant de preuves qu'on n'emportait de l'Eglise que le pain seul. Il s'en sauve en disant sans preuve qu'on le mêlait dans le vin à la maison, et qu'on le consacrait par ce moyen. « Car, » dit-il (1137), « on croyait dans l'Eglise orientale et occidentale que le mélange et l'attouchement du pain sanctifiait et consacrait le vin qui ne l'était pas. » Il promet de « prouver par plusieurs témoignages, dans les chapitres suivants, que c'était la croyance de l'Eglise grecque et latine. »

Au reste, comme il fait servir la consécration par le mélange de dénoûment universel, même dans la communion domestique, qu'il avoue dès les premiers siècles, et dès le temps des persécutions, il faut que les anciens Grecs et Latins qu'il nous promet partout, soient de la première antiquité. Aussi ne cesse-t-il d'alléguer *les anciens* (1138) indéfiniment, comme ayant été unanimement dans cette doctrine. Mais quand il vient à nous vouloir dire quels sont *ces anciens Grecs et Latins* qu'il vante partout, pour tous anciens parmi les Grecs, il nous allègue Nicétas Pectoratus, auteur du XIᵉ siècle, Michel Cérularius du même temps, et Siméon de Thessalonique, *qui vivait*, dit-il (1139), *il y a plus de trois cents ans.*

Voilà ce qu'il appelle les anciens Grecs. Au lieu de nous produire les Basile, les Grégoire, les Chrysostome, que nous espérions d'entendre quand il nous a promis les anciens Grecs, au lieu de produire au moins, s'il voulait descendre plus bas, quelque auteur avant le schisme ; il nous produit ceux qui l'ont commencé au milieu du XIᵉ siècle, un Michel Cérularius qui en est l'auteur, un Nicétas qui le défendait alors, un Siméon de Thessalonique, qui a vécu tant de siècles après la rupture ouverte. Ceux-là ont dit que par l'union du corps sacré *le vin est changé au sang.* Qu'ils l'aient dit tant qu'on voudra ; puisqu'ils l'ont dit les premiers, c'est une conviction contre ceux qui, ayant promis de produire les anciens, ne peuvent pas remonter plus haut.

Voilà pour ce qui regarde les anciens Grecs. Pour ce qui est des anciens Latins, il est vrai qu'il cite trois fois un canon du premier concile d'Orange, de l'an 441. Mais à la réserve de ce canon, dont nous traiterons à part avec M. de la Roque, auquel nous démontrerons par lui-même que ce canon ne fait rien à la question dont il s'agit ; le premier ancien qu'il cite est l'Ordre romain, rapporté dans des auteurs du IXᵉ siècle : le second est Amalarius, du même temps, et qu'on lui conteste : le troisième est le Micrologue, dans le siècle XIᵉ : le quatrième est, dans le XIIᵉ, l'abbé Rupert, qui n'en dit mot; et il n'en sait pas davantage touchant l'antiquité latine.

Pour commencer par l'Ordre romain, il est vrai que dès le IXᵉ siècle on y lisait ces paroles, dans l'Office du vendredi saint : *Que le vin non consacré est sanctifié par le pain sanctifié.* Mais je ne trouve déjà plus ici ce que disait Michel Cérularius, que le vin par cette union est *changé au sang.* Je trouve le mot de *sanctifié*, qui tout au plus est équivoque. Mais quand il faudrait l'entendre,

(1132) *De instit. cler.*, l. II, c. 37.
(1133) Lib. I, c. 12.
(1134) AMAL., lib. I, c. 15.
(1135) LA ROQ., p. 108.
(1136) Pag. 114.
(1137) Pag. 184.
(1138) Pag. 215. 225.
(1139) Pag. 229.

comme le disent mes adversaires, pour la véritable et parfaite consécration, il faudrait encore remonter plus haut pour établir la tradition, et l'autorité de l'Ordre romain n'est pas suffisante.

Mais, me dira-t-on, vous avez vous-même recommandé l'autorité de ce livre, comme étant l'ancien cérémonial de l'Eglise romaine, la mère des Eglises, et du Pape qui en est le chef. Il est vrai, mais j'ai démontré que cette cérémonie du vendredi saint ne regardait en aucune sorte l'Eglise romaine, et que, loin de consacrer, le vendredi saint, par le mélange du pain consacré qu'on réservait de la veille, elle n'usait pas même de cette réserve, et ne faisait point l'Office des présanctifiés. On ne peut donc alléguer ici l'autorité de l'Eglise romaine ni du Pape.

Et après tout, il faudrait encore distinguer, dans ce livre de l'Ordre romain, ce qui est de fait d'avec ce qui est de dogme. Quand un auteur, qui compose un cérémonial, me rapporte un fait, je le crois dans une chose d'usage dont il a ses yeux pour témoins, et pour garant la foi publique. Ainsi, sur la parole de celui qui a écrit les rubriques de l'Ordre romain, je ne nie point du tout qu'on ait mêlé le pain sacré dans du vin qui ne l'était pas. Mais si le rubricaire sortait de ses bornes, et que, devenant docteur, il décidât de son autorité que la parfaite consécration se peut faire par le mélange, comme si l'on ne pouvait pas prendre le vin par forme d'ablution; il n'aurait plus la même autorité, et je voudrais qu'on me montrât la tradition par d'autres preuves.

Respectons néanmoins ce rubricaire quel qu'il soit, à cause de l'autorité des auteurs qui l'ont rapporté au VIII<sup></sup>e ou IX<sup></sup>e siècle. J'ai démontré clairement, par ces auteurs, que la sanctification du vin, dont il parle, ne peut pas être la consécration de l'Eucharistie, puisqu'ici constamment on n'en dit mot, et que la consécration, selon ces auteurs, ne se peut faire que par la parole. Et quand je n'aurais pas ces auteurs, j'aurais pour moi l'office même dont on excluait la consécration, et par conséquent celle du sang aussi bien que celle du corps : et quand je n'aurais pas toutes ces raisons, le mot de *sanctifier*, qui est équivoque, devrait être déterminé par toute la tradition précédente : et jamais on ne prouvera par aucun passage que le vin soit changé au sang par le mélange, ou enfin qu'un sacrement soit fait sans parole.

L'anonyme s'élève ici contre nous (1140), en disant qu'autrefois, par le commun sentiment des Grecs et des Latins, « la consécration ne se faisait pas par la prononciation des paroles de Jésus-Christ, mais par la prière; et, poursuit-il, M. Aubertin et M. Daillé l'ont prouvé si clairement et si fortement, que je m'étonne qu'on veuille encore chicaner sur un sujet si éclairci. » Je le veux : j'ai lu M. Aubertin et M. Daillé, et j'y ai vu mille beaux passages (car ces messieurs prouvent admirablement ce que personne ne leur conteste) pour prouver que les sacrements, et entre autres l'Eucharistie, et le sang aussi bien que le corps, se consacrent par la prière; ce qui aussi est indubitable en un certain sens, comme nous le verrons. M. de la Roque parle de même dans son *Histoire eucharistique* (1141) ; M. le Sueur en dit autant dans son *Histoire de l'Eglise* (1142), comme nous l'avons déjà vu. Tous en un mot prouvent très-bien que l'on consacre par une *prière mystique*, qui sans doute ne se fait pas sans parler. Mais que l'on consacrât par le mélange et sans dire mot, ce qui est pourtant ici notre question, ni Aubertin n'a entrepris de le prouver, ni Daillé n'y a songé, ni M. le Sueur ne l'a dit, ni même M. de la Roque ne l'a établi dans son *Histoire eucharistique*; et c'est la nécessité de se sauver de la communion, trop certaine sans cela, sous une espèce, qui l'a jeté dans ce sentiment, sur de trop faibles témoignages.

## CHAPITRE XLI.

*Suite des réponses aux preuves des ministres : premier concile d'Orange.*

Il est vrai qu'il a d'abord ébloui le monde par le nom du premier concile d'Orange, tenu en 441, sous le pontificat de saint Léon (1143). Comme durant neuf cents ans il n'a que ce témoignage, il tâche de le faire valoir de toute sa force, et le fait passer par trois fois devant nos yeux (1144); comme ces rusés capitaines, qui, pour effrayer l'ennemi par l'idée d'une nombreuse armée, font faire de grands mouvements au peu de troupes qu'ils ont, et les montrent coup sur coup en plusieurs endroits. Mais par malheur, de son aveu propre, ce canon, qu'il a tant vanté, ne fait rien à la question. Le voici, comme le traduit M. de la Roque peu exactement, comme on verra : *Qu'on doit offrir le calice, afin qu'il soit consacré par le mélange de l'Eucharistie.* Cette version peut donner l'idée qu'il n'est point parlé dans ce canon de l'oblation du pain sacré, mais de la seule oblation du calice; et encore la version fait-elle paraître que le calice n'est offert que pour être consacré par le mélange. Mais, sans m'arrêter à toutes ces petites finesses, que ce ministre peut avoir entendues dans sa version imparfaite, voici comment il faut traduire de mot à mot : *Avec le vase*, ou la boîte, ou enfin le réceptacle tel qu'il soit, CUM CAPSA, *il faut aussi offrir le calice, afin qu'il soit consacré par le mélange de l'Eucharistie* : CUM CAPSA ET CALIX OFFERENDUS EST, ET ADMIXTIONE EUCHARISTIÆ CONSECRANDUS. Le mot *capsa* vient de

(1140) Anon., p. 252.
(1141) LA ROQ., *Hist. de l'Euchar.*, part. I, c. 7.
(1142) LE SUEUR, t. IV, p. 170; tom. VI, p. 119, 449, 601.

(1143) *Conc. Araus.*, I, can. 17; *Conc. Gal.*, t. I; Labb., t. III, col. 1450.
(1144) Pag. 108, 185, 214

contenir et de recevoir, *a capiendo* : et c'est, dans Odilon, abbé de Cluny (1145), et dans un très-ancien exemplaire de l'Ordre romain, le vaisseau ou le réceptacle tel qu'il soit, où l'on mettait l'Eucharistie. On peut bien s'être servi d'un vaisseau semblable pour présenter au pontife l'hostie qu'il devait consacrer. Voilà donc la *capse* bien entendue, pour ce qui contient le pain qu'on devait offrir : et le dessein du canon d'Orange est très-clair, en ce qu'il ordonne qu'on offre d'abord le pain et le vin ensemble, chacun dans son vaisseau propre comme on fait encore aujourd'hui ; et qu'ensuite on les mêle ensemble, comme on a fait de tout temps dans la liturgie latine, un peu devant la communion, en disant ces mots : *Ce mélange et cette consécration du corps et du sang de Notre-Seigneur nous donne en le prenant la vie éternelle :* où il est clair que le mot de *consécration* ne signifie pas la *consécration* à faire, puisqu'on la suppose déjà faite, et le corps déjà corps comme le sang déjà sang, ainsi que les paroles le démontrent. Il n'est donc pas ici parlé de la consécration proprement dite, où le pain est changé au corps, et le vin au sang ; mais de la consécration dans une signification plus étendue, qui comprend avec le canon toutes les prières mystiques.

La chose est trop assurée pour pouvoir être révoquée en doute par d'habiles gens. Mais M. de la Roque a bien vu qu'il avait affaire à des lecteurs peu versés pour la plupart en ces matières, et qu'il pouvait leur dire tout ce qu'il voudrait. Dans le désir qui me presse de leur rendre la vérité aisée à connaître, et tout ensemble de leur faire sentir les artifices dont on se sert pour les amuser, je n'ai qu'à leur produire l'*Histoire de l'Eucharistie* de ce même M. de la Roque, qui les a voulu tromper dans sa réponse.

Donc dans l'*Histoire de l'Eucharistie*, à l'endroit où il est traité de la consécration et de l'oblation, ce ministre fait deux choses, qui toutes deux convainquent de faux le sens qu'il donne au canon d'Orange.

La première, c'est qu'en expliquant la consécration, il raconte (1146) qu'elle se fait, en l'Eglise grecque, lorsqu'après avoir récité les paroles de l'institution : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, etc., on dit ces mots : « O Seigneur ! envoyez votre Saint-Esprit, afin qu'il fasse ce pain le sacré corps et ce vin le sacré sang de Jésus-Christ. » Il ne se contente pas de nous montrer cette prière dans les *Constitutions apostoliques ;* il en trouve de toutes semblables dans la liturgie de saint Jacques et de saint Marc : « et ainsi, » poursuit-il, « en celles de saint Basile, de saint Chrysostome, et généralement en toutes, à la réserve de la liturgie latine : je dis en celle d'aujourd'hui, car je ne saurais dissimuler qu'il n'en était pas ainsi anciennement, et que selon toutes les apparences on a retranché de cette liturgie, je veux dire du canon de la Messe, les prières qui suivaient, comme dans les autres, les paroles de l'institution, et par lesquelles prières LES CHRÉTIENS FAISAIENT LA CONSÉCRATION PENDANT L'ESPACE DE MILLE ANS. » Ils ne la faisaient donc pas par le mélange, sans paroles : ils la faisaient par des prières, et celle du sang comme celle du corps ; car il s'agit ici de l'une comme de l'autre, et l'on ne dit pas moins à Dieu : *Faites de ce vin le sang du Sauveur*, qu'on lui dit : *Faites de ce pain son corps.*

Il dira qu'il a décrit en ce lieu la consécration accoutumée, de la manière qu'elle se fait dans toutes les Messes de l'année avec *ses cérémonies ordinaires* (1147). Car c'est ce qu'il insinue dans la Réponse qu'il a faite contre moi ; mais c'est par où je le prends. Car, dans le canon d'Orange, ce n'est pas d'une Messe du vendredi saint, d'une Messe des présanctifiés, ou d'une Messe imparfaite, qu'il s'agit : c'est de la Messe à l'ordinaire, où l'on offre *le calice avec le pain*, ce qui ne se faisait pas le vendredi saint, ni dans la Messe des présanctifiés. Donc à la Messe dont il est parlé dans ce canon, la consécration, même du calice, se faisait à l'ordinaire *par la prière*, et non sans paroles par le mélange ; et en ce lieu le mot *consécration*, nécessairement veut dire autre chose que la consécration proprement dite, où le vin est changé au sang ; donc M. de la Roque abuse le monde.

N'importe qu'il favorise les Grecs d'aujourd'hui, et qu'en avouant qu'on trouve dans toutes les liturgies avec les paroles de l'institution : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, les prières pour changer les dons ; il aime mieux attribuer un si merveilleux effet à la prière des hommes, qu'à la parole de Jésus-Christ : n'importe qu'il accuse à faux l'Eglise romaine d'aujourd'hui d'omettre la prière, où l'on demande que *le pain soit fait le corps, et le vin le sang ;* puisque nous la faisons encore aussi bien que les Grecs, et que la seule différence qu'il y ait entre eux et nous, c'est que nous la faisons devant, et eux après les paroles de l'institution : n'importe qu'envenimé contre l'Eglise romaine, il l'accuse sans fondement d'avoir tronqué son ancienne liturgie, au préjudice de la pratique qu'elle avait suivie durant mille ans. Tout cela est vain, tout cela est faux ; la liturgie de l'Eglise romaine se trouve de mot à mot comme on la dit aujourd'hui, dans des volumes et dans des auteurs qui ont neuf cents ans et mille ans d'antiquité, qui devaient donc, selon lui, avoir précédé ce retranchement qu'il prétend avoir été fait. Mais enfin quand tout cela serait aussi vrai qu'il est visiblement faux, ceci nous demeurera toujours que, *dans l'Occident* comme dans l'Orient, durant mille ans, on a fait la consécration, du moins ordinaire, tant celle du sang que celle du

(1145) *Patrol.*, t. CXLII, col. 851, edit. Migne.
(1146) *Hist. de l'Euchar.*, part. I, ch. 7, p. 75.

(1147) LA ROQ., p. 215.

corps, par des paroles : donc les Pères d'Orange, qui vivaient en 441, la faisaient ainsi, et ne la faisaient pas par conséquent par le mélange : donc la consécration dont ils parlent n'est pas celle dont il s'agit, où le vin est changé au sang : donc, encore une fois, M. de la Roque abuse de la foi publique.

La seconde chose par où il s'est lui-même convaincu de faux, c'est ce qu'il dit de l'oblation. Car voici comment il raconte l'ordre de la Messe, et les oblations qui se font dans les anciennes liturgies (1148). La première est celle du peuple, qui présente ses dons à l'autel ; c'est-à-dire, son pain et son vin : la seconde, selon lui, est l'oblation *qu'on faisait à Dieu de ces mêmes dons, dans le propre moment qu'on les consacrait ;* et ici il rapporte encore une fois les paroles consécratoires. Continuant à nous raconter la suite de la liturgie (1149), il dit qu'après cette oblation où la consécration se faisait, on venait à la fraction, qui par ce moyen supposait la consécration déjà faite. Or le mélange dont il est parlé dans le concile d'Orange suit la fraction ; puisque sans doute on ne mettait pas un pain entier dans le calice, mais la parcelle d'un pain rompu. Ce mélange donc, qui supposait la fraction, supposait à plus forte raison la consécration au sens dont il s'agit en ce lieu. Et voilà, pour la troisième fois, M. de la Roque qui abuse des mots contre sa propre science et contre ce qu'il a lui-même enseigné, quand il a écrit la chose à fond. Il ne fait donc qu'éblouir les simples et les ignorants, et il attire sur lui la malédiction de celui qui dit : *Maudit l'homme qui fait errer l'aveugle dans son chemin, et qui lui met un empêchement devant ses pieds pour le faire trébucher.* (*Deut.* XXVII, 18; *Levit.* XIX, 14.)

Qu'est-ce donc que cette consécration dont parle le canon d'Orange, et que M. de la Roque fait tant valoir ? D'un côté, je ne suis pas obligé de m'en mettre en peine ; puisque déjà, de l'aveu de M. de la Roque, ce n'est pas ce que M. de la Roque prétend; mais d'un autre côté, la chose est si aisée et si triviale, que j'aurais tort de la taire à nos frères. Personne n'ignore les divers sens que les anciens interprètes de la liturgie donnent au mot *consécration*. Il se prend ordinairement et dans sa propre signification pour l'endroit précis où les dons sont changés au corps et au sang : il se prend aussi quelquefois pour ce qu'on fait dans la liturgie envers le corps et le sang, pour honorer les mystères de Jésus-Christ et signifier la sanctification de son corps mystique. Le corps et le sang mêlés ensemble dans l'Eucharistie, comme nous l'avons déjà dit, représentent, dans leur union, celle qui fut faite à la résurrection de Notre-Seigneur : le sang est uni au corps, comme à la source d'où il est sorti pour notre salut, et découvre au peuple fidèle un nouveau principe de grâce dans la résurrection de Notre-Seigneur. Voilà le sacré mystère et la consécration que ce mélange contient. Que les ministres disent ce qu'il leur plaira de ce langage mystique : il est certain qu'il est ecclésiastique et bien connu des anciens ; et s'ils veulent quelque chose de plus simple, Alcuin leur dira que ce mélange du corps et du sang s'appelle *consécration* par cette raison particulière, *à cause que par ce moyen le calice de Notre-Seigneur contient toute la plénitude de son sacrement* (1150). Mais, quoi qu'il en soit, toujours demeurera-t-il pour constant qu'en ce lieu le mot *consécration* ne peut signifier ce que M. de la Roque a prétendu. Tout ministre de bonne foi, interrogé par un protestant, l'avouera sans peine. Ainsi, après nous avoir vanté les anciens Grecs et les anciens Latins, M. de la Roque, destitué du canon d'Orange, où il avait mis sa principale confiance et la seule *preuve authentique* qu'il ait rapportée, n'aura pour tout ancien parmi les Grecs que Michel Cérularius, qui commença le schisme en 1050, et n'aura parmi les Latins qu'une parole équivoque de l'Ordre romain, neuf cents ans après les apôtres.

## CHAPITRE XLII.

### *Ce que signifie le mot « sanctifié » dans l'Ordre romain.*

Mais M. de la Roque prétend qu'il n'y a point d'équivoque dans l'Ordre romain, et il tâche de le prouver par le texte même, qu'il rapporte ainsi (1151) : « Le vin non consacré est sanctifié par le pain consacré, et tous communient avec silence ; c'est-à-dire, poursuit le ministre, comme chacun voit, sous les deux espèces. » Cette glose pourrait passer, si l'on avait oublié ce qui précède immédiatement, qui est, comme nous l'avons déjà rapporté, que c'est *le corps* qu'on a réservé, et que c'est *le corps* qu'on pose sur l'autel ; de sorte qu'il faut entendre que c'est avec le corps que l'on communie. Et ce qui est dit entre deux, de la sanctification du vin par le corps, n'est pas pour dire que le vin soit changé au sang, ce qui ne s'est jamais fait que par la parole ; mais pour avertir l'officiant, que cette ablution n'est pas commune à l'ordinaire ; puisqu'on y a mis le corps de Notre-Seigneur, si essentiellement saint et sacré, que non-seulement tout ce qui le touche, mais encore tout ce qui sert à son ministère, ne peut plus être profane.

Mais je veux que ce terme de *sanctifier* soit équivoque et puisse recevoir un double sens. Par où faut-il déterminer un terme ambigu, si ce n'est, comme nous faisons, par toute la tradition ? Il est question de savoir si ç'a jamais été l'esprit de l'Église

(1148) *Hist. de l'Euchar.*, part. I, chap. 8, pag. 88, 89.
(1149) *Ibid.*, ch. 9, p. 109.

(1150) *Patrol.*, t. C, col. 101, edit. Migne.
(1151) LA ROQ., p. 215.

de consacrer par le seul mélange et sans paroles. C'est de quoi on ne trouve rien neuf cents ans durant, et le ministre en convient; si ce n'est qu'on veuille compter pour quelque chose le canon d'Orange, qui, selon le ministre même, dans son *Histoire de l'Eucharistie*, ne regarde pas cette question. Au contraire, on trouve toujours la consécration par la parole. Aubertin, Daillé, le Sueur, en un mot tous les ministres en conviennent, et M. de la Roque même avec eux tous. Mais peut-être qu'au IXe siècle on aura changé cette doctrine. Non : Alcuin y persiste, comme on vient de voir : elle est dans Amalarius ; on l'a vu aussi, Isaac de Langres, leur contemporain, l'a enseignée, et il attribue la consécration aux paroles de Jésus-Christ répétées dans le canon : « Paroles, » dit ce grand évêque (1152), « qui ont toujours leur effet, parce que le Verbe, qui est la vertu, dit et fait tout à la fois ; de sorte qu'il se fait ici à ses paroles, contre toute raison humaine, une nouvelle nourriture pour l'homme nouveau, un nouveau Jésus né de l'Esprit, une hostie venue du ciel. » On a vu le sentiment de Remy d'Auxerre ; on a vu celui de Florus, tous auteurs du temps : et afin qu'on n'ignorât pas celui des siècles suivants, j'ai produit Hildebert du Mans (1153), depuis transféré à Tours, qui explique formellement, « que, par les paroles de Jésus-Christ répétées, le pain et le vin acquièrent de nouvelles forces : que la nature est changée sous le signe de la croix et sous la parole : que le pain honore l'autel en devenant corps, et le vin en devenant sang (1154). » Tout ceci a été produit dans le *Traité de la communion*, et a passé sans contredit. Mais, dit M. de la Roque, tous ces Pères parlaient de la consécration à l'ordinaire. Mais cette consécration extraordinaire, où paraît-elle ? Est-ce dans l'Ecriture sainte ? M. de la Roque ne songe pas seulement à l'y trouver. L'Ecriture ne nous marque pas une autre manière de consacrer le baptême que par les paroles évangéliques. Elle nous apprend de même qu'il faut bénir l'Eucharistie, et non-seulement le pain, mais encore le calice; puisque même c'est du calice que saint Paul a dit spécialement : *Le calice de bénédiction que nous bénissons*. Il faut donc ici des paroles, quelles qu'elles soient; car ce n'est pas de quoi nous avons ici à disputer. L'Eglise n'en a jamais douté, et je n'ai pas besoin de le prouver à M. de la Roque, puisqu'il en convient. Pourquoi donc inventer ici une manière de consacrer extraordinaire, et d'où vient que cette nouvelle consécration ne se trouve que le vendredi saint? Que dirait-on de celui qui s'irait imaginer qu'il y aurait quelque jour de l'année où l'on pourrait baptiser sans les paroles solennelles? Une telle absurdité est-elle jamais entrée dans l'esprit ? Cette vertu de changer le vin en sang par son attouchement, ne se trouve-t-elle qu'un seul jour dans le corps de Jésus-Christ? Et d'où vient que dans tout le cours de l'année on ne se sert jamais de cette formule muette? Si c'est à cause que ce sacrement ne se doit régulièrement consacrer que par la parole, où a-t-on vu que l'office du vendredi saint ait été dispensé de cette règle? Qui empêchait de réserver le vin consacré, comme on réservait le pain du jour précédent, puisqu'aussi bien il ne s'agissait de le réserver qu'un seul jour ? S'il est vrai, comme le prétendent nos adversaires, que la réserve du sang fût dans l'Eglise aussi ordinaire que celle du corps ; d'où vient qu'on n'aimait pas mieux s'en servir dans l'office du vendredi saint, que d'y introduire une manière de consacrer, dont jusqu'alors on n'avait point trouvé d'exemple?

Mais enfin, dit le ministre, c'est un fait. C'est un fait, qu'il se trouve dans l'Ordre romain que *le pain sanctifié sanctifie le vin* (1155) : mais, que cette sanctification signifie ce qu'on lui veut faire dire, ou qu'elle doive être prise dans un autre sens, ce n'est plus un fait constant; c'est une question à décider. Mais par où expliquera-t-on une expression ambiguë, si ce n'est par ce qui a toujours passé pour constant? Il y a des singularités si absurdes et des choses si inouïes, qu'on ne doit pas présumer qu'elles tombent dans la pensée de l'Eglise. Mais pénétrons ce que veut dire M. de la Roque, lorsqu'il prétend ici nous réduire au fait : « Il ne s'agit pas ici, » dit-il (1156), « du droit, mais du fait; il ne s'agit pas ici de la consécration en elle-même, il s'agit de la croyance et de la pratique des anciens. » Je l'entends : il ne veut pas garantir *cette croyance et cette pratique*, qu'il attribue aux anciens ; puisqu'en effet il n'en peut trouver aucun fondement dans l'Ecriture. Suivons-le dans son raisonnement. C'est un fait, dites-vous, que « les anciens ont cru que cette consécration, sans parole et par le mélange, a la même vertu que celle qui se faisait avec toutes les cérémonies accoutumées. » Nommez-nous donc ces anciens. L'Ordre romain au IXe siècle? Est-ce là tout ce qu'on appelle les anciens? Mais c'est de cet Ordre romain que nous disputons ; et c'est de cet Ordre romain dont il faut déterminer le sens ambigu par la tradition constante. Car enfin, quel que soit celui qui a composé l'Ordre romain, il n'a pas prétendu être novateur : ce n'est pas le dessein de ceux qui travaillent à de tels ouvrages. Et puisqu'on nous parle ici du fait, c'en est un qu'on ne peut nier, que le mot de *sanctifier* et celui de *consacrer*, se peuvent prendre en divers sens. Nous venons de voir un de ces sens dans le concile d'Orange, qui n'est pas celui dont nous parlons ici. Sans sortir de la matière de l'Eucharistie, nous trou-

(1152) *Patrol.*, tom CXXIV, col. 1071, edit. Migne.
(1153) *Traité de la comm.*, p. 249.
(1154) *Patrol.* t. CLXXI, col. 9, edit. Migne.
(1155) La Roq., p. 115.
(1156) *Ibid.*, p. 215.

verons le terme de *sanctifier* cent fois employé pour les linges, pour les vaisseaux et pour tous les autres ministères, sans que par là on veuille dire *faire un sacrement*. Ce fait est indubitable. Que la sanctification, qui fait du pain et du vin le corps et le sang de Notre-Seigneur, se fasse par la parole seule ; c'est un autre fait si constant, que, neuf cents ans durant, on n'apporte pas seulement une conjecture pour prouver le contraire. Maintenant, qu'au IXe siècle on s'avise tout d'un coup de croire autrement, il n'y a ni vérité ni vraisemblance ; d'autant plus que dans ce temps même, et dans tous les âges suivants, on convient qu'on trouve toujours la même doctrine de la consécration par la parole. Il n'y a donc rien de plus raisonnable que d'interpréter avec nous cet endroit douteux du IXe siècle, d'une manière conforme à la doctrine de tous les temps et de tous les âges.

## CHAPITRE XLIII.

*La nouvelle manière de consacrer, imaginée par les ministres, est sans fondement, et ils n'en peuvent tirer aucun avantage.*

Les ministres croient aisément que l'Église peut varier dans sa doctrine, et il ne leur faut pas donner pour principe qu'elle n'a pu en changer au IXe siècle sur la manière de consacrer l'Eucharistie. Ainsi, pour ne refuser aucune sorte d'éclaircissement à nos frères, et pour tourner de toutes les sortes une prétention où ils mettent le dénoûment de toute la question des deux espèces, examinons avec eux, s'il est vrai qu'au IXe siècle on trouve une manière nouvelle de consacrer l'Eucharistie, dont on n'ait jamais entendu parler dans les siècles précédents. Je dis qu'elle ne s'y trouve pas : je dis que, quand même on l'y trouverait, elle ne serait d'aucun secours à nos adversaires.

Le dernier est indubitable. Car il s'agit non-seulement d'expliquer l'Office du vendredi saint, ce qui est la moindre partie de nos disputes ; mais, ce qui est bien plus important, la communion domestique, et ce qui en est une suite, celle des malades : choses que l'on voit paraître universellement dès les premiers siècles. Quand donc on supposerait que la manière de consacrer aurait varié au IXe siècle, ce changement arrivé si tard ne pourrait pas servir aux temps précédents, ni avoir, pour ainsi parler, un effet rétroactif jusqu'à l'origine du christianisme. C'est donc se débattre en vain, et vouloir amuser le monde, que de se tant travailler pour établir qu'un tel changement s'est fait au IXe siècle.

Que si l'on prétend sauver par ce moyen du moins l'Office du vendredi saint, on se trompe encore ; car il faudrait pour cela qu'on pût faire voir cette manière de consacrer par le mélange, comme reçue et établie dans toute l'Église, du moins dès le temps dont nous parlons. Or, démonstrativement cela n'est pas. Premièrement, parce que nous avons ouï Alcuin, Remy d'Auxerre, Florus non-seulement persister à reconnaître la consécration par les paroles répétées de Notre-Seigneur, mais encore nier constamment qu'on pût consacrer d'une autre sorte, et nous dire, d'un commun accord, *que nulle ville, nulle langue, nulle partie de l'Église* n'a jamais ni consacré ni pu consacrer sans ces puissantes paroles. Secondement, nous avons vu qu'il s'ensuit de là que ces auteurs entendaient l'Ordre romain comme nous, et qu'Alcuin, qui est le premier où nous le trouvons rapporté, rejette le sens que les ministres lui donnent. Troisièmement, nous avons vu que Raban, le plus savant homme de ce temps, a dit positivement que la consécration ne se faisait en aucune sorte le vendredi saint ; d'où il s'ensuit qu'il était donc bien éloigné d'y reconnaître la consécration par le mélange. Quatrièmement, Amalarius dit la même chose ; et non content d'avoir mis, avec tous les autres, la consécration par la parole, comme nous l'avons démontré par un texte exprès, nous avons encore fait voir qu'il a nié que l'on consacrât le vendredi saint (1157). En effet, nous avons vu en cinquième lieu, que le même Amalarius met entre les marques de deuil que l'Église fait paraître au jour de la Passion, *qu'elle réserve du jeudi saint le pain céleste, c'est-à dire le corps du Seigneur, et qu'elle ne le fait pas le vendredi saint* (1158). Or est-il que, par la même raison, elle ne devait pas non plus faire le sang, dont la consécration n'est pas moins célèbre que celle du corps. J'ajoute que, pour confirmer cette pensée, le même auteur, expliquant comment on prend, le vendredi saint, la nourriture céleste, dit qu'à ce jour solennel, le *peuple qu'on y doit nourrir a pour son soutien le corps du Seigneur* (1159), sans parler du sang : ce que cet auteur pousse si loin, qu'il raconte même parmi les tristesses, si l'on peut parler de la sorte, du jour de la Passion, qu'on s'y abstient de la communion du sacré calice, en mémoire de ces paroles de Notre-Seigneur (*Marc.* XIV, 26) : *Je ne boirai plus de ce fruit de la vigne* (1160). Tant s'en faut donc qu'il ait cru qu'on le consacrât en ce jour, pour le donner au peuple fidèle, qu'au contraire il a enseigné qu'il s'en fallait abstenir par une raison spéciale. J'ajoute le témoignage de l'ancien Sacramentaire de Corbie, qui a plus de huit cents ans, lequel, dans l'Office du vendredi saint, ne parle que du corps, et où il est expressément porté qu'après la communion *on ne doit faire dans l'action de grâces aucune mention du sang*. J'ajoute enfin qu'il est si certain que l'Église n'a pas varié au IXe siècle dans la manière de consacrer, que dans les siècles suivants on n'en a point reconnu d'autre : témoin Hildebert, que j'ai

(1157) AMAL., lib. I, c. 15.
(1158) Lib. I, c. 12, col. 550.

(1159) Lib. IV, c. 20.
(1160) Lib. I, c. 15.

cité ; témoin Hugues de Saint-Victor et saint Bernard, que nos adversaires nous abandonnent : témoin tous les scolastiques, parmi lesquels on n'en trouvera pas un seul qui ait mis la consécration en autre chose que dans la parole. C'est pourquoi on a toujours conservé dans les Eglises le Sacramentaire de saint Grégoire, où il n'est parlé que du corps, au vendredi saint, sans y faire nulle mention de cette sanctification par le mélange, dont on abuse. Elle ne se trouve pas non plus dans l'Office du vendredi saint, comme il est rapporté par l'ancien Coutumier de Cluny (1161), qui a plus de six cents ans d'antiquité; ni par celui des Chartreux, qui n'est guère moins ancien ; ni par celui de Cîteaux ou de saint Bernard ; ni enfin par Jean II, archevêque de Rouen, communément nommé Jean d'Avranches (1162), à cause qu'étant évêque de cette ville, il dédia son livre des *Offices ecclésiastiques* à Maurille, son archevêque, dont il fut le successeur. Il florissait dans le XI<sup></sup>e siècle. Enfin tous les auteurs ecclésiastiques dont nous avons les ouvrages, à la réserve du seul Micrologue, auteur de ce même XI<sup></sup>e siècle, que j'abandonne à mon tour à nos adversaires, persistent unanimement à établir la consécration dans la seule prononciation des paroles mystiques ; et le Micrologue lui même, qui, déçu par l'équivoque de l'Ordre romain, a mis la consécration en partie dans le mélange, n'a osé s'en tenir à cette formule muette; mais y voulant joindre quelque parole, il a dit que *l'Ordre romain ordonnait de consacrer le vendredi saint, avec l'Oraison dominicale et le mélange du corps du Seigneur* (1163) : où il impose manifestement à l'Ordre romain, qui ne parle en aucune sorte de l'Oraison dominicale, comme servant à la sanctification du vin. Et nous verrons qu'en mettant la consécration dans l'Oraison dominicale, il montre une parfaite ignorance de la tradition. Maintenant je laisse à penser à nos adversaires si un auteur de cette qualité suffit seul pour rompre la chaîne d'une tradition qui, commencée avec l'Eglise, et continuée, de leur aveu, neuf cents ans durant, sans qu'on puisse pendant tant de siècles alléguer un seul témoignage au contraire, est enfin venue jusqu'à nous et y subsiste encore dans toute sa force.

## CHAPITRE XLIV.

*Amalarius et l'abbé Rupert n'autorisent pas la consécration par le mélange.*

Mais enfin, dira-t-on, M. de la Roque prétend avoir pour lui Amalarius au IX<sup></sup>e siècle, et l'abbé Rupert au XII<sup></sup>e. Quand cela serait, deux auteurs d'un si bas âge, qui n'auraient pour eux que le Micrologue, que peuvent-ils dans l'Église, contre tous les autres? Mais encore M. de la Roque se flatte en vain de leur témoignage.

Pour ce qui est d'Amalarius, voici les paroles que produit M. de la Roque (1164) : « J'ai trouvé écrit dans ce livre (c'est le livre de l'Ordre romain dont il parle), que deux prêtres, après la salutation de la croix, doivent aller chercher le corps de Notre-Seigneur qu'on avait réservé du jour précédent, et le calice avec du vin non consacré, afin qu'on le consacre et qu'on en communie le peuple. » Il faut avouer de bonne foi qu'Amalarius, comme quelques autres, déçu par le terme ambigu de *sanctifier*, ne l'a pas entendu comme Alcuin et les autres savants auteurs du temps, et qu'il a cru que l'intention de ce livre était que l'on consacrât par le mélange. Mais la question serait de savoir si, en effet, il a cru cette autorité décisive. Or, manifestement cela n'est pas, puisqu'il dit dans ce même lieu, comme nous l'avons déjà vu, que ceux qui suivent ce livre *n'observent pas la tradition de l'Eglise*, ni la pratique du Pape même ; puisqu'il a marqué, dans ce même lieu, qu'il y a une raison spéciale de ne pas recevoir le sang ; puisque, suivant la même règle, il ne donne que le corps seul pour toute nourriture aux fidèles qui jeûnent le vendredi saint ; et qu'enfin, en expliquant son sentiment propre sur la consécration, il l'a établie, comme les autres, dans la prononciation des paroles sacramentales.

La doctrine de l'abbé Rupert n'est pas moins claire dans le second livre de l'Office divin. Là, en expliquant le canon, quand il en vient à l'endroit où l'on récite l'institution de l'Eucharistie et les paroles de Notre-Seigneur, il remarque qu'on vient alors *au sommet du souverain sacrement et au véritable esprit du saint sacrifice* ; de sorte que *la langue devient inutile, et qu'on ne trouve plus de paroles pour s'expliquer* (1165) : nous montrant que c'est alors que se fait cette opération ineffable, par laquelle l'Eucharistie est consacrée. Ce qu'il confirme en disant *que Jésus-Christ, le souverain pontife, prêt à retourner au ciel, sacrifie d'une manière admirable selon son ordre*, selon l'ordre de Melchisédech, et *selon le rit du sacrifice céleste*. Là, pour montrer comment se fait la consécration, il rapporte les paroles de notre canon, et nous montre que Jésus-Christ sacrifie, *en prenant du pain*, poursuit-il, *en ses saintes et vénérables mains* ; IN SANCTAS ET VENERABILES MANUS SUAS, comme porte notre canon ; *et disant : Ceci est mon corps : et prenant ce glorieux calice de vin* ; HUNC PRÆCLARUM CALICEM, comme porte le même canon ; *et disant : Ceci est mon sang*. C'est donc en cela qu'il met le sacrifice de Jésus-Christ et le nôtre, sa consécration et la nôtre, et la consommation du saint mystère.

Mais voyons s'il prendra un autre principe, quand il s'agira d'expliquer l'Office du vendredi saint. Il dit qu'à ce jour la joie

(1161) *Consuet. Clun.*, l. I, c. 13 ; *De parasc.*, t. IV *Spic.*, p. 58.
(1162) Joan. Abrinc., Rothom. arc., p. 13, 17.
(1163) Microl., *De Eccles. observ.*, c. 19.
(1164) La Roq., p. 213 ; Amal., l. III, c. 15.
(1165) Amal., l. II *De div. offic.*

nous est ôtée ; parce « qu'encore que nous devions nous réjouir de la bonté de Dieu qui livre son Fils, et de la charité du Fils, qui se livre lui-même, nous devons aussi nous affliger de ce que nous avons causé tant de tourments et la mort à un maître si grand et si bon (1166). » C'est pour cela qu'il dit qu'on nous a ôté la joyeuse célébrité de la Messe, et qu'on ne nous permet pas de nous réjouir, pendant que les Juifs seuls étaient en joie. En poursuivant, il enseigne *que nous devons différer nos joies jusqu'au troisième jour où Jésus-Christ ressuscita* (1167). « Mais, » continue-t-il, « en ce jour de la passion de Notre-Seigneur, prenons part à ses souffrances, afin d'avoir part à sa gloire : ne sacrifions point, parce qu'on nous arrache celui qui est notre victime : que ses amis ne le sacrifient pas, pendant que ses ennemis le tuent. » On ne sacrifie donc pas, c'est-à-dire, comme il l'a lui-même expliqué, on ne consacre point en ce jour. Car que ce soit la seule consécration, et non pas la communion, dont nous devions être privés en ce saint jour, il le déclare dans la suite par ces paroles (1168) : « Aujourd'hui, au vendredi saint, à ce sixième jour de la semaine, on ne fait point le corps de Notre-Seigneur, mais on réserve de la veille ce que nous devons prendre le lendemain ; » et encore : « Aujourd'hui donc que Jésus-Christ, notre hostie salutaire, est tué par ses ennemis, c'est avec beaucoup de raison qu'on ensevelit en quelque manière parmi nous l'honneur du sacrifice ; » c'est-à-dire comme on a vu, qu'on n'y fait point de consécration ; et « parce qu'on ne trouve plus parmi nous la manne céleste, on réserve du jeudi ce que nous devons prendre en ce jour. » D'où il s'ensuit, pour deux raisons, qu'on n'y prend pas le sang de Notre-Seigneur : la première, parce qu'on ne le réserve pas, et qu'on ne prend, comme on voit, que ce qu'on réserve : la seconde, parce qu'on ne le consacre pas de nouveau, puisqu'à ce jour, comme il vient de le dire, la consécration est interdite.

C'est pourquoi, en continuant l'explication de l'Office, il fait mention des deux prêtres, « qui apportent à l'autel le corps du Seigneur qu'on avait réservé de la veille (1169). Après, » poursuit-il, « on couvre le calice où est le corps, pour montrer qu'il a été enseveli : les deux prêtres qui portent le corps à l'autel représentent le juste Joseph d'Arimathie et Nicodème, qui demandèrent le corps de Jésus pour l'ensevelir. » Et après avoir tant parlé du corps, il ajoute incontinent après, et sans dire rien davantage : *Nous communions en silence* : nous montrant que la communion se faisait avec le corps seul, lequel aussi on a consacré et réservé seul de la veille.

Quand donc aussitôt après tout ce discours qu'il fait du corps, et sans rien mettre entre deux, il ajoute ce que nous objecte M. de la Roque (1170) : « Ce sang que nous prenons crie à Dieu de notre bouche comme il est écrit : LE SANG DE TON FRÈRE ABEL CRIE A MOI DE LA TERRE : car nous, c'est-à-dire l'Église, nous sommes cette terre qui ouvre la bouche et qui boit fidèlement le sang d'Abel, c'est-à-dire le sang de Jésus-Christ, que Caïn, c'est-à-dire le peuple juif, a cruellement répandu : » c'est encore ici visiblement un de ces exemples dont nous avons déjà vu un si grand nombre, où l'on dit qu'on reçoit le sang, encore qu'on ne reçoive le sacrement que sous l'espèce du corps, à cause que leur substance, comme leur grâce et leur vertu, sont inséparables.

Et visiblement il n'est pas possible de l'entendre d'une autre sorte, puisqu'il est certain par toute la suite qu'on ne réservait pas le sang de la veille, et qu'on ne le consacrait pas le jour où le sacrifice et la consécration ne se faisaient pas. De dire qu'il veuille parler de la consécration solennelle, comme s'il y en avait de deux sortes, c'est se moquer, et lui faire dire ce qu'il ne dit pas, ni en ce lieu, ni en aucun autre : et au contraire tournant tout d'un coup au sang, après avoir durant deux chapitres et dans toute la suite du discours parlé du corps seul, c'est une preuve certaine que ce n'est aussi que dans le corps qu'il a trouvé ce sang, *qui crie de nos bouches*.

## CHAPITRE XLV.

*La coutume de mêler le sang de Notre-Seigneur avec du vin n'a jamais été approuvée. — Dans les églises où l'on communiait le vendredi saint sous les deux espèces, elles étaient toutes deux réservées de la veille.*

Au reste, quoique le vin dans lequel on met le corps de Notre-Seigneur, demeure toujours du vin, et ne puisse devenir le sang par ce mélange, c'est avec beaucoup de raison que l'Ordre romain nous avertit de la *sanctification* qu'il a contractée. Car si les fidèles prennent avec respect le pain que l'Église leur bénit en signe de communion et en mémoire de l'Eucharistie ; si les linges et les vaisseaux qui servent à ce saint mystère ont de tout temps été réputés saints et sacrés ; si nous apprenons de saint Ambroise (1171) « que le calice qui a reçu dans son or brillant le sang de Jésus-Christ, en reçoit aussi en même temps une impression de la vertu par laquelle nous avons été rachetés : » ne doit-on pas croire que le vin, où le corps de Jésus-Christ est mêlé, devient par cette union quelque chose de saint ? Aussi l'a-t-on toujours reçu avec révérence, encore que n'étant pas consacré par les paroles célestes,

(1166) AMAL., *De div. Off.*, l. VI, c. 2.
(1167) *Ibid.*, c. 5.
(1168) *Ibid.*, c. 22.
(1169) *Ibid.*, c. 21, col. 967.

(1170) *Ibid.*, c. 25, col. 967 ; LA ROQ., 1re *Rép.*, p. 209.
(1171) Lib. II, *Offic.*, c. 28, n. 138.

on ne l'ait pas cru la matière de la communion.

Il n'en est pas de la même sorte du vin consacré qu'on mêle dans d'autre vin qui ne l'est pas, selon qu'il est remarqué dans un exemplaire de l'Ordre romain (1172). Car alors, à la manière des liqueurs qu'on mêle ensemble, le vin consacré, qui ne perd rien de ses qualités ordinaires, se répand et se mêle si parfaitement dans le vin commun, qu'on peut dire avec une certitude morale, que pour petite que fût la goutte de vin qu'on prendrait, il s'y trouverait infailliblement quelque partie du vin consacré, c'est-à-dire, le sang du Sauveur tout entier. Ainsi toute cette masse deviendrait la matière de la communion. C'est pourquoi on ne doit pas s'étonner qu'on lise dans cet exemplaire de l'Ordre romain : « Que le vin non consacré, mais mêlé avec le sang de Notre-Seigneur, est sanctifié en toutes manières : SANCTIFICATUR PER OMNEM MODUM. » Et il ne faut pas s'imaginer que cette parole, *est sanctifié en toutes manières*, soit mise ici inutilement. Car on ne dit pas la même chose au vendredi saint, où le solide est mêlé avec le liquide; et on y dit simplement, *que le vin est sanctifié par le pain qui l'est.* Mais lorsque, dans l'union du vin consacré avec celui qui ne l'est pas, il se fait un parfait mélange, et des deux liqueurs une même masse, toute cette masse est *sanctifiée en toutes manières ;* c'est-à-dire non-seulement par cette sainteté extérieure et intérieure que l'attouchement du corps communique au vin; mais encore à cause que, par ce mélange parfait, chaque goutte de vin qui n'est pas consacrée entraîne avec elle quelques gouttes du vin qui l'est, dont la moindre est suffisante pour communier au sang de Notre-Seigneur : en sorte que toute la masse, *sanctifiée en toutes manières*, devient aussi la matière de la communion. Et quand M. de la Roque en a conclu la consécration par l'attouchement, il n'a pas songé à la nature des liqueurs, ni à cette multiplication qu'on appelle par ampliation, qui va, comme le savent les physiciens, à des divisions incroyables.

Quoique la chose soit ainsi, et que manifestement il n'y ait rien à conclure contre nous de cet endroit de l'Ordre romain, la bonne foi ne me permet pas d'avouer que la manière qu'on y remarque de donner le sang de Notre-Seigneur, soit autorisée dans l'Église romaine. Il a été démontré que l'Ordre romain n'est pas toujours l'ordre pratiqué à Rome; mais très-souvent l'Ordre mêlé de gloses, ou approprié à d'autres Églises particulières. De là nous avons conclu que la date de ce qu'on y lit ne se peut prendre que de celle du volume où on le trouve, ou des auteurs qui le citent, ou en tout cas du rapport avec d'autres actes d'une antiquité certaine. Or, l'endroit où il s'agit à présent de l'Ordre romain ne se trouve dans aucun ancien auteur, ni dans Amalarius, ni dans Alcuin, ni même dans le Micrologue, ni dans Hugues de Saint-Victor, ni enfin dans aucun auteur connu. Personne ne nous a dit de quelle antiquité en sont les manuscrits, ni même où ils ont été trouvés (1173). On ne sait donc pas en quel temps, ni par où, ni en quelle Église cette glose aura été mise dans l'Ordre romain. De quatre exemplaires de cet Ordre, où la Messe est représentée uniformément, il n'y a que le dernier où cette glose se trouve (1174); et c'est en effet manifestement une glose d'un autre ordre plus simple comme plus ancien, où il est dit seulement « que l'archidiacre ayant versé un peu du calice où le Pape a communié, dans la coupe que l'acolyte tient entre ses mains, les évêques viennent au siége du Pape, pour communier de sa main, et les prêtres après eux, selon leur rang; après quoi le premier évêque prend le calice de la main de l'archidiacre pour confirmer, » c'est-à-dire, pour communier avec le sang, « les ordres suivants jusqu'au primicier. Ensuite l'archidiacre prend le calice de la main de cet évêque, et en verse dans la coupe dont nous venons de parler, qui est celle que l'acolyte tenait; et il rend le calice au sous-diacre, qui lui donne un petit vaisseau avec lequel il confirme le peuple ; » c'est-à-dire, qu'il lui donne le sang précieux. On ne voit dans ces paroles de l'Ordre romain qu'une division et subdivision du sang contenu dans le calice, dans de plus petits vaisseaux, pour en faire la distribution au peuple. Or l'Ordre qu'on nous objecte ne fait que répéter la même chose ; si ce n'est que sans rapporter aucun nouveau fait, et sans dire qu'on prenne du vin non consacré, mais après avoir seulement récité, que *l'archidiacre verse un peu de sang dans le grand calice*, ou coupe *que tient l'acolyte, afin qu'on en communie le peuple*, il ajoute cette raison : *parce que le vin non consacré est sanctifié en toutes manières quand il est mêlé au sang :* ce qui est manifestement, non un fait du cérémonial, mais une réflexion du copiste, qui a cru qu'il y avait déjà du vin dans le calice où l'on versait du sang. Mais on ne voit ni ce fait ni cette réflexion dans les autres ordres, ni dans les Sacramentaires de saint Grégoire; c'est-à-dire, ni dans celui de saint Ménard, ni dans celui du Vatican, ni dans aucun autre. Et enfin le premier auteur certain où je trouve cette coutume de mêler le sang du Sauveur avec

(1172) *Ord. Rom.*, t. X *Bibl. PP.*, col. 21 ; LA ROQ., p. 226.

(1173) Dom Mabillon nous a indiqué le lieu et la date des manuscrits dont il s'est servi pour former son recueil des ordres romains. Plusieurs de ceux qu'il a consultés ont environ huit cent ans d'antiquité ; et sur l'article dont il s'agit ici, il observe qu'il n'a trouvé aucun exemplaire qui puisse faire distinguer si la glose de la sanctification du vin par le sang a été insérée après coup dans le troisième des Ordres romains. — Voy. *Musæi Ital.* t. II, p. 52. (*Edit. de Déforis.*)

(1174) Tom. X *Bibl. PP.*, col. 1, 7, 10, 17 ROQ, p. 175.

le vin (1175), est Durand, évêque de Mende, auteur du XIVe siècle, qui encore l'a remarquée comme étant non de l'Église universelle, mais seulement *de quelques lieux* (1176); sans dire quels sont ces lieux, ni si cette coutume est autorisée. Mais clairement il rejette dans le même endroit l'opinion de ceux *qui croient que le vin est changé au sang du Sauveur par ce mélange* (1177); ce qu'il montre entièrement impossible en d'autres endroits par des raisons manifestes (1178). Et certainement, sans aller plus loin, si l'on eût cru que le vin eût pu être changé au sang par le contact, c'eût été la dernière des absurdités, comme le remarque le même auteur, d'en prendre par ablution, comme on le fait par toute l'Église; puisque ce vin de l'ablution, loin d'emporter, comme on en a le dessein, ce qui aurait pu rester du sacrement dans le calice ou dans la bouche, n'eût fait que le consacrer de nouveau jusqu'à l'infini. Mais je n'ai pas besoin de rapporter toutes les raisons de Durand, après qu'on a vu si clairement que jamais la tradition de l'Église n'a connu de consécration que par les paroles sacramentales.

Il résulte, de ces raisons, qu'il n'y a aucune coutume approuvée de donner le sang de Notre-Seigneur, par le moyen de ce mélange avec de simple vin; et qu'au contraire la coutume était de distribuer, seulement pour la communion, le vin qui était dans le calice au temps de la consécration. Car il paraît qu'on avait soin, autant qu'on pouvait, d'en mettre, comme des hosties, une quantité suffisante; et on ne lit pas que jamais il en restât, comme on le lit si souvent du pain consacré. Que s'il manquait quelquefois, il n'y a nulle difficulté que ceux pour qui il n'en restait plus, ne se dussent contenter du corps, de la suffisance duquel il y avait, comme on a vu, tant d'exemples, et publics et particuliers, également connus dans toute l'Église.

Il ne reste plus qu'une objection de M. de la Roque; mais elle ne nous fera pas beaucoup de peine. C'est qu'il montre qu'en quelques endroits, même en France, et selon quelques sacramentaires, on communiait sous les deux espèces le vendredi saint. C'est ce que je n'ai pas nié. Afin que la communion paraisse libre sous une espèce, qui est tout ce que je prétends, il suffit que je la trouve bien autorisée à la vue de tout l'univers dans la plus grande partie de l'Église gallicane; et que cette coutume l'ayant emporté dans tout l'Occident, elle soit venue jusqu'à nous sans être blâmée ni suspecte: personne ne pouvant croire qu'on ait choisi le vendredi saint et le jour de la Passion de Notre Seigneur, pour en profaner le mémorial sacré, ni qu'on se soit préparé à la communion pascale par un sacrilége.

Et je me trouve si peu incommodé de quelques exemples qu'on pourrait trouver de communion sous les deux espèces, le vendredi saint, que je veux bien alléguer ici avec respect un ancien et vénérable sacramentaire de l'Église romaine, sans néanmoins pouvoir garantir, pour les raisons que j'ai dites, à l'usage de quelle Église il a été fait. J'y ai donc remarqué ces mots dans l'office du vendredi saint (1179): « Après ces prières achevées, les diacres marchent dans la sacristie, et viennent avec le corps et le sang de Notre-Seigneur, qui est resté du jour précédent, et ils le mettent sur l'autel; et l'officiant vient à l'autel, adorant et baisant la croix, il dit: OREMUS, PRÆCEPTIS SALUTARIBUS MONITI, etc. Ce qui était achevé, tout le monde adore la croix et communie. » Je vois donc ici le corps et le sang, mais je le vois réservé de la veille et porté de la sacristie, pour montrer qu'on ne songeait pas à cette consécration par le simple mélange, que nos ministres allèguent ici comme un dénoûment universel; encore que, de leur aveu, il ne s'en trouve aucun vestige, neuf cents ans durant; qu'on n'en trouve au IXe siècle qu'une très-fausse conjecture; et enfin que dans tous les siècles elle ne se trouve suivie en Occident que d'un seul auteur, et d'aucun en Orient que depuis le schisme. Voilà ce qu'on nous donnait, avec une incroyable confiance, pour la doctrine des anciens Grecs et Latins, et pour celle des Chrétiens indéfiniment de l'Église orientale et occidentale.

## CHAPITRE XLVI.

### *Absurdités et excès de l'anonyme pour trouver la consécration du vin dans l'Office du vendredi saint.*

Ne nous lassons pas de démêler les chicanes de nos adversaires, quelque ennuyeux que soit ce travail. Ils nous donneront occasion d'expliquer nos saints mystères, et d'en inspirer le respect à ceux à qui Dieu ouvrira le cœur pour les entendre. Outre les objections qui sont communes à l'anonyme avec M. de la Roque, il en a de particulières. Nous avons vu qu'il a prétendu que les Grecs réservaient autrefois les deux espèces pour l'office des présanctifiés, et il a été convaincu du contraire par les mêmes auteurs qu'il a produits. Comme il a eu peu de confiance en cette preuve, et qu'il n'y avait aucune apparence à dire qu'on eût jamais réservé le vin, il a vu qu'il en fallait venir à dire qu'on le consacrait sans parole, et que la consécration n'en demandait pas; ou bien qu'on le consacrait par le mélange, en vertu de la parole prononcée dans les jours précédents; ou bien que le jour même, on le consacrait par les prières qu'on disait dans cet Office, et que, pour consacrer l'Eu-

(1175) Il est fait mention de cet usage dans les deux premiers des ordres romains, comme dom Mabillon le montre dans son *Commentaire*, où il rapporte des extraits de plusieurs sacramentaires beaucoup plus anciens que Durand, qui attestent cette pratique. *Voy.* D. MABILL., *Comment in Ord. Rom.*, p. 57, 58 et seq. (*Edit. de Déforis.*)

(1176) DUR. Mim., l. IV, c. 42, n. 1.

(1177) *Ibid.*, n. 8.

(1178) Lib. VI, c. 76, n. 11, 12.

(1179) *Cod. S. R. E. Thomas*, l. I, c. 41, p. 76.

charistie, toute prière indéfiniment, et même l'Oraison dominicale, était suffisante. Enfin il a osé avancer tant de choses en cette matière, qu'il peut servir d'exemple aux protestants de ce que leurs écrivains sont capables d'entreprendre pour les éblouir ou pour les lasser. En effet, si, fatigués par tant de questions qu'on remue pour leur en brouiller les matières, ils aiment mieux abandonner tout et demeurer comme ils sont, que de chercher davantage; leur salut est désespéré : mais si, au contraire, ils veulent entendre la vérité, et que pendant que nous tâchons de leur en faciliter la recherche, ils ne se lassent point de nous suivre, la lumière leur paraîtra bientôt. C'est ce qu'on va voir, en examinant chacune des propositions de cet auteur. Commençons par la plus hardie : la voici : « A n'examiner que l'Ecriture, je dis hardiment qu'il ne faut point de paroles pour faire un sacrement; c'est-à-dire qu'il n'y a aucune nécessité de prononcer tels et tels formulaires de prières ou de discours, en faisant un sacrement (1180). »

Que veut-il dire? Quoi! que tous les Chrétiens ont tort d'attacher la sainteté du baptême à une formule fixe, ou peut-être qu'ils ont raison, mais que cette raison n'est pas fondée sur l'autorité de l'Ecriture? Car c'est ce qu'il insinue dans ces mots par où il commence : *A n'examiner que l'Ecriture.* Il serait bon que ces gens hardis dissent franchement leurs pensées, et que nous vissions une bonne fois, qu'*à n'examiner que l'Ecriture*, ils ne savent comment établir une chose aussi nécessaire à la religion, que la forme du baptême. Mais peut-être qu'il se veut restreindre à l'Eucharistie, et qu'il prétend que c'est à ce sacrement que la parole n'est pas nécessaire. Il ne fallait donc pas être si hardi, ni prononcer indéfiniment que *la parole n'est pas nécessaire à un sacrement.* Mais pourquoi l'Eucharistie n'aura-t-elle pas ses paroles comme le baptême? Dans cette nouvelle supposition de l'anonyme, que devient l'analogie de la foi, dont ces messieurs parlent tant, et le rapport des mystères? Et pour laisser maintenant à part les autres preuves, que veut dire cette parole de saint Paul : *Le calice de bénédiction que nous bénissons?* (*I Cor.* x, 16.) L'anonyme ne s'en embarrasse pas. « Je ne vois pas, » dit-il (1181), « que cette bénédiction se doive nécessairement expliquer d'une prière faite sur le pain. » Non, sans doute, puisque l'Apôtre parle du calice. Mais, au fond, les Chrétiens grecs et latins qui, dès l'origine du christianisme, ont cru que le pain comme le vin devait être consacré par la parole, ou, si l'anonyme l'aime mieux ainsi, par la prière, se sont-ils trompés? Car enfin, le fait est constant de son aveu. Pour les Grecs, « il est constant, » dit-il (1182), « qu'ils font tous consister la consécration dans les prières qui suivent et qui précèdent les paroles de l'institution. » A la bonne heure : il faut donc des prières, et, pour le dire en passant, des prières où les paroles de l'institution soient insérées. Ce fait est constant, et l'anonyme l'avoue maintenant, comme a fait tout à l'heure M. de la Roque. Voilà pour l'Eglise grecque : et pour l'Eglise romaine, « Je soutiens, » poursuit l'anonyme, « que l'Eglise romaine elle-même a cru, pendant plus de mille ans, que la consécration se faisait par la prière. »

Ne parlons pas des paroles de l'institution. Je ne crois pas que l'anonyme ose nier qu'elles ne se trouvent dans la liturgie romaine, et dans tout ce que nous avons de liturgies latines; mais contentons-nous de prendre ce qu'il nous donne. Un homme qui reconnaît le consentement de l'Eglise universelle, et des Romains comme des Grecs, à consacrer par la prière, ose dire après cela qu'il ne voit pas que la prière faite sur le pain ou sur le vin y soit nécessaire.

S'il n'a pas encore compris à ma voix sa prodigieuse témérité, qu'il écoute M. de la Roque, qui, après avoir établi, dans son Histoire de l'Eucharistie, la consécration avec la parole, par le témoignage unanime des Grecs et des Latins, nous avertit gravement, avec Vincent de Lérins, « qu'il faut suivre le consentement des grands docteurs qui sont d'accord entre eux, et qu'il n'est pas permis de se séparer de l'autorité d'un sentiment communément, publiquement et généralement reçu (1183). »

Il est vrai que l'anonyme lui pourra répondre qu'il s'en est séparé lui-même, lorsque, malgré ce consentement si universel durant mille ans, il se voit forcé avec tous les autres, et avec l'anonyme même, d'établir une consécration extraordinaire et une formule muette, dont jamais on n'avait entendu parler, et encore de l'établir dans cette partie de l'Eucharistie où la parole est le plus expressément requise par saint Paul; c'est-à-dire dans le calice, dont cet Apôtre a dit avec tant de force : *Le calice de bénédiction que nous bénissons.*

Mais l'anonyme a trouvé un nouveau moyen de se tirer de ce mauvais pas. Il suppose que ceux qui ont cru la consécration par les paroles de Jésus-Christ même, et tout ensemble sans parole (1184), par le seul mélange, pouvaient croire « que cette nouvelle sanctification était de même ordre que la première; parce que c'était toujours en vertu de la première consécration qu'elle était opérée : qu'ainsi, la première étant faite par la force des paroles de Jésus-Christ, prononcées sur le pain qu'on mêlait au vin non consacré, la dernière était aussi faite par ces mêmes paroles, puisqu'elle n'était rien qu'une suite de la première. »

De quel embarras de paroles est-on obligé de se charger, quand on veut embarrasser une chose claire? L'anonyme veut dire, en

(1180) Anon., p. 255.
(1181) *Ibid.*, p. 258.
(1182) Pag. 252.

(1183) Pag. 85.
(1184) P. 254.

un mot, que, dans cette supposition, le vin serait consacré par cette parole : *Ceci est mon corps.* Mais s'il avait ainsi parlé tout court, l'absurdité manifeste de la supposition aurait d'abord frappé tous les esprits. Car où veut-il qu'on allât rêver que le vin est changé en sang, en disant : *Ceci est mon corps?* Comme le corps avait sa parole, le sang n'avait-il pas la sienne? et pourquoi l'une eût-elle paru plus nécessaire que l'autre? Que sert d'avoir de l'esprit, quand on l'emploie à inventer de tels prodiges?

Le malheureux anonyme, poussé *par mes puérilités et mes chicanes d'écolier, et de petit écolier* (1185) (car c'est ainsi qu'il me traite dans sa colère), ne trouve plus de ressource que de dire enfin que dans l'office des présanctifiés, comme dans celui du vendredi saint, on consacrait par la parole, puisqu'on y disait plusieurs prières, et entre autres le *Pater noster*, avec lequel les apôtres, au dire de saint Grégoire, ont consacré (1186). Là-dessus il nous cite Valafridus Strabo, auteur du IXᵉ siècle, et il croit s'être échappé par ce moyen. Mais son erreur est visible, et il ne faut plus, pour la découvrir, qu'un moment de patience.

## CHAPITRE XLVII.

*Il est absurde de prétendre que la consécration se fait dans l'Office du vendredi saint par le Pater.*

Remarquons avant toutes choses la conduite de ces messieurs les protestants. Si nous entreprenions de leur prouver que les apôtres ont consacré l'Eucharistie en disant l'Oraison dominicale, qui sans doute n'a pas été dictée pour cette fin, et que nous leur alléguassions, pour le prouver, l'autorité de saint Grégoire ou de Strabo qui le suit, ils nous diraient que ces auteurs sont venus bien tard pour nous exposer les sentiments des apôtres, dont nous ne trouvons rien dans leurs écrits. Puis donc qu'ils font tant valoir des autorités auxquelles eux-mêmes ils ne croient pas, on voit bien qu'ils n'ont d'autre but que d'embrouiller la matière ou d'éblouir les ignorants. Que s'ils répondent qu'ils nous les opposent, parce que nous les recevons, qu'ils apprennent donc avec quel soin il les faut produire, quand on en veut faire un usage sérieux.

La première chose qu'il faut faire, c'est de bien établir le fait. Par exemple, à l'occasion de saint Grégoire, qui dans une de ses lettres dit que *les apôtres consacraient à la seule Oraison dominicale* (1187), il fallait dire que ce saint Pape a écrit ces mots pour répondre au reproche qu'on lui faisait d'avoir pris dans la coutume des Grecs beaucoup de choses qu'il avait ajoutées à la liturgie. Parmi ces choses qu'on lui reprochait d'avoir ajoutées de nouveau, on y mettait celle-ci, *qu'incontinent après le canon,* MOX POST CANONEM, *il avait fait dire l'Oraison dominicale.* On voit donc qu'auparavant l'Église romaine ne la disait pas ; puisqu'on accuse saint Grégoire d'avoir introduit cette nouveauté (1188). En passant, on peut voir ici combien on était attentif aux moindres innovations qu'on faisait dans la liturgie, et combien on se serait élevé, si l'on eût ajouté quelque chose de douteux ou de suspect ; puisque même ce fut un chef d'accusation contre saint Grégoire d'y avoir ajouté l'Oraison dominicale.

Ce grand Pape ne nie pas le fait, et ne se défend pas de cette addition ; mais il soutient qu'il avait eu raison de la faire, et voici comment il le prouve : « Incontinent après

(1185) Anon., pag. 248, 251.
(1186) Pag. 244, 245, 252, 254.
(1187) Lib. VII, ind. 2, epist. 64, nunc lib. IX, epist. 12.
(1188) Toutes les liturgies attestent qu'avant saint Grégoire, c'était une coutume de l'Église universelle de dire le *Pater* pendant la célébration de la Messe. Tertullien, saint Cyprien, saint Cyrille de Jerusalem, saint Ambroise, saint Augustin, saint Optat et plusieurs autres, font mention de cet usage commun aux Églises grecque et latine. Saint Jérôme en fait remonter l'institution aux apôtres, qu'il dit avoir appris du Seigneur à oser dans la célébration du sacrifice parler à Dieu, en l'appelant notre Père : *Sic docuit apostolos suos, ut quotidie in corporis illius sacrificio credentes audeant loqui* PATER NOSTER (*a*). Et saint Augustin nous apprend qu'on disait tous les jours à l'autel l'Oraison dominicale : *In ecclesia cum ad altare Dei quotidie dicitur ista dominica Oratio* (*b*). Il nous assure que presque toute l'Église termine, dans l'action du sacrifice, ses demandes et ses prières par cette oraison : Precationes *accipimus dictas, quas facimus in celebratione sacramentorum, antequam illud, quod est in Domini mensa, incipiat benedici:* Orationes, *cum benedicitur et sanctificatur et ad distribuendum comminuitur, quam totam petitionem fere omnis Ecclesia dominica Oratione concludit* (*c*). Personne ne doute, selon l'observation de l'abbé Renaudot (*d*), qu'une discipline si générale, *ubique observata*, appuyée de l'exemple de tous les siècles, ne soit fondée sur le précepte même de Jésus-Christ. *Cum nemo dubitet quin præcepto Christi et omnium sæculorum exemplo hæc disciplina stabiliatur* (*e*). Or est-il probable que l'Église romaine, si attentive à observer les traditions apostoliques, eût omis dans sa liturgie l'Oraison dominicale, qui tenait, au rapport de saint Grégoire, la principale place dans celles des apôtres? Tout ce qu'on peut donc conclure des paroles de ce saint Pape, c'est qu'il avait changé l'ordre de la prière en transposant l'Oraison dominicale, qui se récitait dans quelques églises ou avant la consécration ou avant la communion. En effet, le reproche auquel saint Grégoire répond ne tombait pas sur ce qu'il avait introduit l'Oraison dominicale dans la liturgie, mais sur ce qu'il le faisait dire immédiatement après le canon : *Quia Orationem dominicam mox post canonem dici statuistis.* Et saint Grégoire ne se justifie pas d'avoir inséré l'Oraison dominicale, mais seulement d'avoir établi qu'on la réciterait aussitôt après la prière qui ferme le canon: *Orationem vero dominicam idcirco mox post precem dicimus*, etc. Vide. *Not. ad epist. S. Greg.* nov. edit., et D. Hug. Men., *Not. ad Sacram. S. Greg.*; ejusd. Oper., t. III. *Liturg. Rom. vet. Dissert.*, p. 55. (*Ed. de Déforis.*)

(*a*) Lib. III *Advers. Pelag.*
(*b*) Serm. 58, t. V.
(*c*) Epist. 149, *ad Paul.*, n. 16.

(*d*) *Liturg. Orient.*, tom. I, pag. 12.
(*e*) *Ibid.*, pag. 24.

la prière, nous disons l'Oraison dominicale; parce que ç'a été la coutume des apôtres de consacrer l'hostie que nous offrons, à cette seule oraison. » Il ajoute les paroles suivantes : « Il m'a semblé fort déraisonnable de dire sur l'oblation la prière qu'un scolastique (c'est-à-dire un homme savant) avait composée, et de ne point réciter sur le corps et sur le sang de Notre-Seigneur l'oraison que Notre-Seigneur a lui-même composée. » Ces paroles de saint Grégoire démontrent clairement d'abord, qu'il était infiniment éloigné de mettre la consécration dans l'Oraison dominicale : premièrement, parce qu'on a vu qu'il la faisait dire *incontinent après la prière*, MOX POST PRECEM ; c'est-à-dire, comme il avait dit auparavant, *incontinent après le canon*, MOX POST CANONEM, qui est encore l'endroit où nous la disons. Ce n'était donc pas son intention de la faire dire pour consacrer les mystères; puisqu'il la faisait dire après le canon, où la consécration est comprise. En effet, et c'est une seconde raison qui n'est pas moins démonstrative, saint Grégoire remarque expressément que l'Oraison dominicale *se disait sur le corps et sur le sang*. Ainsi, loin d'en faire la consécration, elle les supposait déjà consacrés. Enfin, on mettait si peu la consécration dans l'Oraison dominicale, qu'il paraît même, comme on vient de voir, qu'avant saint Grégoire l'Eglise romaine ne la disait pas à la Messe ; puisqu'il avoue que c'est lui qui l'y a ajoutée. Ce n'était donc pas la tradition de l'Eglise romaine, que les apôtres eussent fait la consécration proprement dite de l'Eucharistie avec la seule Oraison dominicale, que saint Grégoire y venait d'ajouter : et ainsi la consécration dont parle ici ce grand Pape, n'est pas la consécration proprement dite, en tant qu'elle renferme les paroles par lesquelles le pain et le vin sont consacrés et changés ; mais c'est la consécration dont nous avons déjà parlé, en tant qu'elle est répandue dans toutes les oraisons et dans toutes les cérémonies de la liturgie mystique.

Il est maintenant aisé d'entendre les paroles de Valafridus Strabo, lorsque, suivant saint Grégoire, il parle ainsi (1189) : « Ce que nous faisons maintenant par tant de prières, par tant de chants, et par tant de consécrations, TOT CONSECRATIONIBUS, les apôtres et ceux qui furent les plus proches de leur temps le faisaient, comme on croit, simplement par des prières et par la commémoration de la mort de Notre-Seigneur, ainsi qu'il l'a ordonné.... Et nous avons appris, par la relation de nos ancêtres, que dans les premiers temps on disait les Messes à la manière dont maintenant nous avons accoutumé de communier au jour du vendredi saint, auquel jour l'Eglise romaine ne dit point de Messe ; c'est-à-dire, qu'en disant auparavant l'Oraison dominicale, et, comme Notre-Seigneur l'a commandé, en employant la commémoration de sa mort, on recevait la communion du corps et du sang de Notre-Seigneur, quand on devait, selon la raison, y être admis. » Cela veut dire, en un mot, qu'afin de rendre facile la célébration des sacrements, dans un temps où les Eglises persécutées, et les apôtres, accablés du soin de l'instruction, avaient si peu de temps et de liberté ; on se contentait *de l'essentiel, qui était la commémoration de la mort de Notre-Seigneur* renfermée, comme on le verra bientôt, dans le récit de l'institution, en y joignant seulement peu de prières, et peut-être la seule Oraison dominicale. Mais que la consécration consistât dans l'Oraison dominicale, c'est à quoi Strabo n'a jamais songé, non plus que saint Grégoire, dont il nous a rapporté la relation. Et cela paraît clairement par ces paroles du même chapitre : *Le canon s'appelle l'action* (1190), comme on l'appelle encore aujourd'hui dans notre Missel, *parce que c'est là que se font les sacrements de Notre-Seigneur : et on l'appelle canon*, c'est-à-dire règle, *parce que c'est là que se fait la légitime et régulière consécration des sacrements.* Pour ce qui est de l'Oraison dominicale, il observe *qu'on la met avec raison à la fin de l'action très-sacrée ;* par conséquent, non pour faire la consécration déjà faite ; *mais afin*, dit-il, *que ceux qui doivent communier soient purifiés par cette prière, et participent dignement aux choses déjà saintement faites ;* c'est-à-dire, *aux sacrements* et au sacrifice dont il venait de parler. C'est donc abuser le monde et vouloir éblouir les simples, que de faire considérer l'Oraison dominicale, dans la Messe du vendredi saint, comme devant faire, selon cet auteur, la consécration proprement dite ; puisqu'il explique si clairement qu'elle la suppose déjà faite. J'ai dit, la consécration proprement dite ; car, comme il vient de reconnaître dans la liturgie *plusieurs consécrations*, TOT CONSECRATIONIBUS, rien n'empêche que, suivant l'expression de saint Grégoire, nous ne disions que l'Oraison dominicale appartient à la consécration au sens que nous venons d'expliquer. Mais on voit manifestement, qu'outre *ces consécrations* prises dans une signification plus étendue, il y avait dans le canon, et avant l'Oraison dominicale, une consécration proprement dite, laquelle par conséquent ne pouvait pas être l'Oraison dominicale elle-même.

Que si l'on demande d'où vient donc que cet auteur fait mention de la communion du vendredi saint, à l'occasion de la Messe comme les apôtres la disaient ; c'est qu'il en paraît quelque idée dans cet office, où, pour préparer à la communion, on ne dit que l'Oraison dominicale, sans y employer tous les chants et toutes les prières des autres jours.

Voilà clairement tout le dessein de Valafridus Strabo. Amalarius, qui tient un langage semblable (1191), doit être entendu de

(1189) *De rebus ecclesiast.*, c. 22.
(1190) Loc. cit.

(1191) Lib. IV, c. 20.

même : et l'un et l'autre, après saint Grégoire, ont suivi la tradition que nous voyons dans saint Augustin, lorsqu'il explique aux nouveaux baptisés l'ordre de cet endroit de la liturgie, que nous appelons à présent le canon : *Vous savez*, dit-il (1192), *l'ordre des sacrements : après la prière*, que nous appelons aujourd'hui secrète, *on dit le* SURSUM CORDA, et la suite : on fait la *sanctification du sacrifice :* et après que la *sanctification du sacrifice est achevée, nous disons l'Oraison dominicale ; après on donne la paix*, le saint *baiser, et la communion.* Nous faisons encore à présent toutes ces choses dans le même ordre ; tant il est vrai que dans l'Église tout est animé de l'esprit de l'antiquité : et nous suivons distinctement ce que rapporte saint Augustin, qui est de réciter *l'Oraison dominicale après la sanctification du sacrifice.*

Si maintenant on veut savoir ce que c'était que cette *sanctification*, le même saint Augustin l'explique dans le même sermon par ces paroles : « Le pain que vous voyez sur l'autel sanctifié par la parole de Dieu, est le corps de Jésus-Christ ; le calice, ou plutôt ce qui est contenu dedans, sanctifié par la parole de Dieu, est le sang de Jésus-Christ. » Voilà une double *sanctification*, l'une du pain et l'autre du vin ; l'une pour faire que le *pain soit corps*, l'autre pour faire que le *vin soit sang ;* l'une et l'autre avant l'Oraison dominicale, mais l'une et l'autre *par la parole de Dieu.* Qu'on nous dise ce que c'était que cette *parole de Dieu*, par où le pain distinctement est *sanctifié* pour être *le corps*, et le vin distinctement *sanctifié* pour être le *sang*, si ce n'est celle que nous employons encore aujourd'hui distinctement à la consécration proprement dite : *Ceci est mon corps*, sur le pain : *Ceci est mon sang*, sur le calice.

C'est ce qui paraîtra bientôt avec une entière évidence. Mais pour ne rien embrouiller, il nous paraît que saint Augustin, qui fait précéder la consécration et suivre l'Oraison dominicale, ne fait que la même chose que saint Grégoire a suivie, et que Valafridus Strabo suit encore en suivant saint Grégoire.

Que si nous voyons dans saint Grégoire l'Oraison dominicale omise dans la liturgie de l'Église romaine, cela sert encore à confirmer ce que dit le même saint Augustin, lorsque, parlant en un autre endroit de la bénédiction de l'Eucharistie, il observe que *presque toute l'Église la termine par l'Oraison dominicale ;* FERE OMNIS ECCLESIA (1193) ; par où il fait assez entendre qu'il y avait quelques Églises où cela ne se faisait pas ; et saint Grégoire nous apprend que l'Église romaine elle-même était de ce nombre.

C'était en effet une chose indifférente de dire ou de ne pas dire dans la liturgie l'Oraison dominicale. Mais quand on avait à la dire, de la mettre, comme a fait saint Grégoire, dans une place où elle fût manifestement distinguée de la consécration proprement dite, ce n'était pas une chose indifférente ; c'était la commune et ancienne tradition de toutes les Églises.

Concluons donc qu'on ne peut pas dire, sans une manifeste absurdité, que le *Pater* se dit dans l'Office du vendredi saint, pour consacrer l'Eucharistie ; et puisque notre adversaire ne trouve point dans cet office d'autres paroles consécratoires que l'Oraison dominicale, concluons encore que cela confirme ce que nous avons déjà démontré, qu'en ce jour-là il n'y avait point de consécration ; de sorte qu'on n'y prenait que le corps déjà consacré la veille.

## CHAPITRE XLVIII.

*Dans l'Office des présanctifiés des Grecs, il n'y a aucune prière à laquelle on puisse attribuer la consécration.—La doctrine constante des Grecs et des Latins est que la consécration du calice, comme celle du pain, se fait par les paroles de Jésus-Christ.*

A l'égard de ce que dit l'anonyme (1194), que les Grecs, dans l'Office des présanctifiés, consacrent véritablement, parce qu'ils disent une partie *des prières qui précèdent et qui suivent dans leur liturgie le récit de l'institution du sacrement ;* il ne pouvait pas nous montrer par une preuve plus claire, que, sans rien connaître du tout dans leur doctrine, il jette au hasard ce qui lui vient dans l'esprit, pour s'échapper comme il peut. Car tous ceux qui ont traité de cette matière parmi les Grecs, et entre autres le patriarche Cérularius, dont l'anonyme fait son fort, aussi bien que M. de la Roque, enseignent positivement que dans l'office des présanctifiés, *on ne dit aucune des oraisons mystiques et sanctifiantes* (1195). Le passage en a été cité dans le *Traité de la communion* (1196) et il a passé sans réplique. Aussi la chose parle-t-elle d'elle-même ; et il est clair que si l'on avait besoin de ces prières sanctifiantes, ce ne serait plus l'Office des présanctifiés. Mais afin de le mieux entendre, il faut savoir que parmi ces prières mystiques et sanctifiantes, il y en a de préparatoires, il y en a de consécratoires, il y en a qu'on peut appeler consommatives et applicatives. Ces trois genres de prières se trouvent également dans les liturgies grecques et latines. Les préparatoires sont celles qu'on fait lorsque les fidèles présentent leurs oblations, lorsqu'on les met chez les Grecs sur la prothèse ou sur la crédence, lorsqu'on les apporte à l'autel et que le pontife commence à les bénir. Les consécratoires comprennent deux choses, dont l'une est le récit de l'institution de l'Eucharistie et la répétition des paroles de Notre-Seigneur ; et l'autre est la prière où l'on demande que le pain soit changé au corps et le vin au sang. Or,

(1192) *Serm. ad infant.*, serm. 227, *in die Pasc.*
(1193) Epist. 59, *ad Paulin*, n. 16.
(1194) Anon., p. 252.
(1195) Mich. CERUL.. *De Offic. præs.*
(1196) *Tr. de la comm.*, part I.

soit que cette prière se fasse devant ou après les paroles de l'institution et soit que les paroles de l'institution soient tenues essentielles ou non, je n'ai pas besoin de m'en enquérir pour convaincre l'anonyme ; puisqu'il est certain qu'il ne se dit rien de tout cela dans l'office des présanctifiés, ni parmi les Grecs durant tout le Carême, ni parmi les Latins le vendredi saint ; d'où il s'ensuit qu'il ne se dit aucune des paroles consécratoires. Je n'ai pas besoin de parler des consommatives ou applicatives ; puisque, quand on les dirait, elles ne font rien à notre propos, et que, loin d'opérer la consécration, elles la supposent déjà faite.

C'est donc une erreur grossière à l'anonyme, sous prétexte que l'antiquité grecque et latine aura mis la consécration dans la prière, de croire que toute prière, et l'Oraison dominicale comme une autre, y soit également bonne. Car il y avait dans l'Eucharistie, comme dans le baptême, une formule déterminée et de certaines paroles affectées à la consécration. C'est ce que dit saint Augustin en termes formels, lorsque parlant du pain de l'Eucharistie : « Notre pain, » dit-il (1197), « n'est pas mystique et sacré ; mais il est fait tel par une certaine consécration, CERTA CONSECRATIONE. » Saint Grégoire de Nazianze n'est pas moins formel à l'endroit où il représente la Messe que saint Grégoire, évêque de Nazianze, son père, vint dire quoique malade, la nuit de Pâques. « Il célébra, » dit-il (1198), « les mystères en peu de paroles, et autant qu'il en pouvait proférer. » Mais il ajoute distinctement qu'il dit, *selon la coutume, les paroles de l'Eucharistie*. Par là nous apprenons à la vérité, ce qui paraît encore ailleurs, que toutes les Eglises n'avaient pas alors peut-être des prières fixes qui composassent la liturgie, et que les évêques les composaient suivant qu'ils étaient poussés par l'esprit de Dieu, ce qui leur donnait la liberté de les étendre ou de les abréger selon la prudence. Mais nous apprenons en même temps que pour la consécration il y avait une formule fixe et des paroles expresses, qu'on appelait *les paroles de l'Eucharistie*, τὰ τῆς εὐχαριστίας ῥήματα, qu'une coutume inviolable ne permettait pas d'omettre. De ces paroles mystiques, s'il y en avait pour le corps, il y en avait pour le sang, selon ce que nous disait saint Augustin (1199) : « Le pain que vous voyez sur l'autel, sanctifié par la parole de Dieu, est le corps de Jésus-Christ ; le calice, ou plutôt ce qui est dedans, sanctifié par la parole de Dieu, est le sang de Jésus-Christ. » Et afin de faire toujours marcher l'Eglise grecque avec la latine, saint Isidore de Damiette, à peu près dans le même temps, disait aux ennemis de la divinité du Saint-Esprit (1200) : « Comment osez-vous dire que le Saint-Esprit n'est pas égal aux deux autres personnes, lui qui dans la table mystique fait d'un pain commun le propre corps de l'incarnation » qu'il a opérée ? Et ailleurs, il en dit autant du sang : « Gardez-vous bien, » dit-il (1201), « de vous enivrer, et souvenez-vous que c'est des prémices du vin que le Saint-Esprit fait le sang de Notre-Seigneur ; » ce que ce grand homme a dit par un manifeste rapport à l'invocation du Saint-Esprit, que font toutes les liturgies grecques dans la consécration du corps et du sang. Il ne fallait donc pas s'imaginer, ni que le sang pût être consacré d'une autre manière que le corps, c'est-à-dire sans paroles, ni que toutes paroles y fussent bonnes, mais croire qu'il fallait employer les paroles spécialement destinées à cette sainte action.

Quelles étaient ces paroles ? saint Basile l'explique assez dans cet excellent discours où il recommande si gravement les traditions non écrites : « Lequel des saints nous a laissé par écrit les paroles d'invocation dont nous nous servons en consacrant le pain de l'Eucharistie et le calice de bénédiction ? car nous ne nous contentons pas de celle dont l'Apôtre et l'Evangile font mention ; mais nous en ajoutons devant et après, comme faisant beaucoup au mystère, et c'est de la tradition que nous les avons reçues. » Tout parle pour nous dans ce discours. Il y paraît que la substance et pour ainsi dire le fond de la consécration est dans les paroles *dont l'Apôtre et l'Evangile font mention ;* c'est-à-dire manifestement les paroles de l'institution ; et c'est cette commémoration de la mort de Notre-Seigneur dont, selon Valafridus Strabo, les apôtres faisaient le fond de la célébration de l'Eucharistie ; mais on y joignait d'autres paroles apprises par la tradition, dont saint Basile se contente de dire *qu'elles font beaucoup au mystère*.

Produisons encore deux témoins, saint Chrysostome pour l'Orient et saint Ambroise pour l'Occident, qui tous deux ont illustré le même siècle. Le premier parle en ces termes (1202) : « Ce n'est point l'homme qui fait des dons proposés le corps et le sang de Jésus-Christ ; mais c'est le même Jésus-Christ qui a été crucifié pour nous. Le pontife en accomplit la figure en disant ces paroles ; mais la vertu et la grâce en vient de Dieu. CECI, dit-il, EST MON CORPS : par ces paroles sont changées les choses posées sur la sainte table. » Visiblement ce n'est pas seulement par ces paroles une fois proférées de la bouche de Jésus-Christ ; mais encore c'est par ces paroles répétées à l'autel par le pontife comme accomplissant la figure de Jésus-Christ et représentant sa personne. Il tient toujours constamment le même langage (1203); et si les

(1197) *Contra Faust.*, l. XX, c. 13.
(1198) Orat. 19.
(1199) *Vide* sup.
(1200) Lib. I, epist. 109.
(1201) *Ibid.*, epist. 313.
(1202) *De prodit. Judæ*, hom. I, n. 6.
(1203) Hom. 2 *in II Tim.*, n. 81, t. XI ; *in Matth.*, etc.

Grecs d'aujourd'hui s'éloignent de cette doctrine, ils sont convaincus par celui de tous leurs Pères qu'ils ont le plus en vénération.

Qui veut voir combien est accablant ce passage de saint Chrysostome, n'a qu'à entendre M. de la Roque (1204), lorsqu'il dit que saint Chrysostome et ceux qui ont parlé comme lui « n'ont attribué la consécration à ces paroles : CECI EST MON CORPS, que comme à des paroles déclaratives de ce qui ÉTAIT DÉJA ARRIVÉ au pain et au vin de l'Eucharistie. » Quoi ! ces paroles sacrées, que saint Chrysostome nous représente comme accompagnées de *grâce et de vertu, comme faisant tout le changement, comme donnant toute la force au sacrifice*, ainsi que le même Père l'ajoute encore, ne seront que déclaratives, et il y aura dans la célébration des mystères quelque chose de plus efficace que les paroles de Jésus-Christ? C'est ainsi qu'on élude tout et qu'on trouve tout ce qu'on veut dans tous les discours.

Ecoutons maintenant saint Ambroise dans l'instruction admirable qu'il donne aux initiés, ou à ceux qui avaient été baptisés nouvellement. Il dit que, dans le mystère de l'Eucharistie, « c'est par la bénédiction, plus forte que la nature, que la nature même est changée ; que dans cette divine consécration c'est la parole de Notre-Seigneur qui opère : *que cette parole de Jésus Christ*, qui a pu faire ce qui lui a plu de ce qui n'était pas, a bien pu changer ce qui était en ce qu'il n'était pas (1205). » Il ajoute aussitôt après que *par ces paroles célestes* et par cette bénédiction de Notre-Seigneur le *sang* autant que le pain est consacré, et par ce moyen il nous apprend à ne chercher pas pour le vin une autre sorte de consécration.

L'anonyme répond (1206) que lorsque saint Ambroise dit que tout se fait *par la parole de Jésus Christ* ; c'est-à-dire *par sa vertu et selon son institution*. Mais il n'a pas voulu songer que constamment, selon saint Ambroise, on répétait ces paroles de Jésus-Christ : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang* ; et que c'est à ces paroles, ainsi répétées, que ce Père attribue la consécration et le changement. « Jésus-Christ crie : CECI EST MON CORPS : devant la bénédiction de ces paroles célestes on nomme une autre espèce, » c'est-à-dire du pain : « après la consécration, on exprime que c'est le corps de Jésus-Christ. Il dit que C'EST SON SANG : devant la consécration on nomme une autre chose ; » c'est-à-dire on nomme du vin : « après la consécration on nomme du sang ; et vous dites, AMEN, il est vrai. Que votre esprit confesse au dedans ce que votre bouche prononce (1207). »

Qui ne voit donc qu'il parle ici de ce qui se fait dans l'Eglise à la célébration des mystères, et que c'est aux paroles de Jésus-Christ, qu'on y répète, qu'il attribue la vertu ? Et cependant l'anonyme s'emporte contre moi, comme si j'avais falsifié les paroles de saint Ambroise : *Hé donc ! faut il après avoir corrompu la foi des Pères, corrompre et falsifier leurs témoignages* (1208) ? Laissons-lui passer son exclamation, pourvu du moins qu'on reconnaisse la coutume perpétuelle des protestants de faire la contenance la plus triomphante, quand ils savent le moins où ils en sont.

Notre auteur montre bien la confusion où il est, lorsqu'il fait semblant d'ignorer le passage du livre *Des sacrements* ; et il dit qu'il y répondra quand j'en aurai marqué l'endroit. Je l'avais marqué à la marge ; et s'il avait seulement ouvert les yeux, il y aurait vu l'endroit que j'y ai marqué : il y aurait lu ces paroles : « Voulez-vous savoir comment la consécration se fait par des paroles célestes ? Le prêtre dit : Rendez-nous cette oblation approuvée, raisonnable, ratifiée, qui est la figure du corps et du sang (1209). » Le ministre a cru peut-être que le mot de *figure* me ferait peur, et que je n'oserais jamais produire ces paroles. Il se trompe ; car la suite va faire voir que si avant la consécration l'oblation n'est encore qu'une figure, elle devient la vérité aussitôt après. Car cet excellent auteur expliquant la suite de la consécration, en attribue la vertu aux paroles de Jésus-Christ, qu'on répète : « Devant, » dit-il, « qu'on ait consacré, c'est du pain ; mais quand les paroles de Jésus-Christ sont prononcées, c'est le corps de Jésus-Christ. » Il en dit autant du sang, afin qu'on ne s'aille pas imaginer qu'il puisse être consacré d'une autre sorte : « Devant les paroles de Jésus-Christ, poursuit ce Père, c'est un calice plein de vin et d'eau : quand les paroles de Jésus-Christ ont fait leur opération, là est fait le sang de Jésus-Christ qui a racheté le monde. Voyez donc, conclut-il, en combien de manières la parole de Jésus-Christ est puissante pour tout changer. »

Qu'importe que cet auteur soit un autre que saint Ambroise, ou saint Ambroise lui-même ; puisqu'il est constant d'ailleurs que c'est un auteur ancien qui n'a fait qu'étendre et expliquer, mais toujours avec la même douceur et un semblable génie, ce que saint Ambroise a compris en moins de paroles dans l'instruction des nouveaux baptisés ? Nos adversaires ne gagnent rien dans ces disputes, et en divisant les auteurs, ils ne font que multiplier les témoins qui déposent contre eux. Pour l'anonyme, qui fait ici semblant de douter de l'instruction des nouveaux baptisés (1210), et qui ne veut pas sentir saint Ambroise dans un style si coulant, si doux et si plein d'une solide et tendre piété, il sait bien en sa conscience qu'un tel doute est méprisé de tous les savants, et que la froide critique de quelques auteurs de la

(1204) *Hist. de l'Euchar.*, part. I, ch. 7, p. 85.
(1205) *De iis qui init. seu de myst.*, c. 9, n. 50.
(1206) Anon., p. 257.
(1207) AMBR., *De iis*, etc.

(1208) Anon., p. 257.
(1209) Lib. IV, c. 5, 1. II.
(1210) Anon., p. 257.

religion, pour contester ce livre à saint Ambroise, n'a servi qu'à faire voir qu'ils en étaient terriblement incommodés. Et après tout qu'y a-t-il ici de nouveau ? On trouve dans ces deux livres ce qu'on trouve dans tous les auteurs de ce temps, ce que les auteurs de ce temps ont reçu de plus haut. Saint Justin a dit, dès le commencement du second siècle, que les aliments ordinaires dont nos corps sont sustentés deviennent l'Eucharistie *par la prière de la parole qui vient de Jésus-Christ* (1211). L'anonyme chicane ici sur le mot de prière, parce qu'il ne veut pas entendre qu'il y a une intention de prière dans les paroles qu'on récite pour obtenir de Dieu un certain effet. Mais enfin il faut céder à ces termes de saint Justin, qui met la consécration de l'Eucharistie *dans la parole qui vient de Jésus-Christ*. C'est en ce sens que saint Irénée a répété par deux fois que le calice « mêlé de vin et d'eau, et le pain rompu, en recevant la parole de Dieu, deviennent l'Eucharistie du corps et du sang de Jésus-Christ (1212). » Quelle parole de Dieu reçoit l'Eucharistie, si ce n'est celle que Jésus-Christ a proférée ? Mais, de quelque manière qu'on le veuille prendre, toujours est-ce une parole prononcée sur l'Eucharistie, et autant sur le vin que sur le pain, qui les fait devenir le corps et le sang. Les Pères de tous les siècles le disent également ; et avant eux tous saint Paul avait dit : *Le calice de bénédiction que nous bénissons* (*I Cor.* x, 16) : et le Maître même a été l'original de ces paroles consécratoires, en ce qu'il a dit séparément sur le pain : *Ceci est mon corps ;* et sur le vin : *Ceci est mon sang* (*Matth.* xxvi, 26, 28); sanctifiant chacun de ces aliments par sa consécration particulière. Qu'on ne dise plus q e ces paroles : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, sont des paroles énonciatives et déclaratives. Car nous avons démontré cent et cent fois, et tous les siècles l'ont cru avant nous, qu'à celui qui est tout-puissant, dire et opérer c'est la même chose ; et que sa parole, qui est la vérité même, se vérifie toujours par sa propre force. Ainsi, à cette parole : *Femme, tu es guérie* (*Luc.* xiii, 12), la maladie disparaît : ainsi, à ces mots puissants : *Enée, le Seigneur Jésus vous guérit* (*Act.* ix, 34), le mouvement et la force reviennent à ce paralytique. Et pour montrer qu'il y a une vertu de commandement dans ces énonciations de Jésus-Christ, et des hommes lorsqu'ils agissent par sa puissance, c'est qu'en même temps qu'il dit : *Vos péchés vous sont remis* (*Luc.* vii, 48), on entend que c'est lui qui les remet, et qu'il exerce sa toute-puissance par ces paroles. Selon cette sainte doctrine, comme il y a une intention de commandement dans ces paroles : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, lorsque Jésus-Christ les prononce; de même il y a aussi une intention de prière, lorsque nous les répétons en mémoire du premier effet qu'elles ont eu, afin d'avoir encore la même grâce. Quand donc l'anonyme dit qu'on ne peut croire « que le récit de l'institution de l'Eucharistie soit invoquer Dieu ; et qu'il faut avoir la cervelle troublée pour croire une telle extravagance (1213), » j'entends un froid grammairien qui, servilement attaché au son des paroles, dit des injures à ceux qui en prennent l'intention et l'esprit. Mais qu'il dise ce qu'il lui plaira ; qu'il traite d'extravagance la doctrine de tous les siècles, il ne nous échappera pas par ce moyen : puisqu'enfin, soit que les paroles de Jésus-Christ répétées opèrent par elles-mêmes tout le mystère, soit qu'il faille, pour en appliquer la vertu, user d'une prière plus expresse ; toujours demeurera-t-il pour certain que la parole y est nécessaire, que le calice comme le pain a sa bénédiction et sa consécration particulière ; et que cette vérité est si manifeste, qu'il n'y a pas seulement un auteur ecclésiastique où on ne la trouve très-clairement exprimée ; de sorte que l'anonyme semble avoir entrepris de joindre ensemble toutes les absurdités imaginables, lorsqu'il a dit que l'on consacrait sans paroles, ou avec des paroles prononcées la veille, ou enfin avec des paroles qui n'ont aucun rapport avec l'Eucharistie, soit qu'il ait voulu y faire servir l'Oraison dominicale ou d'autres prières générales et indéfinies ; et qu'enfin tous les protestants montrent la dernière faiblesse, lorsque, pressés non-seulement par l'office des présanctifiés, mais encore par la communion domestique et par celle des malades, ils nous apportent pour tout dénoûment à une telle difficulté, une chose aussi pitoyable et aussi inconnue à l'antiquité que leur consécration par le mélange.

Jusqu'ici j'avais dédaigné de rapporter une solution de l'anonyme, qui ne m'avait paru digne que de mépris. C'est que les Catholiques romains pourraient croire, par l'exemple de l'eau bénite, que le sang peut être également consacré et par la parole et par le mélange : « Puisque, » dit-il (1214), « pour faire l'eau bénite, il faut dire certains mots et certains formulaires, et qu'on en fait néanmoins autant de nouvelle qu'on veut en la mêlant avec de nouvelle eau, sur laquelle cependant on ne dit aucun formulaire. » Mais encore que cette grossière imagination, durant l'ignorance des derniers siècles, semble en effet être entrée dans quelques têtes, tout ce qu'il y a eu de gens un peu éclairés, ont bien vu qu'elle ne pouvait s'accommoder avec la doctrine catholique, pour deux raisons : la première, parce que l'Eucharistie ne se fait pas par une simple bénédiction extérieure, mais par un très-véritable et très-réel changement dans les substances ; la seconde, parce que ce changement, qui ne peut venir que par une opération et institution divine, demande aussi qu'on se serve du

(1211) Just., apol. 1, n. 66.
(1212) Iren., lib. v, n. 2 et seq. ; *Patrol. græc.*, edit. Migne.
(1213) Anon., p. 258.
(1214) *Ibid.*, p. 254.

moyen précisément institué de Dieu, et qu'il n'est pas libre à l'Église d'en disposer comme il lui plaît, ainsi qu'elle peut faire de ses cérémonies. J'ai honte qu'il faille descendre à ces minuties; mais la charité le veut, puisque des esprits prévenus s'y laissent quelquefois embarrasser. La suite sera plus claire; et après que nous sommes sortis des chicanes et des incidents qu'on nous faisait sur les faits, la vérité de notre doctrine va paraître avec toute sa lumière, comme la clarté d'un beau jour, quand le soleil a percé les nuages (1215)

(1215) Bossuet n'a point composé la troisième partie de cet excellent ouvrage. Cette dernière partie, suivant le manuscrit que nous avons sous les yeux, devait porter pour titre : *Démonstration de la vérité catholique.* Au reste, cet ouvrage tel qu'il est, et sans la troisième partie, forme un tout et remplit l'objet que le savant auteur s'était proposé. (*Edit. de Paris.*)

# IX.

# FRAGMENTS

## SUR DIVERSES MATIÈRES DE CONTROVERSE,

POUR SERVIR DE RÉPONSE AUX ÉCRITS FAITS, PAR PLUSIEURS MINISTRES, CONTRE LE LIVRE DE *L'EXPOSITION DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE.*

—

### PREMIER FRAGMENT (1216).

#### DU CULTE QUI EST DU A DIEU.

—

Nous commençons par l'article le plus essentiel, c'est-à-dire par le culte qui est dû à Dieu. On nous accuse de ne pas connaître quelle est la nature de ce culte, et de rendre à la créature une partie de l'honneur qui est réservé à cette essence infinie. Si cela est, on a raison de nous appeler idolâtres; mais si la seule exposition de notre doctrine détruit manifestement un reproche si étrange, il n'y a point de réparation qu'on ne nous doive.

Nous n'en demandons aucune autre que la reconnaissance de la vérité; et afin d'y obliger messieurs de la religion prétendue réformée, nous les prions avant toutes choses de nous dire s'ils remarquent quelque erreur dans l'opinion que nous avons de la majesté de Dieu, et de la condition de la créature.

En Dieu nous reconnaissons un être parfait, un bien infini, un pouvoir immense; il est seul de lui-même, et rien ne serait, ni ne pourrait être, s'il n'était de sa grandeur de pouvoir donner l'être à tout ce qu'il veut.

Comme il est le seul qui possède l'être, et par conséquent le seul qui le donne, il est aussi le seul qui peut rendre heureux ceux qu'il a faits capables de le pouvoir être, c'est-à-dire, les créatures raisonnables : et lui-même est tout seul leur félicité.

Voilà en abrégé ce qu'il faut connaître de cette nature suprême; et cette reconnaissance est la partie la plus essentielle du culte qui lui est dû.

Comme nous croyons de Dieu ce qu'il en faut croire, il n'est pas possible que nous ne croyions aussi de la créature ce qu'il faut croire de la créature. Nous croyons en effet qu'elle n'a d'elle-même aucune partie de son être, ni de sa perfection, ni de son pouvoir, ni de sa félicité. De toute éternité, elle n'était rien : et c'est Dieu qui de pure grâce a tiré du néant, elle et tout le bien qu'elle possède. Tellement que, quand on admire les perfections de la créature, toute la gloire en retourne à Dieu, qui de rien a pu créer des choses si nobles et si excellentes.

Parmi toutes les créatures, ceux qui ont le mieux connu cette vérité, ce sont sans doute les saints; c'est là ce qui les fait saints, et le nom même de saints, que nous leur donnons, nous attache à Dieu. Car un saint, qu'est-ce autre chose qu'une créature entièrement dévouée à son Créateur? Si on regarde un saint sur la terre, c'est un homme qui, reconnaissant combien il est néant par lui-même, s'humilie aussi jusqu'au néant pour donner gloire à son Auteur. Et si on regarde un saint dans le ciel, c'est un homme

(1216) Dans le manuscrit de l'auteur, on lit au haut de la page, *Premier article.* On voit par là, et par les fragments suivants, que Bossuet, dans sa réponse aux adversaires de l'*Exposition*, avait dessein de suivre l'ordre des articles et des points de doctrine exposés dans ce livre : et nous nous sommes conformés à son plan dans l'arrangement et la disposition de ces fragments. (*Edit. de Déforis.*)

qui se sent à peine lui-même, tant il est possédé de Dieu, et abîmé dans sa gloire. De sorte qu'en regardant un saint comme saint, on ne peut jamais s'arrêter en lui, parce qu'on le trouve tout hors de lui-même, et attaché par un amour immuable à la source de son être et de son bonheur.

Arrêtez-vous un peu, Messieurs, sur les choses que je viens de dire de la créature; et voyez de quel côté vous pouvez penser que nous l'égalions à Dieu: quelle égalité peut-on comprendre, où on met tout l'être d'un côté, et tout le néant de l'autre? Que si nous n'égalons en rien du tout la créature et le Créateur dans notre estime, comment pouvez-vous croire que nous soyons capables de les égaler par quelque endroit que ce soit dans notre culte?

Suivez un peu cette pensée; et pour voir si vous avez raison de nous attribuer quelque espèce d'idolâtrie, voyez si vous trouverez dans notre doctrine quelqu'une des erreurs qui ont fait les idolâtres. Les philosophes d'entre eux qui ont le mieux parlé de Dieu lui font tout au plus mouvoir, embellir, arranger le monde; mais ils ne font pas qu'il le tire du néant, ni qu'il donne à aucune chose le fond de l'être par sa seule volonté. Ainsi la substance des choses était indépendante de Dieu; et il était seulement auteur du bon ordre de la nature. Voilà ce que pensaient ceux qui raisonnaient le mieux en ces siècles de ténèbres et d'ignorance. L'opinion publique du monde, qui faisait la religion de ces temps-là, était encore bien au-dessous de ces sentiments. Elle établissait plusieurs dieux; et quoiqu'elle mît entre eux une certaine subordination, c'était une subordination à peu près semblable à celle qu'on voit parmi les hommes, dans le gouvernement des familles et des Etats. Jupiter était le père et le roi des hommes et des dieux, à peu près comme les hommes sont rois et pères les uns des autres.

Au reste, cette dépendance de créature à créature n'était pas connue: cette puissance suprême, qui n'a besoin que d'elle seule pour donner l'être à ce qui ne l'avait pas, était ignorée. Rien n'étant tiré du néant, tout ce qui était avait de soi-même le fond de son être aussi bien que Dieu. Ainsi le premier principe, qui fait la différence essentielle entre le Créateur et la créature, étant ignoré, il ne faut pas s'étonner si ces hommes ont confondu des choses si éloignées.

L'anonyme (1217) et M. Noguier, qui n'osent nous attribuer une idolâtrie si grossière, trouvent d'autres espèces d'idolâtrie à qui ils croient avoir plus de droit de nous comparer. Ils nous allèguent les manichéens qui adoraient le vrai Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, d'une adoration souveraine; mais qui adoraient aussi le soleil et la lune à cause du séjour qu'ils croyaient que Dieu faisait dans ces corps lumineux, et qui pouvaient dire aussi bien que les Catholiques qu'ils terminaient tout à Dieu; c'est-à-dire, qu'ils lui rapportaient tout leur culte (1218).

Ils nous allèguent les ariens, « qui sont accusés d'idolâtrie par les saints Pères, parce que ne croyant pas Jésus Dieu éternel, ils ne laissaient pas de l'invoquer. Ils eussent pu, *dit M. Noguier* (1219), se défendre facilement de cette accusation en disant qu'ils n'invoquaient pas Jésus-Christ comme Dieu éternel, et qu'ils ne l'adoraient pas de l'adoration qui n'est propre qu'à Dieu. »

Ils nous allèguent encore ceux *qui servaient les anges comme entremetteurs entre Dieu et nous* (1220), qui par conséquent rapportaient, aussi bien que les Catholiques, tout leur culte à Dieu, et ne laissent pas toutefois d'être réprouvés par l'Apôtre (*Col.* II, 18) et par le concile de Laodicée (1221).

Mais c'est justement par ces exemples que je veux justifier que tous ceux qu'on a jamais accusés d'avoir quelque teinture d'idolâtrie, erraient dans le sentiment qu'ils avaient de Dieu, et ne le reconnaissaient pas comme créateur.

Pour ce qui regarde les manichéens, la chose est trop évidente pour avoir besoin de preuve. Ils étaient si éloignés de reconnaître Dieu pour créateur, qu'ils entendaient, par le nom de créateur, la puissance opposée à Dieu: car ils reconnaissaient deux premiers principes, opposés, et indépendants l'un de l'autre; l'un principe de tout le bien, l'autre principe de tout le mal. Ils attribuaient au dernier la création de l'univers qui est décrite par Moïse; et bien loin de l'adorer, ils le détestaient, détestant aussi Moïse lui-même, et sa loi, qu'ils attribuaient au mauvais principe. Une des choses qu'ils y reprenaient, c'était la défense expresse qu'elle contenait d'adorer les créatures. C'est ce que nous apprenons de saint Augustin, qui avait été de leur sentiment; il dit que ces malheureux adoraient le soleil et la lune comme des vaisseaux qui portaient la lumière, et que la lumière, selon eux (je dis cette lumière corporelle qui nous éclaire), n'était pas l'ouvrage de Dieu; mais un membre, et une partie de la Divinité même; en quoi, outre qu'ils erraient en faisant Dieu corporel, ils erraient encore beaucoup davantage en ce qu'ils prenaient les œuvres de la main de Dieu pour une partie de la substance divine, c'est-à-dire, pour Dieu même.

Que sert donc à l'anonyme de dire qu'ils adoraient le Père, le Fils et le Saint-Esprit, puisqu'ils ne prononçaient ces divins noms qu'en les profanant, et qu'ils y attachaient des idées, si éloignées de la foi chrétienne, que saint Epiphane et saint Augustin les

(1217) Celui que Bossuet combat ici et dans la suite de ces fragments, sous le nom de l'*Anonyme*, était M. de la Bastide, qui, sans se faire connaître, avait écrit avec beaucoup de chaleur contre l'*Exposition*. (*Edit. de Deforis.*)

(1218) Anon., *Rép.*, p. 25.
(1219) Nog., p. 47.
(1220) *Ibid.*, p. 45, 46.
(1221) *Conc. Laod.*, c. 35.

rangent parmi les gentils, soutenant qu'ils ont inventé, sur le sujet de la Divinité, des fables moins vraisemblables, et plus impies que celles des gentils mêmes.

A l'égard des ariens, M. Noguier ne dira pas qu'ils eussent l'idée véritable de la création et de la Divinité, eux qui, mettant le Verbe divin au nombre des créatures, ne laissaient pas de lui attribuer tant de titres et tant d'ouvrages qui sont purement divins : car ils étaient forcés, par l'autorité de l'Écriture, à dire que Jésus-Christ était la vertu, la sagesse et la parole subsistante de Dieu. Il fallait même le nommer Dieu, malgré qu'ils en eussent ; et les Pères leur faisaient voir manifestement qu'ils lui donnaient ce nom avec une emphase que la foi chrétienne ne souffrait à aucun être créé. « Les ariens, » dit Théodoret (1222), « qui appellent le Fils unique de Dieu une créature, et qui l'adorent néanmoins comme un Dieu, tombent dans le même inconvénient que les gentils. Car s'ils le nomment Dieu, ils ne devaient pas le ranger avec les créatures, mais avec le Père qui l'a engendré ; ou l'appelant une créature, ils ne devaient point l'honorer comme un Dieu. »

Je n'ai que faire d'alléguer à M. Noguier les passages des autres Pères. Ils sont connus, et il les sait aussi bien que nous ; de sorte qu'il ne peut nier que les ariens ne brouillassent d'une étrange sorte les idées de créateur et de créature ; jusque-là même qu'ils allaient si avant, qu'ils attribuaient la création au Verbe, qui, selon eux, était lui-même créé. Car qui ne sait la détestable rêverie de ces hérétiques, qui disaient que le ciel et la terre, en ce qu'ils contiennent, ne pouvaient pas soutenir l'action immédiate de Dieu, trop forte pour eux ; de sorte qu'il avait fallu qu'il fît son Verbe, par lequel il avait fait tout le reste, et qui était comme le milieu entre lui et les autres créatures ? Ainsi Dieu avait besoin d'une créature pour créer les autres. L'action d'un Créateur tout-puissant ne pouvait (quelle rêverie !) nous donner l'être immédiatement ; d'elle-même elle eût plutôt détruit que créé, étant trop forte à porter, et ayant besoin d'un milieu, où elle se rompît en quelque sorte pour venir à nous. Était-ce connaître Dieu, que de lui donner une action de cette nature, aveugle, impétueuse, emportée, qu'il ne pouvait retenir tout seul, et qui par là devenait pesante à ceux qui la recevaient ? Mais était-ce entendre ce qui est compris dans le nom de Créateur, que de l'obliger à créer un créateur au-dessous de lui ? Qui ne voit que ces hérétiques, en voulant mettre un milieu nécessaire entre Dieu et nous, confondaient dans ce milieu les idées de créateur et de créature ? Selon eux, le Verbe était l'un et l'autre, selon sa propre nature ; il fallait que Dieu le tirât lui-même premièrement du néant, pour en tirer ensuite par lui toutes les autres créatures ; chose qu'on ne peut penser sans brouiller toutes les idées que l'Écriture nous donne de la création et de la Divinité.

Cependant, à les ouïr parler, il n'y avait qu'eux qui connussent Dieu ; les Catholiques étaient charnels et grossiers, qui prenaient tout à la lettre, et n'entraient point dans les interprétations profondes et spirituelles : tant il est vrai que les hommes qui se mêlent de corriger les sentiments de l'Église s'éblouissent et éblouissent les autres, par des paroles qui n'ont qu'un son éclatant, et qui au fond sont destituées de bon sens et de vérité.

On sait, au reste, que ces hérétiques avaient pris une grande partie de leurs opinions dans les écrits des platoniciens, qui, ne connaissant qu'à demi la vérité, l'avaient mêlée de mille erreurs. Les ariens, trop charmés de l'éloquence de ces philosophes, et de quelques-uns de leurs sentiments, beaux à la vérité, mais mal soutenus, avaient cru qu'ils embelliraient la religion chrétienne, en y mêlant les idées de la philosophie platonicienne, quoique souillée en mille endroits des erreurs de l'idolâtrie ; et c'est par là qu'ils nous ont donné ce composé monstrueux du christianisme et du paganisme.

M. Noguier nous avoue (1223) « que les Chrétiens qui servaient les anges, comme entremetteurs entre Dieu et nous, avaient puisé ce sentiment dans la même source de l'école de Platon. » Il est certain que dans cette école on n'entendait non plus la création, que dans les autres écoles des païens. Dieu avait trouvé la matière toute faite, et s'en était servi par nécessité ; c'est pour cela qu'on suivait dans cette école le sentiment (d'Anaxagore) qui mettait pour cause du monde la nécessité et la pensée. Dieu donc avait seulement paré et arrangé la matière, comme ferait un architecte ou un artisan. Encore n'avait il pas jugé digne de sa grandeur de former et d'arranger par lui-même les choses sublunaires (d'ici-bas); il en avait donné la commission à de certains petits dieux, dont l'origine est fort difficile à démêler. Quoi qu'il en soit, ils avaient eu ordre de travailler au bas monde, c'est-à-dire, de former les hommes et les autres animaux ; ce qu'ils avaient exécuté en joignant à quelque portion de la matière, je ne sais quelles particules de l'âme du monde, que Dieu avait trouvées toutes faites, aussi bien que la matière ; mais qu'il avait fort embellies. Voilà ce que nous voyons dans le *Timée* de Platon et dans quelques autres de ses dialogues. Je n'empêche pas que ceux qui adorent toutes les pensées des anciens ne sauvent ce philosophe à la faveur de l'allégorie, ou de quelque autre figure : toujours est-il certain que la plupart de ses disciples ont pris ce qu'il a dit de la formation de l'univers au pied de la lettre. Au reste, on peut bien juger que s'il n'est pas digne de Dieu de

(1222) THEOD., in c. I *Epist. ad Rom.*, n. 25.

(1223) Pag. 46.

faire les hommes, il n'était pas moins au-dessous de lui de se mêler de leurs affaires, et de recevoir par lui-même leurs prières et leurs sacrifices. Aussi dans cette opinion des platoniciens, Dieu était inaccessible pour les hommes, et ils n'en pouvaient approcher que par ceux qui les avaient faits.

La religion chrétienne ne connaît point de pareils entremetteurs, qui empêchent Dieu de tout faire, de tout régir, de tout écouter par lui-même. Si elle donne aux hommes un médiateur nécessaire pour aller à Dieu, c'est-à-dire Jésus-Christ, ce n'est pas que Dieu dédaigne leur nature qu'il a faite; mais c'est que leur péché, qu'il n'a pas fait, a besoin d'être expié par le sang du Juste. Mais le monde n'est sorti que par degrés de ces opinions du paganisme, qui avaient fasciné tous les esprits. Ainsi, quelques-uns de ceux qui reçurent l'Evangile, dans les premiers temps, ne pouvaient entièrement oublier ces petits dieux de Platon, et les servaient sous le nom des anges. Il est certain, par saint Epiphane et par Théodoret, que Simon le magicien, que Ménandre et tant d'autres, qui, à leur exemple, mêlaient les rêveries des philosophes avec la vérité de l'Evangile, ont attribué aux anges la création de l'univers. Nous voyons même dans saint Epiphane une secte qu'on appelait la secte des angéliques, ou « parce que, » dit ce Père (1224), « quelques hérétiques ayant dit que le monde a été fait par les anges, ceux-ci l'ont cru avec eux ; ou parce qu'ils se mettaient eux-mêmes au rang des anges : » et Théodoret au livre v contre les fables des hérétiques, exposant la doctrine de l'Eglise contre les hérésies qu'il a rapportées, parle ainsi dans le chapitre *Des anges* (1225) : « Nous ne les faisons point auteurs de la création, ni coéternels à Dieu, comme font les hérétiques : » et un peu après : « Nous croyons que les anges ont été créés par le Dieu de tout l'univers. » Il le prouve par le Psalmiste, qui ayant exhorté les anges à louer Dieu, ajoute qu'il a parlé, et que par cette parole ils ont été faits. (*Psal.* CXLVIII, 5.) Il produit encore, pour le faire voir, un passage de l'*Epître aux Colossiens* (I, 16), où saint Paul assure que « tout l'univers, les choses visibles et invisibles, les trônes, les dominations, les principautés et les puissances ont été créés par le Fils de Dieu. » Il est raisonnable de croire que le soin que prend saint Paul en ce lieu, d'expliquer si distinctement que tous les esprits célestes doivent leur être au Fils de Dieu, marque un dessein de combattre ceux qui les égalaient à lui, et qui les faisaient créateurs plutôt que créatures : et quand le même saint Paul condamne encore, dans la même Epître (1226), ceux qui par une fausse humilité s'adonnaient *au service des anges*, il avait en vue quelque erreur semblable; car comme il n'explique point en quoi consiste l'erreur de ces adorateurs des anges, nous ne pouvons rien faire de mieux que de rapporter ces paroles aux fausses opinions que nous voyons établies dès l'origine du christianisme.

Il faut dire la même chose du canon 35 du concile de Laodicée (1227), où il est porté, « qu'il ne faut point que les Chrétiens abandonnent l'Eglise de Dieu, et se retirent, et qu'ils nomment les anges, et qu'ils fassent des assemblées illicites, lesquelles sont choses défendues. Que si on découvre quelqu'un qui soit attaché à cette idolâtrie cachée, qu'il soit anathème, parce qu'il a laissé Notre-Seigneur Jésus-Christ Fils de Dieu, et s'est adonné à l'idolâtrie. »

Ce concile n'ayant non plus expliqué que saint Paul les sentiments de ces idolâtres, les interprètes des canons ont rapporté celui-ci aux erreurs qui couraient en ce temps. Nous avons dans le Synodicon des Grecs, imprimé depuis peu à Londres, les doctes et judicieuses remarques d'Alexius Aristenus, ancien canoniste grec, très-estimé dans l'Eglise orientale. Voici comme il explique ce canon de Laodicée : « Il y a, » dit-il, « une hérésie des angéliques, appelée ainsi, ou parce qu'ils se vantent d'être de même rang que les anges, ou parce qu'ils ont rêvé que les anges ont créé le monde. Il y en avait aussi qui enseignaient, comme il paraît par l'*Epître aux Colossiens*, qu'il ne fallait pas dire que nous eussions accès auprès de Dieu par Jésus-Christ; car Jésus-Christ, disaient-ils, est trop grand pour nous; mais seulement par les anges. Dire cela, c'est renoncer, sous prétexte d'humilité, à l'ordre que Dieu a établi pour notre salut. Celui donc qui va à des assemblées illicites, ou qui dit que les anges ont créé le monde, ou que nous sommes introduits par eux auprès de Dieu, qu'il soit anathème, comme ayant abandonné Jésus-Christ, et approchant des sentiments des idolâtres. »

Tout le monde sait le passage de Théodoret, où il explique celui de saint Paul, et à l'occasion de celui-là, le canon de Laodicée. « Ceux qui soutenaient la loi, » dit-il (1228), « leur persuadaient aussi d'honorer les anges, disant que la loi avait été donnée par leur entremise. Cette maladie a duré longtemps en Phrygie et en Pisidie. C'est pourquoi le concile de Laodicée en Phrygie défendit par une loi de prier les anges; et encore à présent on voit parmi eux et dans leur voisinage des oratoires de saint Michel. Ils conseillaient ces choses par humilité, disant que le Dieu de l'univers était invisible, inaccessible, incompréhensible, et qu'il fallait ménager la bienveillance divine par le moyen des anges. »

(1224) *Hæres.* 60 ; Tertullien dit la même chose, *De præscrip.*, ex quo Hier., *Adv. Lucif.*
(1225) Lib. v *Hæretic. fab.*, c. 7, *De angelis.*
(1226) *Ibid.*, II, 18.
(1227) *Conc. Laod.*, c. 35 ; LABB., t. I, c. 1505.
(1228) THEOD., *in Epist. ad Coloss.*, c. 2, 18.

Quand on verra dans la suite les passages de Théodoret, où, de l'aveu des ministres, il soutient avec tant de force l'invocation des saints telle qu'elle se pratique parmi nous, on ne croira pas qu'il veuille défendre d'invoquer les anges dans le même sens. On voit assez, par ces paroles, quelle était l'invocation qu'il rejette. C'était d'invoquer les anges comme les seuls qui nous pouvaient approcher de la nature divine, inaccessible par elle-même à tous les mortels. Cette vision est connue de ceux qui ont lu les platoniciens, et ce que saint Augustin a écrit, dans le livre de la *Cité de Dieu*, contre la médiation qu'ils attribuaient aux démons. C'est une erreur insupportable de faire la Divinité naturellement inaccessible aux hommes, plutôt qu'aux anges. Les Chrétiens, qui, séduits par une vaine philosophie, ont embrassé cette erreur, soit qu'ils aient regardé les anges comme leurs créateurs particuliers, soit qu'ayant corrigé peut-être (car personne n'a expliqué toute leur opinion) cette erreur des platoniciens, ils en aient retenu les suites, n'ont connu comme il faut ni la nature divine, ni même la création. C'est ignorer l'une et l'autre, que de reconnaître quelqu'un qui ait plus de bonté pour nous, ou qui ait un soin plus particulier et une connaissance plus immédiate de nous et de nos besoins, que celui qui nous a faits. Si ces adorateurs des anges avaient bien compris que Dieu a tout également tiré du néant, jamais ils n'auraient songé à établir ces deux ordres de natures intelligentes, dont les unes soient par leur nature indignes d'approcher de Dieu ; et les autres par leur nature si dignes d'y avoir accès, que personne ne puisse l'avoir que par leur moyen. Au contraire, ils auraient vu que ce grand Dieu, qui de rien a fait toutes choses, a pu à la vérité distinguer ses créatures en leur donnant différents degrés de perfection ; mais que cela n'empêche pas qu'il ne les tienne toutes à son égard dans un même état de dépendance, et qu'il ne se communique immédiatement, quoique non toujours en même degré, à toutes celles qu'il a fait capables de le connaître. En effet, si on présuppose que les hommes soient par leur nature indignes d'approcher de Dieu, ou que Dieu dédaigne de les écouter; on doit croire, par la même raison, qu'il dédaigne aussi et de les gouverner et de les faire. Car il ne méprise pas ce qu'il fait, ou plutôt il n'aurait pas fait ce qu'il aurait jugé digne de mépris. Aussi voyons-nous que quand le péché, dont la nature humaine a été souillée, a fait qu'elle a eu besoin nécessairement d'un médiateur auprès de Dieu, il a voulu que ce Médiateur fût homme, pour montrer que ce n'était pas notre nature, mais notre péché qui le séparait de nous. Il a si peu dédaigné la nature humaine, qu'il n'a pas craint de l'unir à la personne de son Fils. C'est ce que devaient entendre ces adorateurs des anges, et croire qu'il n'y avait que le seul péché qui pût empêcher les hommes d'avoir accès par eux-mêmes auprès de Dieu ; la nature humaine étant capable de le posséder aussi bien que la nature angélique, et tenant sa félicité avec son être, non des anges ou de quelques autres esprits heureux, mais de celui qui les a faits.

Ainsi on peut bien attribuer aux anges un amour sincère envers les hommes, et un soin particulier de les secourir dans un esprit de société et de charité fraternelle, comme leurs chers compagnons, destinés au même service, et appelés à la même gloire. Mais on ne peut point en faire, comme faisaient ces philosophes et ces hérétiques, des médiateurs nécessaires entre Dieu et nous, sans rompre la sainte union que Dieu même a voulu avoir avec l'homme, qu'il a créé, aussi bien que l'ange, à son image et ressemblance.

Après cela, je n'ai que faire de rapporter ce qu'ont dit et les Catholiques et les protestants, touchant ces adorateurs des anges. Il me suffit que si on remonte à la source de leurs erreurs, qui, de l'aveu de M. Noguier, se trouve dans le platonisme, on verra qu'ils y sont tombés pour avoir ignoré la création, ou pour ne l'avoir pas entendue dans toutes ses suites, et pour avoir mieux aimé en croire Platon et ses sectateurs, que Moïse et les prophètes.

Ainsi, en parcourant toutes les opinions qui ont tenu quelque chose de l'idolâtrie ; on voit qu'on ne peut en montrer aucune où il n'y ait quelque erreur touchant la nature de la Divinité, et où la doctrine de la création ne soit obscurcie : ce qui fait voir clairement que parmi nous, où l'on croit tout ce qu'il faut croire sur la nature divine et sur la création, il n'y peut avoir aucun sentiment qui ressente l'idolâtrie.

Nous descendrons en particulier à tous les actes par lesquels on nous accuse de rendre à la créature, ou en tout ou en partie, les honneurs divins. Mais déjà, en attendant, on peut voir par une raison générale, qu'en croyant ce que nous croyons du néant de la créature, il ne peut jamais nous arriver de lui donner aucune partie de l'être divin ; d'où il s'ensuit qu'il n'est pas possible que nous l'égalions à Dieu, par quelque endroit que ce soit, ni dans notre estime, ni dans notre culte.

En effet, si nous voyons que partout où on a rendu à plusieurs quelque partie des honneurs divins, on y a aussi présupposé quelque partie de l'être de Dieu ; par une raison contraire, il faut conclure nécessairement que parmi nous, où on ne suppose l'être divin qu'en un seul, on ne peut rendre qu'à un seul les honneurs divins.

Si après cela on nous objecte (et on nous l'objecte souvent) que les honneurs que nous rendons aux saints ne sont pas des honneurs divins dans notre pensée, mais qu'ils le sont en effet ; c'est ce qui ne fut jamais, et qui ne peut être. Car tous ceux qui ont jamais rendu à quelqu'un les honneurs divins l'ont senti, et l'ont connu.

et l'ont voulu faire. Il est inouï dans tous les siècles qu'on ait jamais rendu des honneurs divins à d'autres qu'à ceux qu'on a crus ces dieux par erreur, ou qu'on a fait semblant de tenir pour tels par crainte ou par flatterie. Pour nous, tout le monde sait que nous ne tenons point les saints pour des divinités, à moins qu'on veuille nous faire admettre des divinités avec cette idée distincte qu'elles sont tirées du néant; ce qui n'est jamais tombé dans la pensée de personne. Que si ce sentiment paraît si absurde qu'on n'ose pas même nous l'attribuer, il est encore plus étrange et plus incroyable que nous rendions les honneurs divins à ceux que nous ne tenons pas pour des dieux, et qu'au contraire nous regardons comme de pures créatures.

Et ce serait certainement un prodige incompréhensible et inouï, si nous qui savons si bien que la créature, quelle qu'elle soit, ne peut, abandonnée à elle-même, et destituée de tout secours de la part de Dieu, trouver en son fond que le néant et le péché;...

Le fameux M. Daillé, que l'anonyme va bientôt ranger parmi les Pères de l'Eglise, et en qui il ne désire pour cela que la durée de quelques siècles, fonde sur cette fausse présupposition tout ce qu'il dit dans le livre le plus recherché qu'il ait fait sur cette matière. Car dès le premier chapitre, où il propose l'état de la question (1229), il la fait consister en ce point que ceux de sa religion n'approuvent pas les Latins (c'est ainsi qu'il nomme les Catholiques), qui veulent « qu'on rende aux esprits bienheureux et au pain sacré, ce souverain culte qu'on appelle de religion, et qui soit de même espèce, s'il n'est pas de même degré, que celui qu'on rend à Dieu seul, Père, Fils et Saint-Esprit (1230). »

Etrange manière de proposer l'état de la question, qui embrouille tout dès le premier mot : car il ne fallait pas mêler ensemble, ni faire aller d'un même pas deux choses aussi différentes que l'honneur que nous rendons à l'Eucharistie, et celui que nous rendons aux saints. Nous rendons à l'Eucharistie, que nous croyons être Jésus-Christ, Dieu et homme tout ensemble, le souverain honneur de religion, qui est non-seulement de même espèce, mais encore de même degré, que celui que nous rendons à Dieu. Pour les saints, que nous regardons comme de pures créatures, il est faux que nous leur rendions, comme dit Daillé, le culte suprême de religion; et il est vrai au contraire, quoi que puisse dire ce ministre, que l'honneur que nous leur rendons, n'est pas seulement d'un degré plus bas, mais d'une autre espèce que celui que nous rendons à Dieu. Ainsi M. Daillé renverse lui-même son propre ouvrage, et toutes les accusations qu'il fait contre nous sur le sujet de l'honneur des saints, lorsqu'il fait rouler tout son livre sur cette fausse présupposition, que nous leur rendons un culte suprême de religion, qui ne diffère que du plus au moins de celui que nous rendons à Dieu, et qui soit de même espèce. Il faudrait, pour être tombé dans une erreur si grossière, que nous crussions que les saints ne sont ni d'un autre rang ni d'une autre espèce que celui qui les a faits, et ne diffèrent de lui que du plus au moins. Mais tant qu'on n'oublie pas la création, dont on reconnaît du moins que nous sommes très-bien instruits, on a des idées si essentiellement différentes du premier être et de ses ouvrages, qu'il ne peut tomber dans l'esprit de les honorer par un même genre de culte.

En effet, si M. Daillé avait tant soit peu considéré les caractères essentiels par lesquels nous distinguons l'honneur divin d'avec celui qu'on rend aux saints, il verrait qu'on ne peut jamais en marquer plus exactement ni plus à fond la différence. Nous honorons Dieu purement, pour l'amour de lui; et nous savons que la créature n'ayant rien d'aimable ni de vénérable qui ne lui vienne de Dieu, c'est aussi pour l'amour de Dieu qu'elle doit être aimée et honorée. Il y a donc un genre d'honneur qu'on ne peut rendre à Dieu sans crime, comme il y a aussi un genre d'honneur qu'on ne peut rendre sans crime à la créature. Car autant qu'il répugne à la créature de recevoir des honneurs qui se terminent à elle-même, autant il répugne à Dieu d'en recevoir qui se rapportent à un autre. Que les ministres jugent maintenant si ces deux sortes d'honneur, qui ont des différences si essentielles, ne diffèrent que du plus au moins, et sont au fond de même nature et de même espèce.

Mais pour entrer plus avant dans les actes particuliers par lesquels la créature peut rendre hommage à son Créateur, que les ministres nous disent eux-mêmes ce qu'il faut faire pour cela.

Ils nous diront qu'il y a des actes intérieurs et extérieurs : et nous voulons bien les suivre dans l'examen qu'ils feront de nos sentiments sur les uns et sur les autres.

Le premier acte intérieur par lequel nous adorons Dieu, c'est que nous reconnaissons qu'il est lui seul CELUI QUI EST, et que nous ne sommes rien que par lui, ni dans l'ordre de la nature, ni dans l'ordre de la grâce, ni dans l'ordre de la gloire. En veulent-ils davantage? et ne voient-ils pas que cet acte ne peut jamais avoir pour objet la créature?

Tout le reste dépend de là; et ce premier sentiment de religion fait que nous nous attachons à Dieu comme à la cause de notre être et de notre bonheur, par la foi, par l'espérance, et par la charité : nous croyons

(1229) Anon., pag. 52.
(1230) DALL., *Advers. Latin. tradit.*, liv. I, c. I.

sur sa parole les choses les plus incroyables; nous appuyons sur sa promesse l'espérance de notre salut et de notre vie : nous l'aimons de tout notre cœur, de toute notre âme, de tout notre entendement, de toutes nos forces, et nous aimons notre prochain pour l'amour de lui. Les ministres savent-ils d'autres actes intérieurs par lesquels il faille adorer Dieu en esprit et en vérité, selon la doctrine de l'Evangile? Ignorent-ils que ces trois vertus, la foi, l'espérance et la charité, auxquelles seules aboutit toute la doctrine de l'Ancien et du Nouveau Testament, sont appelées parmi nous les vertus théologales; parce que les autres vertus peuvent avoir des objets humains, et que le propre de celles-ci, c'est de n'avoir pour objet que Dieu? Ne savent-ils pas que nous enseignons ce fondement essentiel de toute la religion, non-seulement dans l'école à tous les théologiens, mais encore dans le catéchisme à tous les enfants; et que par là nous leur apprenons à distinguer Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, de toutes les créatures visibles et invisibles, corporelles et spirituelles?

Voilà donc la différence essentielle entre Dieu et la créature, entre les honneurs de l'un et de l'autre, solidement établie par les actes intérieurs. Venons aux extérieurs. Mais comme ces derniers sont le témoignage des autres, on ne doit pas croire que, distinguant Dieu au dedans d'avec toutes les créatures, nous le confondions avec elles dans ce que nous faisons paraître au dehors.

Considérons toutefois ces actes extérieurs. Le culte extérieur est double. Il y a celui de la parole ; il y a celui de tout le corps, qui comprend les génuflexions, les prostrations, et les autres actions et cérémonies extérieures qui marquent du respect.

Ces deux sortes de culte extérieur ont une grande affinité. Car les génuflexions et autres actions de cette nature, après tout, ne sont autre chose qu'un langage de tout le corps, par lequel nous expliquons, de même que par la parole, ce que nous sentons dans le cœur.

Nous parlons de Dieu conformément à nos sentiments; et si ce que nous pensons de sa grandeur et de sa bonté le distingue jusqu'à l'infini de toutes les créatures, ce que nous en disons n'est pas moins fort.

Les actions extérieures de respect, que nous avons appelées le langage de tout le corps, s'accordent avec le langage de la voix. On ne prétend expliquer, par ces actions, que la même chose qu'on dit; et l'un de ces langages doit être entendu par l'autre : de sorte que si l'un est bon, on ne doit pas présumer que l'autre soit mauvais.

C'est par là néanmoins qu'on nous attaque le plus. On dit qu'en ce qui regarde les actions extérieures de respect, nous n'avons rien qui soit réservé à Dieu seul. Les saints, dit l'anonyme (1231) (et tous ceux de sa religion nous font le même reproche), les saints donc ont parmi nous aussi bien que Dieu, « et de l'encens et des luminaires, et des temples, et des fêtes. Et enfin l'Eglise romaine n'a aucune sorte d'hommage, d'honneur, et de service extérieur qu'on rende à Dieu, qu'elle n'en rende aussi un tout semblable aux saints. » Il presse cet argument d'une manière assez vive, en disant « qu'un Turc, un païen, un Américain, les simples mêmes parmi nous, » dit il (1232), « qui ne sont pas accoutumés à ces raffinements d'intention, » n'y pourra rien distinguer; et à juger des choses par l'extérieur, « il prendra les saints pour autant de dieux. » Voilà ce que nous objecte l'anonyme, mêlant le vrai avec le faux, comme il paraîtra par la suite ; et il y aurait quelque vraisemblance dans tout ce raisonnement, s'il était permis de détacher les cérémonies extérieures, d'avec l'esprit et l'intention qui les anime...

Pour ce qui regarde les fêtes des saints, Daillé, qui nous les objecte si souvent, demeure pourtant d'accord qu'on dédiait des jours solennels à la mémoire des martyrs, non-seulement dans les temps où il prétend que la corruption commençait à s'introduire dans le culte divin, mais encore dans ces siècles d'or, où il dit qu'il se conservait dans sa pureté. Car il nous produit lui-même des témoignages certains, par lesquels il conste que cet usage était établi dès le second siècle de l'Eglise. Nous verrons bientôt les passages où ce ministre demeure d'accord de cette pratique : mais nous n'avons pas besoin de reprendre ici les choses de si haut : les prétendus réformés nous vont justifier eux-mêmes.

Tout un synode de leur religion, tenu en Pologne, a inséré dans les actes, qu'on s'assemblait dans le temple de la sainte Vierge. Le même synode parle encore du 25 août comme d'un jour consacré à saint Barthélemy : ce synode est imprimé à Genève, dans le recueil des Confessions de foi. On ne parle point autrement parmi les protestants d'Angleterre, ni des temples ni des fêtes. Dans la Liturgie anglicane, imprimée de l'autorité de la reine Elisabeth, du roi Jacques, et du parlement, on voit l'office marqué *pour chaque fête des saints ;* et à la tête du livre il paraît un dénombrement des fêtes qu'on doit observer, parmi lesquelles saint Matthias, saint Pierre, saint Jacques, la Toussaint, et les autres fêtes des saints sont marquées, avec les dimanches, avec la Circoncision, et l'Epiphanie, et enfin avec les fêtes de Notre-Seigneur. Nos réformés devaient-ils nous inquiéter pour des choses qu'ils voient pratiquer si publiquement à leurs frères ? Ils devraient avouer plutôt que nommer du nom de quelque saint ou un temple dédié à Dieu, ou une fête consacrée à sa gloire, ne fut jamais parmi les Chrétiens une marque d'honneur divin, mais une manière innocente de célébrer la bonté de

(1231) Anon., pag. 55.

(1232) Pag. 65.

Dieu dans les grâces qu'il a faites à ses serviteurs. Il ne faut donc plus dorénavant que l'anonyme et ceux de sa religion nous reprochent, comme ils font sans cesse, l'Eglise de Saint-Eustache ou de Notre-Dame plus belle et plus magnifique que celle de Saint-Sauveur ou du Saint-Esprit. Il ne faut plus qu'ils nous objectent les solennités des martyrs et des autres saints : on sait, dans l'une et dans l'autre religion, que tous les temples et toutes les fêtes sont également dédiés à Dieu ; et on se permet, dans l'une et dans l'autre, de les distinguer par ce qu'elles ont de particulier. Il faut donc encore ici avoir recours à l'intention de ceux qui pratiquent ces cérémonies : si l'intention des protestants d'Angleterre et des autres qui se sont dits réformés, est connue par leur profession de foi, de manière que l'anonyme et ceux de sa communion ne songent pas seulement à les accuser pour cela d'idolâtrie ; notre foi n'est pas moins publique, et on sait que notre intention ne peut jamais être de rendre des honneurs divins à ceux que nous mettons expressément au rang des êtres tirés du néant.

Qui ne s'étonnera maintenant des vaines difficultés que l'anonyme me fait *sur le culte extérieur* (1233)? Il trouve étrange « que le culte étant établi pour témoigner les sentiments intérieurs, j'aie voulu l'obliger à juger de l'extérieur par l'intérieur, c'est-à-dire, par l'intention. C'est, » dit-il, « confondre l'ordre naturel des choses. » Il ajoute après cela que M. de Condom a tort de prétendre, « que ce qu'il déclare de l'intention de l'Eglise le mette en droit de réduire les marques extérieures d'honneur qu'on rend aux saints, au sens qu'il lui plaira de leur donner. Ce n'est pas assez, » poursuit-il, « d'une telle déclaration pour changer l'usage commun des expressions, et la signification naturelle des signes. »

Ne dirait-on pas, à l'entendre, que les génuflexions, et les autres signes de cette sorte, signifient naturellement les honneurs divins, ou que c'est moi qui ai entrepris de les réduire à un autre sens de ma propre autorité, sans que l'Église s'en soit expliquée ? Mais le contraire est certain. On peut voir, et dans nos conciles, et dans notre profession de foi, ce que nous servons comme Dieu, et ce que nous honorons comme créature. Que sert donc à l'anonyme de nous reprocher qu'un Turc, un païen, un Américain, enfin ceux de sa religion, ne connaîtront rien dans notre culte ; et qu'à juger des choses par l'extérieur, *ils prendront les saints pour autant de dieux ?* Sans doute ils pourront entrer dans cette pensée, s'ils ne cherchent qu'un prétexte pour nous quereller, sans jamais vouloir ni ouvrir nos livres, ni nous entendre parler de notre religion. Mais quelle erreur de s'imaginer qu'on puisse connaître à la contenance des hommes ce qu'ils servent ou ce qu'ils adorent ! Les païens qui nous verront, Catholiques et protestants, lever les yeux au ciel, et si l'on veut du côté de l'orient, selon la coutume des anciens, pourront croire que nous adorons le soleil et les astres. Une semblable raison persuadait aux gentils que les Juifs adoraient le ciel ou les nues. D'autre côté, à les voir prosternés si humblement devant l'arche, les idolâtres, accoutumés à s'attacher grossièrement à l'objet sensible, auraient pu s'imaginer qu'ils terminaient leur adoration, ou bien à l'arche elle-même, ou à quelque chose qui était dedans, ou aux chérubins qui étaient dessus. On ne peut détruire de pareils soupçons que par la parole, et en exposant le fond de la religion. Quelqu'un des Orientaux, à qui on aurait appris dès son enfance à regarder son roi comme une divinité, aurait pu croire, à en juger par l'extérieur, que David prosterné devant Saül lui rendait un semblable hommage. Il aurait fallu lui expliquer que la chose ne se prenait point de cette sorte parmi les Juifs, et que c'est l'usage public qui fait valoir plus ou moins ces signes extérieurs. Ainsi un prétendu réformé sera tout à fait injuste, si, pour faire la différence des honneurs que nous rendons au dehors à Dieu et aux saints, il ne consulte avant toutes choses l'usage et la profession solennelle de notre religion.

Voilà ce que nous pouvons répondre aux prétendus réformés, touchant l'extérieur de la religion, en raisonnant avec eux sur les principes qui nous sont communs. Mais nous avons outre cela des raisons particulières qui nous mettent à couvert de leur objection ; car, outre que nous rendons à Dieu ces déférences extérieures dans un esprit et une intention qui les distinguent de toutes celles que nous rendons à quelque autre que ce soit ; on sait encore que nous avons une cérémonie particulière, qui enferme le souverain hommage de la religion, et qui ne peut jamais avoir que Dieu pour objet. Nous avons un sacrifice dont nous ferons voir ailleurs la sainteté, et dont il nous suffit maintenant de dire que, selon toutes les maximes de notre religion, il ne peut être offert qu'à Dieu seul. Nous fondons la nécessité de ce sacrifice sur la distinction qu'il faut faire entre Dieu et la créature. Il est juste, disons-nous, que la créature honore l'auteur de son être et de sa félicité d'une façon toute singulière, non-seulement au dedans, mais au dehors. Il est donc juste aussi que ce premier être se soit réservé quelque marque de déférence qui ne soit que pour lui seul. Nos réformés ne devraient pas nier cette vérité, puisqu'ils nous reprochent comme un crime de rendre les mêmes hommages extérieurs au Créateur et aux créatures. Ils semblent exiger de nous que nous réservions à Dieu quelque marque d'honneur, tout à fait incommunicable. Les prosternements ne le sont pas ; et parmi les manières

(1233) Anon., p. 65.

de se prosterner, il n'y en a point de si humiliante ni de si profonde, qu'on ne fasse quelquefois pour les créatures. Dieu ne l'a point défendu; et il veut bien avoir des honneurs qui lui soient communs à l'extérieur avec les anges et avec ses autres ministres, tels que sont les prophètes et les rois. Mais non content qu'on lui rende les mêmes respects dans un autre esprit, il a vu que, pour nous apprendre à mieux distinguer sa grandeur de toutes les autres, il fallait qu'il consacrât à son honneur une action extérieure qui eût pour son objet propre la reconnaissance et l'adoration de sa majesté infinie. Cette action, c'est le sacrifice, où on lui offre quelque chose avec des cérémonies qui marquent expressément qu'il est le seul de qui tout dépend. Cette action, du consentement de tous les peuples du monde, est réservée à la Divinité. Les Juifs, qui n'adoraient qu'un seul Dieu, n'ont sacrifié qu'à un seul; ceux qui ont eu plusieurs dieux, en multipliant la Divinité, ont étendu, par la même erreur, l'action du sacrifice. Ainsi tout le genre humain est d'accord que la seule Divinité est capable de recevoir cet honneur. Nous offrons tous les jours à Dieu un sacrifice que les prétendus réformés ne veulent pas reconnaître : mais ils ne peuvent nier que nous ne l'offrions, et que nous ne croyions tous unanimement qu'il ne doit être offert qu'à Dieu seul. Ils savent que le concile de Trente l'a ainsi expressément déterminé; ils en ont vu le décret dans l'*Exposition*, et nous repasserons dessus en son lieu. Ils nous demandent souvent si, de même que nous reconnaissons une espèce d'adoration relative, nous ne pourrions pas aussi reconnaître une espèce de sacrifice relatif qui s'offrît à la créature par rapport à Dieu. Tous les auteurs répondent que non, parce que le sacrifice est un culte, qui par son institution est consacré à représenter ce qui est dû à la souveraine majesté de Dieu, considérée en elle-même. Ainsi telle est la nature du sacrifice, qu'il attribue toujours la divinité à celui à qui on l'offre : et nous l'attachons tellement à Dieu, considéré en lui-même, que même nous ne croyons pas qu'on le puisse offrir à Jésus-Christ en tant qu'homme; car en cette qualité il est la victime, et ne peut être celui à qui on immole, tant cette action est auguste et incommunicable; tant le mystère en est saint, et la signification relevée.

Ainsi, et le sacrifice, et tout ce qui s'y rapporte, appartient à Dieu privativement à tout autre. Il n'y a que Dieu qui ait des prêtres; il n'y a que Dieu qui ait des autels; il n'y a que Dieu qui ait des temples; parce que, comme le temple est pour l'autel, et l'autel pour le sacrifice, aussi le sacrifice est pour Dieu, et jamais ne peut être offert qu'à la majesté incréée.

Combien donc est-il injuste de nous accuser de rendre à Dieu et aux créatures un même genre de culte! puisque, outre que nous avons des actes intérieurs qui ne regardent que Dieu, nous avons une cérémonie particulière et tout à fait incommunicable, c'est-à-dire, le sacrifice, qui, par son institution et par le consentement du genre humain, n'a pour but que de reconnaître le seul Être indépendant et la seule Puissance absolue.

Ainsi nous regardons les génuflexions comme choses qui peuvent être communes entre Dieu et la créature. La cérémonie du sacrifice est celle qui fait proprement la distinction, et les apôtres nous ont appris cette différence. Quand des peuples idolâtres s'approchèrent pour sacrifier à Paul et à Barnabé, ils rejetèrent cet honneur avec exécration : *Alors*, comme nous lisons dans les *Actes* (XIV, 13, 14), *ils déchirèrent leurs habits, et courant au-devant du peuple ils leur criaient : Hommes, pourquoi faites-vous ces choses? nous sommes des mortels semblables à vous, qui venons vous enseigner à quitter ces choses vaines, pour tourner votre cœur au Dieu vivant qui a fait le ciel et la terre.* On ne voit point de tels mouvements, ni de tels cris, quand on se prosterne simplement devant eux. Saint Pierre voit Cornélius à ses pieds, et sans détester cette action comme un culte d'idolâtrie (car il savait que ce pieux centurion était trop éloigné d'un tel excès), il se contente de le relever en lui disant humblement et modestement : *Levez-vous, je suis un homme comme vous.* (*Act.* X, 26.) Saint Paul et Silas en font encore moins quand ce geôlier se jette à leurs pieds (*Act.* XVI, 29); Saint Paul ne déchire pas ici ses vêtements, il ne se fâche ni ne s'écrie, comme il avait fait dans le sacrifice qu'on lui avait préparé : il regarde cet homme à ses pieds, sans qu'il paraisse qu'il s'en inquiète, ou qu'il lui dise le moindre mot pour l'en retirer. Ils savaient que les serviteurs de Dieu avaient souvent reçu de pareils honneurs. . . . . . .

Mais, disent nos réformés, vous ne sortirez pas si aisément d'un si mauvais pas. Ce n'est point un honneur de civilité, ou quelque autre sorte de devoirs humains, que vous voulez rendre aux anges et aux saints : c'est un honneur de même nature, de même ordre et de même genre que celui que vous rendez à Dieu, puisque vous-même vous l'appelez un honneur religieux. L'anonyme nous reproche que nous offrons aux créatures des prières religieuses, un honneur et un culte religieux; que nous en faisons l'objet de notre religion, et que c'est ce que Dieu défend. Il faut avoir, selon lui, pour la mémoire des saints, *de la vénération et du respect*; *mais point de religion, pas même les termes* (1234), parce que Dieu seul doit être l'objet de notre religion, et qu'il n'y doit avoir de culte religieux, de quelque nature qu'il puisse être, que pour Dieu seul.

M. Noguier nous fait le même reproche

(1234) Anon., p. 50; ch. 4, p. 22, 47, 75, etc.; p. 58, 83.

(1235) ; enfin M. Daillé et tous les ministres ne cessent de nous opposer ce terme de *religieux*. Mais la bonne foi demandait qu'on en distinguât auparavant les significations différentes. Car d'abord il est constant parmi tous les Chrétiens, catholiques et protestants, que Dieu seul est le propre objet de la religion, et que les choses n'appartiennent à la religion qu'autant qu'elles ont de rapport à Dieu ; et il est encore certain, comme nous avons déjà dit, que la religion se peut prendre, ou dans un sens plus étroit, pour le culte qu'on rend à Dieu considéré en lui-même ; ou dans un sens plus étendu pour toutes les choses qui ont rapport à la religion, et qui lui appartiennent. Les saints ne peuvent pas être l'objet de la religion ; cela n'appartient qu'à Dieu, et tous les Chrétiens en sont d'accord : mais l'honneur qu'on rend aux saints, quel qu'il soit (car les protestants ne nient pas qu'il ne leur soit dû quelque honneur), a quelque chose de religieux ; parce que, comme on les honore pour l'amour de Dieu, c'est aussi la religion qui est le motif de tous leurs honneurs, et qui les règle. Voilà l'équivoque démêlée, et l'équivoque évanouie, si peu que nos réformés regardent nos sentiments d'un œil équitable. Mais afin de ne leur laisser aucun embarras, je veux leur faire entendre deux de leurs auteurs, qui leur exposeront plus au long ce qui se dit ordinairement dans leur religion ; et nous leur dirons après de quoi nous convenons avec eux.

Drelincourt, célèbre ministre de Charenton, avait fait un livre *De l'honneur qui est dû à la sainte et bienheureuse Vierge*, et comme il y avait dit (ce qu'aucun Chrétien ne peut nier) qu'elle était digne d'un grand honneur, M. l'évêque de Bellay lui demanda de quelle nature était cet honneur ; il lui fit une réponse fort exacte, selon les principes de sa religion ; et nous y lisons ces paroles : *On distingue ordinairement entre l'honneur religieux et le civil : si on prend à la rigueur le mot de religieux, selon qu'à parler proprement et exactement la religion signifie ce qui lie nos âmes à Dieu, et qui contient les règles de son service : en. . . .* (1236).

(1235) Pag. 34, etc., 42, 43, 44, etc.

(1236) On trouve en cet endroit, dans le manuscrit de Bossuet, une lacune considérable qui coupe les deux passages de Drelincourt et de Vossius, et les réflexions de l'auteur à ce sujet. Quoique ce qui reste de ces passages suffise pour appuyer les raisonnements du prélat, nous avons cru cependant, pour la plus grande satisfaction des lecteurs, devoir mettre ici ces textes en entier. Nous avons trouvé celui de Drelincourt dans un exemplaire qui est à la bibliothèque du roi, et qui est, selon les apparences, une première édition. Celui de Vossius est tiré de son grand ouvrage intitulé *De idololatria*, etc. Voici d'abord celui de Drelincourt.

« On distingue ordinairement entre l'honneur religieux et le civil. Si on prend à la rigueur le mot de *religieux*, selon qu'à parler proprement et exactement, la religion signifie ce qui lie nos âmes à Dieu, et qui contient les règles de son service : en ce sens il n'y a que Dieu seul à qui on puisse rendre un honneur religieux : mais si le mot de *religieux* se prend en une signification plus ample et plus étendue, non-seulement pour ce qui est de l'essence de la religion, mais aussi pour tout ce qui en découle et qui en dépend : et si on appelle honorer d'un honneur religieux les choses que nous honorons pour l'honneur de Dieu, qui les emploie en son service, et à la célébration de ses mystères ; ou qui les remplit de ses grâces, et les couronne de sa gloire ; en ce sens j'avoue qu'il y a certaines choses, lesquelles, encore qu'on ne les invoque et ne les adore point, néanmoins on les vénère et on les honore religieusement. Par exemple, l'arche de l'alliance n'était pas invoquée ni adorée par les enfants d'Israël : mais elle ne laissait pas de leur être en vénération, parce que Dieu lui-même l'avait ordonnée pour être le symbole de sa grâce et faveur, et qu'il s'y manifestait d'une façon particulière. Il en est de même de l'eau du baptême, et du pain et du vin de la sainte cène. Car encore que nous n'adorions point ces choses là, et que nous n'en croyions point la transsubstantiation, nous n'avons garde de les confondre avec de l'eau, et du pain et du vin communs, et que l'on emploie en des usages profanes : mais à cause de leur usage religieux et sacré, nous les honorons religieusement comme les types et les mémoriaux de Jésus-Christ et les sceaux de sa grâce. En ce sens, je ne ferai nulle difficulté de dire que l'honneur que nous rendons à la sainte et bienheureuse Vierge est saint et religieux.

« Je distingue aussi l'honneur *civil* : car comme il y a deux sortes de cités, il y a aussi deux espèces, mais plutôt deux degrés d'honneur civil. Il y a la cité d'ici-bas, qui comprend tous les saints et fidèles qui combattent encore sous l'enseigne de Notre-Seigneur Jésus-Christ, dont aussi elle est appelée militante. Et il y a la cité d'en haut, la Jérusalem céleste, qui contient tous ceux que Dieu a couronnés de gloire et d'immortalité ; c'est pourquoi elle est appelée triomphante. Si on restreint l'honneur civil à l'honneur qui se rend aux fidèles qui conversent ici-bas, j'avoue qu'il serait du tout ridicule de dire que nous honorons la bienheureuse Vierge d'un honneur civil ; mais si on l'étend à l'honneur qui se rend aux bourgeois et habitants de la cité céleste du Dieu vivant, on peut fort bien et fort à propos appeler honneur civil, l'honneur que nous rendons à la sainte Vierge, puisque c'est la première, la plus noble et la plus élevée de toutes les créatures qui triomphent dans cette glorieuse cité. » (*Rép. à M. l'évêque de Bellay*, 1642, p. 65 et suiv.)

Voici maintenant le texte de Vossius, dont nous ne transcrivons que ce qui a rapport au point de doctrine dont il s'agit ici.

« At quid aliud est cultus, quam honor ab inferiori debitus et præstitus superiori ? ad superiores vero referimus etiam animas beatas. Quicumque enim ad triumphantem Ecclesiam translati, ii per gratiam divinam evecti sunt ad sublimiorem locum ac dignitatem, quam qui in militanti hæc cum peccato etiamnum conflictantur. Quare sanctos etiam a morte honorandos agnoscimus quodque superius de cultu angelico diximus, eum extendere se ad intellectum, voluntatem, et actus exteriores ; idem non inviti, dum commode capiatur, de beatorum cultu fatemur..... Verum cultus iste non gradibus solum sed tota specie ab divino distat : cum præcellentia creatoris infinitis sit partibus major quam illius creaturæ.... ut non tam pars sit cultus divini, quam effectus, quia cultus sanctorum ex Dei cultu promanat. Utrumque *cultum* dici, agnoscit etiam beatus Augustinus. (Lib. x *De civit. Dei*, cap. 1...). Possumus sic utrumque hunc cultum distinguere, ut ille Dei dicatur religiosus :..... at cultum sanctum dicere liceat *officiosum* : quando nos ri est officii diligere et honorare in primis eos qui in cœl s re-

Telle est la doctrine du célèbre Vossius; on voit qu'il ne s'explique pas tout à fait de même que le ministre Drelincourt, qui trouve qu'il n'y a point de difficulté à dire que l'honneur qu'on rend à la sainte et bienheureuse Vierge, est saint et religieux en un certain sens. C'est ce sens qui est rapporté, et n'est pas suivi par Vossius. Mais la différence est légère; et ils sont d'accord dans le fond; c'est-à-dire, comme il l'explique lui-même, en tant que le mot de religieux se prend pour *tout ce qui découle et qui dépend de la religion*. Car Drelincourt avoue que l'honneur qu'on rend aux saints peut être appelé civil, dans le sens de Vossius; et Vossius niera-t-il que les honneurs, qui selon lui-même sont des actes de religion, ne puissent en un certain sens être appelés religieux! Que deviendrait donc le passage qu'il nous rapporte lui-même, où saint Jacques appelle du nom de religion la visite des orphelins et des veuves? En tous cas, la difficulté est peu importante; et les hommes auront bien envie de se quereller, s'ils se brouillent pour de telles choses.

Cette petite diversité que les prétendus réformés peuvent remarquer parmi leurs auteurs dans l'usage du terme de religion, se rencontre aussi parmi les nôtres. Nos théologiens demandent si l'honneur qu'on rend aux saints appartient à la vertu de la religion, ou à quelque autre vertu qui lui soit toutefois subordonnée. Les uns disent que cet honneur appartient plutôt à une autre vertu qu'à la religion, parce qu'il se rend à des créatures. Les autres disent qu'il appartient plutôt à la religion qu'à quelque autre vertu que ce soit, parce qu'il se rapporte à Dieu, et que c'est la religion qui le dirige. Mais l'un et l'autre sentiment supposent un même principe, que les prétendus réformés ne veulent pas croire que nous entendions, encore qu'il soit certain que tous nos théologiens en soient d'accord, qui est que la religion est une vertu dont le propre objet c'est Dieu seul. De sorte qu'à la définir par son objet propre, elle ne sera autre chose que l'acte de notre esprit qui se soumet au premier Être, et s'attache à lui de toutes ses forces par un amour véritable.

Mais comme ce premier Être doit être la fin de toutes les actions humaines, le motif de la religion s'étend à tout; et en ce sens, tous les devoirs de la vie chrétienne ont quelque chose de religieux et de sacré. Car peut-on dire, par exemple, que ce ne soit un acte de religion, que d'exercer la miséricorde, elle qui vaut mieux que les victimes? Et qu'y a-t-il de plus religieux que la charité fraternelle, que nous voyons préférée à tous les holocaustes, après l'approbation de Notre-Seigneur? Que si le respect qu'on rend aux princes et aux magistrats n'avait quelque chose de religieux et de sacré, saint Paul aurait-il dit, comme il a fait, qu'il leur faut obéir non-seulement pour la crainte, mais encore pour la conscience? En un mot, toute la vie chrétienne est pleine de religion et de piété. Tout y est religieux, parce que tout y est animé par la charité, qui est le sacrifice continuel par lequel nous ne cessons de vouer à Dieu tout ce que nous sommes.

Il faut même qu'on avoue que, parmi les créatures qu'on honore pour l'amour de Dieu, il y en a qui sont liées à la religion d'une façon plus particulière que les autres. Telles sont les créatures qu'on honore, comme disait Vossius, *par un motif surnaturel;* par exemple, les esprits bienheureux. Sans doute l'honneur qu'on leur rend est dérivé de bien plus près de la religion, que celui qu'on rend aux rois. Car un homme sans religion, ou qui n'aurait pas encore appris qu'il faut honorer les rois pour l'amour de Dieu, ne laisserait pas de les honorer pour conserver l'ordre du monde. Pour ce qui regarde les saints, le motif de la religion entre toujours dans les honneurs qu'on leur rend, parce qu'on les honore précisément comme de fidèles serviteurs de Dieu, qu'il a sanctifiés par sa grâce, et qu'il fait éternellement heureux en leur communiquant sa gloire. Ainsi l'honneur qu'on leur rend est lié plus intimement à la religion, et a un rapport plus particulier avec le service de Dieu, que celui qu'on rend aux Césars. Vossius assurément ne le nierait pas. Que si Drelincourt lui représentait qu'il y a même des créatures inanimées *que Dieu emploie à son service et à la célébration de ses mystères*, telle qu'était l'arche d'alliance dans l'Ancien Testament, tels que sont l'eau du baptême, le pain et le vin de la cène dans le Nouveau, ne lui avouera-t-il pas que ces choses doivent être en vénération, et même *qu'on les vénère et qu'on les honore religieusement, à cause de leur usage religieux et*

gnant. Possumus et *civilem* vocare, cum una sit Dei civitas, illa civium in cœlis, et hæc in terris..... Dixerit aliquis, honorem esse civilem, quando homines colimus in terris ob potestatem, nobilitatem, partas de hoste victorias, eruditionem etiam, aliaque id genus, quæ causæ sunt civiles: disparem vero rationem esse eorum, quos colimus ob causas supernaturales; uti quia Deum videant, etc.... exinde autem consequi, cultum quem mens religiosa præstat animis beatis, non *civilem*, sed *religiosum* dici oportere. Atqui profecto sic nec cultus erit civilis, qui regi præstatur a piis hominibus, quia sit propter Dei mandatum et conscientiam. Satius igitur est laxius *civilis*, strictius *religiosi* nomine uti: puta ut *religiosus cultus* Dei sit proprius.... alter autem cultus, qui creaturæ debetur, *civilis* vocetur.... Malim uno cultus officiosi aut civilis, aut alio nomine comprehendere observantiam beatæ animæ, et viri sancti in terris, imo et Cæsaris gentilis; quam tam late extendere appellationem cultus religiosi, ut contineat venerationem Dei, et animæ beatæ. In causa potissimum est, quod ut nulla est proportio inter Deum infinitum, et opus ejus finitum; ita etiam, cum cujusque rei excellentiæ suus respondeat honor, invocatio Dei et observantia sanctorum tota distent natura. At cultus, quo sanctos colimus in terris degentes, non specie, sed gradu duntaxat, ab eo differt, quo veneramur illos in cœlum receptos.. » (*De idololat.*, lib. I, cap. 42.) (*Edit. de Déforis.*)

*sacré?* Il faudra donc qu'il accorde qu'en considérant toutes les sortes d'honneurs qu'on peut rendre aux créatures, on trouvera quelque chose de plus religieux dans l'honneur qu'on rend à celles qui, étant spécialement consacrées à Dieu, ont un rapport essentiel à la religion.

Si on demande maintenant de quel ordre, de quel rang sont ces choses; personne ne répondra qu'elles sont du rang des choses profanes. On les mettra sans difficulté dans le rang des choses saintes. Mais c'est autre chose d'être saint par son essence, comme Dieu; autre chose d'être saint comme une chose que Dieu sanctifie, ou comme une chose qui est appliquée à des usages sacrés. La sainteté de Dieu rejaillit en quelque manière sur toutes les choses qui en approchent; elle les sanctifie et les consacre. Il en est de même de la religion. Elle s'attache à Dieu comme à son objet; mais elle s'étend en un certain sens sur toutes les choses qui sont spécialement consacrées à son service. Ainsi la vénération qu'on a pour elle n'ayant point d'autre motif que la religion, en ce sens on ne peut douter qu'elle ne soit religieuse.

Si toutefois quelques-uns, par exemple Vossius, font scrupule de parler ainsi, nous entendons bien leur pensée; et Vossius lui-même nous l'explique assez. Si on considère ses paroles, on verra que par les honneurs religieux il entend au fond les honneurs divins : il ne veut pas qu'on rende aux anges « un honneur religieux, parce que, dit-il (1237), nous ne les reconnaissons pas pour le principe de notre être et de notre salut. » *Non est cultus ille religiosus, quia non agnoscimus angelos ut principium aut originis aut salutis nostræ.* Il déclare, conformément à cette pensée, qu'il ne refuse pas aux saints toute sorte d'honneur; *mais seulement celui qui est excessif et propre à Dieu.* On voit clairement par ces paroles, que par les honneurs religieux au fond il entend les honneurs divins. En ce sens il a raison de réserver à Dieu seul l'honneur religieux. Non-seulement Drelincourt et les prétendus réformés, mais encore tous les Catholiques, lui accorderont sur cela ce qu'il demande. Il y a un culte *qui est propre à Dieu,* qu'on ne peut rendre à la créature sans idolâtrie; et c'est celui par lequel on reconnaît le principe de son être et de son bonheur. C'est là le propre objet et le propre exercice de la religion. Aucun des Catholiques ne révoque en doute cette vérité; et en renfermant dans ces bornes l'honneur religieux, nous avouons que Dieu seul en est capable.

Ainsi je ne vois plus sur cette matière aucun sujet de dispute, puisque personne ne dit parmi nous que la créature puisse être l'objet de la religion, et que personne ne nie parmi les prétendus réformés qu'il n'y ait plusieurs créatures qui ont un rapport particulier à l'objet de la religion, c'est-à-dire à Dieu.

L'honneur qu'on rend à ces créatures n'est point religieux par lui-même, parce qu'elles ne sont pas Dieu. Mais personne ne peut nier qu'il ne s'y mêle quelque chose de religieux, parce qu'on les honore pour l'amour de Dieu, ou plutôt que c'est Dieu même qu'on honore en elles.

L'anonyme et M. Noguier pourront voir maintenant le tort qu'ils ont d'avoir tiré contre nous tant de conséquences fâcheuses sur ce terme de religieux. M. Noguier a prétendu que j'ai prononcé ma condamnation, lorsque j'ai dit, dans l'*Exposition*, que l'honneur qu'on rend aux saints pouvait en un certain sens être appelé religieux. Donc, dit-il (1238), *ce sera une adoration; donc l'honneur qu'on rend aux saints sera d'un même ordre que celui qu'on rend à Dieu.* Les prétendus réformés qui entendent de telles choses de la bouche d'un ministre, se trouvent embarrassés, et croient que j'ai égalé par quelque endroit la créature au Créateur. Ils ne considèrent pas que cette difficulté qu'on fait tant valoir est fondée sur une équivoque. Car, au fond, qu'ai je dit dans l'*Exposition ?* J'ai dit *que si l'honneur qu'on rend à la sainte Vierge et aux saints peut être appelé religieux, c'est à cause qu'il se rapporte nécessairement à Dieu.* Drelincourt (1239) en a dit autant, sans que personne l'en ait repris dans la nouvelle Réforme. Et si M. Noguier est assez injuste pour censurer une expression si innocente, qu'il me permette de lui demander ce qu'il penserait de l'honneur des saints s'il n'était pas religieux au sens que j'ai dit; c'est-à-dire s'il n'était pas rapporté à Dieu. Faisons, par exemple, que l'honneur des saints ne soit pas religieux en ce sens, c'est-à-dire, qu'il ne soit pas un rejaillissement sur les saints de l'honneur qu'on rend à leur Maître. M. Noguier, qui ne peut nier que les saints ne soient dignes de quelque honneur, approuvera-t-il qu'on leur rende un honneur qui n'ait rien de religieux, et qui ne se rapporte à Dieu en aucune sorte? L'honneur qu'on leur rendra, quel qu'il soit, en sera-t-il meilleur ou plus raisonnable, parce qu'il ne sera plus rapporté à Dieu, et qu'on les honorera pour l'amour d'eux-mêmes? Au contraire, ce serait alors que cet honneur commencerait d'être blâmable, parce qu'il nous ferait reposer sur la créature : par conséquent ce qui le rend légitime et saint, c'est à cause qu'il est religieux au sens que j'ai dit, et qu'il se rapporte à Dieu. Loin d'avoir confondu par là le Créateur et la créature, comme il semble que M. Noguier l'ait voulu entendre, j'en ai marqué au contraire la différence la plus essentielle; puisqu'il n'y a rien de si éloigné ni de si essentiellement différent

(1237) Lib. v, cap. 9.

(1238) Nog., p. 44.

(1239) On lit à la marge du manuscrit de l'auteur, cette note écrite de sa main : *Nota. Ce livre dédié aux ministres de Charenton.* (*Ed. de Déforis.*)

que ce qu'on honore pour l'amour de soi, et ce qu'on honore pour l'amour d'un autre.

Que si tout l'honneur qu'on rend aux saints est de nature à se rapporter nécessairement à Dieu ; si la religion en est le principe, et que personne par conséquent ne puisse nier qu'il ne soit religieux en ce sens ; l'anonyme ne devait pas défendre si sévèrement d'user de ce terme. Il veut bien aller pour les saints *jusqu'à la vénération et au respect*. Mais, dit-il (1240), *qu'on n'y mêle point de religion, pas même les termes*. Certainement c'est bien peu entendre la religion, que de la mettre en de telles choses. Un terme qui a plusieurs sens doit être expliqué avant que de condamner celui qui s'en sert. Saint Augustin, aussi scrupuleux que l'anonyme à ne point rendre à la créature les honneurs divins, n'a pas craint de dire *que les Chrétiens fréquentent les mémoires ou les tombeaux des martyrs avec une solennité religieuse*. Il n'a pas prétendu déroger par là à la maxime qu'il a si bien établie, que la religion nous unit au seul Dieu vivant, et qu'il ne faut point mettre sa religion dans le culte des hommes morts. Si les honneurs qu'on rend aux martyrs ou à leurs tombeaux ont quelque chose de religieux, c'est à cause qu'ils se rapportent à l'honneur de Dieu. Quand l'anonyme refuserait d'en croire saint Augustin, lui fera-t-il son procès comme à un idolâtre, à cause qu'il lui aura vu employer le terme de religieux en un sens si innocent? Du moins sommes-nous certains que Dieu en jugera autrement, et qu'il fera sentir sa justice à ceux qui, dans une matière si sérieuse, auront fait tant de bruit sur des mots équivoques.

Que messieurs les prétendus réformés examinent donc dans le fond les sentiments que nous avons pour les saints, et qu'ils voient si nous en croyons quelque chose qui soit au-dessus de la créature : mais qu'ils ne pensent pas nous accabler par le seul terme de religieux, dont le sens est si innocent et si approuvé parmi eux-mêmes ; dont il est certain, outre cela, que le concile de Trente ni notre profession de foi ne se servent pas, et que j'ai aussi soutenu plutôt pour défendre en général l'innocence du langage humain, que pour aucune raison qui fût particulière au langage de l'Église.

Que si cette chicane de mots était retranchée de nos controverses, on verrait s'évanouir tout à coup une infinité d'objections, qui ne font peine à résoudre que parce qu'on en a beaucoup à perdre le temps à expliquer des équivoques. Par exemple, que ne dit-on point sur le terme d'*adoration?* Les ministres font le procès au second concile de Nicée, et à plusieurs auteurs ecclésiastiques *anciens* et *modernes*, pour avoir dit qu'on peut adorer les anges, les saints, leurs reliques et leurs images : tous leurs livres sont pleins de ces objections. L'anonyme et M. Noguier ne reprochent rien à l'Église avec tant de force. Daillé répète sans cesse que les Catholiques adorent des choses inanimées, et ignorent le précepte qui ordonne de n'adorer que Dieu seul. Mais ce même Daillé, qui est des premiers à nous reprocher ce terme, avoue qu'il est équivoque et qu'il n'a pas toujours la même force. « L'interprète latin de la sainte Écriture » (c'est-à-dire l'auteur de la Vulgate) « a employé, » dit-il (1241), « le mot d'*adorer* pour signifier un honneur de civilité humaine, et s'en est servi dans les lieux où on raconte que les saints hommes se sont prosternés jusqu'à terre, selon la coutume de l'Orient, devant les anges qui leur paraissaient en forme humaine et qu'ils prenaient pour des hommes. »

Je ne sais pourquoi il dit en termes si généraux, que ces anges, adorés dans la *Genèse* et ailleurs, n'étaient pris que pour des hommes. Car encore que d'abord ils parussent tels, ils se faisaient à la fin connaître ; et il est certain, quoi qu'il en soit, qu'on ne les aurait que plus honorés en les prenant pour ce qu'ils étaient, c'est-à-dire pour des esprits bienheureux envoyés de la part de Dieu.

Ce terme d'adorer ne s'applique pas seulement aux anges : et on raconte partout, dans l'Écriture, des adorations rendues aux rois, aux prophètes, et en un mot à tous ceux qu'on veut beaucoup honorer.

Cette ambiguïté n'est pas seulement dans le latin. Le grec des Septante et même l'original hébreu ont en ces endroits le même mot, dont on se sert pour signifier l'honneur et l'adoration qu'on rend à Dieu.

Quand ce terme se trouve employé pour les créatures, les ministres veulent ordinairement qu'il se prenne par un honneur de civilité humaine. Qu'importe, pourvu qu'ils accordent que l'Écriture se sert du mot adorer, pour marquer le respect qu'on rend non-seulement à Dieu, mais aux créatures, soit qu'on les honore pour des raisons humaines, comme les rois ; soit que ce soit pour cause de religion, comme les anges et les prophètes. Mais il faut aussi qu'on m'avoue qu'il ne faut pas si vite faire le procès au second concile de Nicée ; et que si on trouve ou dans ce concile ou dans d'autres auteurs ecclésiastiques qu'il faille adorer les images, ou les reliques, ou les saints, ou la croix de Notre-Seigneur, ou son sépulcre ; on ne doit plus dorénavant s'en formaliser jusqu'à croire que par là on leur attribue l'honneur qui est dû à Dieu.

Aubertin nous a sauvés de tous ces reproches ; et tout ensemble il nous a fait voir que si on trouve dans quelque Père qu'il faille adorer les saints, et dans d'autres qu'il ne faille pas les adorer, il ne faut pas croire pour cela qu'ils se contredisent. Car il

(1240) Anon., p. 83.

(1241) Dall., *Adv. Lat. trad.*, l. I, c. 3, p. 19 ; l. III, c. 29, p. 518, 519 ; l. IV, c. 1, p. 587 et alibi passim. Lib. III, c. 32, p. 537.

montre que le même auteur, et un auteur très-exact dans les matières de théologie, c'est-à-dire saint Grégoire de Nazianze, qui dit sans difficulté qu'on peut adorer les reliques, qu'on peut adorer la crèche; j'ajoute, qui dit qu'on peut adorer les rois et leurs statues, ne laisse pas de dire souvent qu'on ne peut adorer que Dieu. Ce n'est pas que ce grand docteur et ceux qui ont parlé comme lui aient varié dans leurs sentiments : mais ils prennent le mot d'adorer en différentes façons, n'y attachant quelquefois que les idées de respect et de soumission, et quelquefois en y joignant d'autres qui le rendent incommunicable à tout autre qu'au Créateur. Le terme de mérite et de méritoire, ceux de prier et d'invoquer, souffrent de semblables restrictions. C'est autre chose, de prier quelqu'un de nous donner quelque grâce ; autre chose de le prier de nous l'obtenir de celui qui en est le distributeur. Le mérite que nous donnons aux saints n'est ni celui que leur attribuaient les pélagiens, ni celui que nous attribuons nous-mêmes à Jésus-Christ. Il y a une infinité de pareilles ambiguïtés dans nos controverses; et ces ambiguïtés de mots, qui ne sont rien quand on veut s'entendre, causent d'effroyables difficultés, quand l'aigreur et la précipitation se mêlent dans les disputes. Les prétendus réformés ne peuvent se justifier d'être tombés sur ce sujet dans un grand excès.

Mais celui d'eux tous qui a poussé le plus loin cette dispute de mots, c'est sans doute ce M. Daillé, tant vanté par l'anonyme (1242). En voici un exemple étrange sur l'équivoque du mot de *divus*, que quelques-uns ont donné aux saints. On pourra voir, par ce seul exemple, combien ce ministre était appliqué à nous chicaner sur tout. Il rapporte lui-même un passage du cardinal Bellarmin, où il déclare qu'il « n'a jamais approuvé le mot de *divus* ni de *diva*, lorsqu'il s'agit de parler des saints, tant à cause qu'il ne trouve pas cette expression parmi les Pères latins, qu'à cause que ce terme parmi les païens ne signifie que les dieux. » Bellarmin a raison d'improuver ce terme, qui n'est point du tout ecclésiastique. Il a été introduit dans le dernier siècle par ces savants humanistes, qui font scrupule d'employer des mots qu'ils ne trouvent pas dans leur Cicéron ni dans leur Virgile. Le respect qu'ils ont eu pour l'ancien latin leur a fait rechercher les expressions que le changement de la religion, du gouvernement et des mœurs, a laissées inutiles dans cette langue; et ils les ont appropriées le mieux qu'ils ont pu à notre usage. C'est de là que nous est venu le mot de *divus*. *Les Latins*, nous dit Daillé (1243), c'est-à-dire les Catholiques, *se servent beaucoup de ce mot, principalement ceux qui ont écrit avec plus d'érudition, comme Juste-Lipse.* Il a raison ; ce sont ces savants qui se sont le plus servis de ce mot, et ils y ont insensiblement accoutumé les oreilles. Il n'a pas tenu à ces savants curieux de la pure latinité qu'on n'allât encore plus avant : le même Daillé prend la peine de remarquer les endroits où les saints sont appelés dieux, *dii*, par un Paul Jove, par un Bembe, par un Juste-Lipse (1244). Le zèle pour le vieux latin nous a amené ces expressions : tout est perdu si, en lisant Bembe ou quelque autre auteur du même goût, on ne croit pas lire un ancien Romain, plein de ses dieux, de ses magistrats, et de toutes les coutumes de sa république; et Juste-Lipse, qui s'est moqué d'une si basse affectation, n'a pu s'en garantir tout à fait ; tant l'ancienne latinité a transporté les esprits. Le mot *divus* ayant commencé par une telle affectation, a eu insensiblement une grande vogue. Quoique l'usage de l'Eglise ne l'ait point reçu ; qu'il ne soit guère ni dans ses décrets, ni dans ses prières (1245), et que Bellarmin ait eu raison de le rejeter; mille auteurs, moins exacts que lui, s'en sont servis sans scrupule, aussi bien que sans mauvais dessein.

Les Catholiques ne sont pas les seuls qui l'ont employé. Dans le recueil des confessions de foi, fait et imprimé à Genève, nous voyons tout un synode tenu en Pologne par les protestants, qui dit qu'on s'assemblait les matins dans les temples de la sainte Vierge, *divæ Virginis :* et encore, que le 25 août est consacré à saint Barthélemy, *divo Bartholomæo sacra* (1246). Cependant Daillé nous fait de ceci une affaire de religion. Si on se sert du mot de *divus*, dont les saints Pères ne se servent pas, c'est qu'on a, selon ce ministre, d'autres sentiments sur les saints ; c'est qu'on les croit des dieux, et qu'on leur donne une espèce de divinité. Bellarmin trahit sa religion, quand il improuve ce mot : *sa modestie est fausse, sa sagesse est ridicule et impertinente*, parce qu'il rejette un mot que l'Eglise ne reçoit pas, et qu'un mauvais usage tâche d'introduire ; ce cardinal fait aux saints une grande injure, quand il ne les appelle simplement que bienheureux (*beatos*), au lieu de les appeler *divos : c'est comme si on appelait baron ou marquis celui qui est honoré de la qualité de duc.* Voilà les sentiments de ce ministre, qui ne méritent d'être remarqués qu'afin qu'on voie les excès où s'emporte un homme possédé du désir de contredire. Enfin il conclut par ces paroles : « Pour moi, » dit-il, « qui crois avec les anciens qu'on ne peut honorer les saints comme fait l'Eglise romaine, sans leur donner quelque sorte de divinité, j'ai raison de rejeter ce mot de *divus* comme profane et impie. Si je m'en sers quelquefois dans cette

(1242) DALL., l. III, c. 30, p. 525.
(1243) *Ibid.*
(1244) Pag. 525.
(1245) On lit en marge du manuscrit : *Il est dans le concile de Trente une fois ou deux.*
(1246) *Synod. Torn., Syntag. Conf. fid.*, part. II, 240, 242.

dispute (et j'avoue que je m'en sers fort souvent), je ne parle point en cela selon ma pensée, mais selon le sentiment de mes adversaires ; et je déclare que je le fais, de peur de rien oublier qui serve à rendre leur cause odieuse autant qu'elle est mauvaise. »

Ainsi les prétendus réformés sont bien avertis que leurs ministres n'épargnent rien pour nous décrier. Les choses, les expressions, soit qu'on les approuve parmi nous, soit qu'on les rejette, tout leur est bon, pourvu qu'ils nous nuisent, et qu'ils rendent notre doctrine odieuse. Ils se laissent tellement emporter au désir qu'ils ont de contredire nos auteurs, que s'ils y trouvent quelque expression qui les choque, ils ne veulent pas seulement songer à l'idée qui y répond dans l'esprit de celui qui parle. On nous attaque dans cet esprit, et il ne faut pas s'étonner, après cela, si on nous chicane tant sur des mots.

Laissons ces vaines disputes, et venons au fond des choses. Un peu de réflexion sur quelques-unes de celles qui nous ont été accordées nous va découvrir des principes certains pour régler ce qui regarde le culte de Dieu, et le séparer de celui qui peut convenir aux saints.

Les prétendus réformés nous demandent où nous avons pris ce genre d'honneur particulier que nous croyons pouvoir rendre à autre qu'à Dieu, et toutefois pour l'amour de lui. Pourquoi nous le demander, s'ils en conviennent eux-mêmes ; et s'ils nous ont accordé qu'outre l'honneur *qui est dû à Dieu*, et celui qui est *purement civil*, il faut reconnaître encore une troisième sorte de *vénération, distincte de l'un et de l'autre, qui est due aux choses sacrées?*

Ce principe est tellement tenu pour indubitable parmi eux, qu'ils n'en ont point trouvé d'autres pour résoudre les objections tirées des saints Pères sur l'adoration de l'Eucharistie. Aubertin a prétendu qu'en demeurant pain et vin, et sans être considérée comme le corps adorable de Notre-Seigneur, elle a pu recevoir un genre d'honneur qui ne fût ni l'honneur suprême qui est dû à Dieu, ni aussi un honneur purement civil.

Les autres ministres raisonnent de la même sorte ; et celui qui a composé depuis peu l'*Histoire de l'Eucharistie*, fort estimée dans son parti, avoue que le communiant représenté par saint Cyrille de Jérusalem, s'approche du calice ayant « le corps courbé en forme d'adoration ou de vénération. Mais il faut entendre, » dit-il (1247), « la posture que prescrit ce Père, non d'un acte d'adoration, mais de la vénération et du respect que l'on doit avoir pour un si grand sacrement. » Je le veux ; car ce n'est pas mon intention de disputer ici de l'Eucharistie. Enfin il est donc certain, selon les prétendus réformés, qu'on peut rendre à une créature, telle qu'est selon eux le saint Sacrement, un certain genre d'honneur, qui sans doute ne sera pas purement civil, puisqu'il se trouve mêlé nécessairement dans un acte de religion, tel qu'est la réception de l'Eucharistie.

Nous avons vu que cet honneur dû aux choses sacrées, qui selon Aubertin ne peut pas être un honneur purement civil, est même appelé *religieux* en un certain sens par Drelincourt : il apporte l'arche d'alliance parmi les exemples des choses qu'on peut *honorer religieusement ;* et il en dit autant de l'eau du baptême, du pain de la Cène : « Nous n'avons garde, dit-il, de les confondre avec de l'eau et du pain commun ; mais, à cause de leur usage religieux et sacré, nous les honorons religieusement comme les types et les mémoriaux de Jésus-Christ, etc. »

Voilà donc cet honneur des choses sacrées, qui n'est ni l'honneur de la Divinité, ni un honneur purement civil, reconnu manifestement dans la nouvelle réforme. Entre les choses sacrées, qu'y a-t-il de plus sacré et de plus dédié à Dieu, que les saints qui sont ses temples vivants ? Aussi voyons-nous que Drelincourt, dans le passage que nous avons rapporté, ne fait nulle difficulté de dire que l'honneur qu'on rend dans sa religion *à la sainte Vierge et aux saints, est saint et religieux* au même sens que celui qu'on rend à l'arche d'alliance et aux sacrements, c'est-à-dire que cet honneur rendu aux saints est religieux à cause qu'ils sont honorés, comme dit le même ministre, *pour l'honneur de Dieu qui les remplit de sa grâce, et les couronne de sa gloire.*

Que si quelques-uns de nos réformés, par exemple Vossius, ne veulent pas recevoir cette expression de Drelincourt, ce ne sera en tout cas qu'une dispute de mots ; et au fond trois choses seront assurées :

La première, que les saints sont dignes de quelque respect ;

La seconde, qu'on les honore, comme dit Drelincourt, pour l'honneur de Dieu, qui les remplit de sa grâce et les couronne de sa gloire :

La troisième, que l'honneur qui leur est rendu par ce motif, de quelque nom qu'on l'appelle, ne peut pas être un honneur purement civil, tel qu'on le rend, par exemple, aux magistrats ; mais que c'est un honneur d'un autre rang, et à peu près de même nature que celui qu'on rend aux choses sacrées dans l'une et dans l'autre religion.

Il n'est donc plus question de chercher le genre d'honneur qui peut être rendu aux saints : il est tout trouvé, et nos réformés en sont tous d'accord ; il ne s'agit que de le rendre à qui il convient, et d'en régler l'exercice. Mais pour procéder encore ici par des faits constants et positifs avoués dans les deux religions, parmi ces sortes d'honneur que les prétendus réformés veu-

(1247) *Hist. de l'Euchar.*, part. III, p. 518, Amst. 1669.

lent bien qu'on rende aux saints, il y en a une que je choisirai pour servir de règle à toutes les autres.

Nous en avons déjà touché quelque chose. Nous avons dit que Daillé, dans son livre contre le culte des Latins, convient que non-seulement au IVe siècle, où selon lui le culte divin commençait à se corrompre, mais encore dans les premiers siècles, où il prétend qu'il se conservait en pureté, il y avait des jours établis pour célébrer annuellement dans l'Eglise et dans le service divin la mémoire des saints martyrs. Il rapporte lui-même pour cela deux lettres de saint Cyprien, qui vivait au milieu du IIIe siècle, dans l'une desquelles il ordonne qu'on lui envoie les noms des saints confesseurs qui étaient morts dans les prisons, « afin, » dit-il (1248), « que nous célébrions leur mémoire entre les mémoires des martyrs ; » et dans l'autre il parle ainsi : « Vous vous souvenez, » dit-il (1249), « que nous offrons des sacrifices pour Laurentin et Ignace toutes les fois que nous célébrons la passion et le jour des martyrs par une commémoration annuelle. »

Que personne ne soit troublé de ce que dit ici saint Cyprien, qu'on offrait le sacrifice pour les martyrs : offrir pour un martyr selon le langage ecclésiastique, qui a duré jusqu'à notre siècle, c'est-à-dire, comme parle ailleurs le même saint Cyprien (1250), *offrir pour sa mémoire*. Et Daillé lui-même dit en ce lieu (1251) « que ces sacrifices pour les martyrs, c'étaient des actions de grâces qu'on rendait à Dieu pour leur mort, pour leur constance et pour leur salut. »

Il n'est pas temps de disputer de ce sacrifice. Je me contente à présent de ce que ce ministre nous accorde, qu'*il y avait tous les ans des jours dédiés* à célébrer la mémoire des martyrs, dès le temps de saint Cyprien. Même en remontant cent ans plus haut, nous trouverons cette sainte cérémonie en usage ; et le même ministre en convient par ces paroles : « Personne ne doute, » dit-il (1252), « que cela n'ait été ordinaire parmi les Chrétiens de ces temps-là, et même près de cent ans auparavant, comme il paraît par les Actes du martyre de saint Polycarpe. »

Il est bon de remarquer ce qui est porté dans ces Actes, c'est-à-dire dans cette Epître célèbre de l'Eglise de Smyrne, que Daillé cite toujours comme une pièce vénérable, plus encore par sa sainteté que par son antiquité. *Les fidèles de Smyrne* ayant raconté le martyre de leur saint évêque, qui dans une vieillesse décrépite avait tant souffert pour Jésus-Christ, ajoutent ces belles paroles (1253) : « Nous avons ramassé ses os plus précieux que les pierreries et plus purs que l'or, et nous les avons renfermés dans un lieu convenable. C'est là que nous nous assemblerons avec grande joie, s'il nous est permis (c'est-à-dire si les persécutions ne nous en empêchent pas) ; et Dieu nous fera la grâce d'y célébrer le jour natal de son martyre, tant en mémoire de ceux qui ont combattu pour la foi, que pour exciter ceux qui ont à soutenir un pareil combat. »

Saint Polycarpe vivait dans le IIe siècle de l'Eglise ; il avait vu les apôtres, et était disciple de saint Jean. Nous prions les prétendus réformés de considérer dans une pièce si authentique, et d'une antiquité si vénérable, et dont Daillé ne parle jamais qu'avec respect ; nous les prions, dis-je, d'y considérer ces os des saints martyrs plus précieux que l'or et les pierreries ; ces saintes assemblées qui se faisaient autour du lieu où était conservé ce riche dépôt ; et ce jour natal des martyrs, qu'on célébrait auprès de leurs reliques précieuses.

Daillé n'a pas voulu voir ces solennités des martyrs dans un passage de Tertullien que Bellarmin avait cité : « Nous faisons, » dit cet auteur (1254) « des oblations annuelles pour les morts et pour les naissances. » Ce ministre assure que *Tertullien parle manifestement de tous les Chrétiens, et non des martyrs* (1255). Toutefois il avait appris, par l'endroit des Actes de saint Polycarpe que nous venons de citer, que ce qu'on appelait dans l'Eglise le jour solennel de la nativité, n'était pas le jour de la naissance commune des hommes, mais le jour de la mort victorieuse des martyrs. Car le jour qui nous fait naître en Adam, dans l'Eglise est un jour malheureux, et non un jour solennel, puisque c'est le jour où nous naissons enfants de colère. C'est ce qui fait dire ces mots à Origène (1256) : « Il n'y a que les infidèles qui célèbrent le jour de leur naissance. Les saints le détestent plutôt : et Jérémie, quoique sanctifié dans le ventre de sa mère, le maudit. » Il allègue, pour raison de ce qu'il avance, que nous naissons tous dans le péché ; ce qu'il prouve par divers passages de l'Ecriture, et par le baptême des petits enfants. Tertullien n'a pas ignoré ce malheur de notre naissance, lui qui a si bien connu « ce premier péché, qui, » dit-il (1257), « ayant été commis dans l'origine du genre humain, et par celui qui en était le principe, a passé en nature à ses descendants. » Ce n'était donc pas un tel jour que l'Eglise appelait par excellence le jour natal. C'était le jour où les saints martyrs naissaient dans les cieux par une mort glorieuse. C'était un langage établi dès le temps de saint Polycarpe ; et quoi que puisse dire M. Daillé, personne ne doutera que Tertullien n'ait parlé dans le même sens. Mais quand nous n'aurions pas Tertul-

(1248) Epist. 37.
(1249) Epist., 34.
(1250) Epist., 37.
(1251) Sup., l. III, c. 5.
(1252) Lib. I, c. 8.

(1253) EUSEB., l. IV, c. 15.
(1254) TERT., *De coron.*, n. 3.
(1255) Lib. I, c. 8.
(1256) Hom. 8, *in Levit.*, n. 3.
(1257) *De anima*, n. 16.

lieu pour nous, le fait dont il s'agit n'en serait pas moins constant; et on avoue dans la nouvelle réforme, aussi bien que dans l'Eglise catholique, que c'était un usage reçu dans l'Eglise, aussitôt après les apôtres, d'établir des jours particuliers où on célébrait annuellement la mort des martyrs, qu'on appelait leur naissance.

Que Daillé nous dise tant qu'il lui plaira (1258), que cela n'a rien de commun avec le culte religieux, puisque les disciples d'Epicure célébraient bien tous les ans le jour de sa mort, et que les Romains et les Grecs célébraient le jour de leur naissance, sans que cette célébration eût rien de religieux ni de sacré. Pourquoi ramasser curieusement des choses qui ne servent de rien à la question? Nous lui avons démêlé, par le sentiment d'un de ses confrères, l'équivoque du terme de religieux. Mais laissant à part les termes, maintenant qu'il s'agit d'établir les choses dont on est d'accord, il me suffit que Daillé convienne, comme d'une chose constante dans l'une et dans l'autre religion, que dès les temps les plus purs du christianisme nos pères ont eu des jours solennels où ils célébraient annuellement la mémoire des martyrs, non point dans des assemblées profanes, telles qu'étaient celles des épicuriens, mais dans les saintes assemblées qu'ils faisaient au nom de Dieu, et au milieu de leurs sacrifices, c'est-à-dire en quelque manière qu'on veuille entendre ce mot, dans la partie la plus essentielle du service divin. Je sais que nos réformés ont corrigé cet usage, osant bien, à la honte du christianisme, étendre leur réformation jusqu'aux pratiques reçues dans les siècles qu'ils avouent être les plus purs. Mais leurs frères d'Angleterre n'ont pas été en cela de leur sentiment, puisqu'on voit encore dans leur liturgie, parmi les fêtes qu'on doit observer, celles des apôtres et de plusieurs saints que nous avons déjà remarquées.

Je ne prétends pas maintenant presser les ministres d'entrer eux-mêmes dans cette pratique. Il me suffit qu'ils la souffrent et qu'ils la tolèrent dans l'Eglise anglicane. Nous savons par là, de leur aveu, que c'est une chose permise et nullement injurieuse à Dieu, d'établir des jours solennels à l'honneur des saints. Sur ce fondement certain, j'ai deux choses à leur demander.

La première, qu'ils cessent de nous donner comme une maxime indubitable, que ce qui se fait à l'honneur de Dieu, sans qu'il nous l'ait expressément commandé dans son Ecriture, est superstitieux et idolâtre.

C'est la maxime qu'ils ont posée comme le fondement certain de la réforme qu'ils ont voulu faire dans le service divin. Luther l'avança le premier, en ces termes marqués par Sleidan (1259) : « Il n'appartient à personne d'établir quelque nouvelle œuvre comme service de Dieu, que lui-même ne l'ait commandé dans son Ecriture. Cela, dit-il, est défendu par le premier commandement du Décalogue, et toutes les œuvres de cette nature sont des actes d'idolâtrie. »

Cette maxime de Luther a été suivie par tous ceux qui se sont dits réformés; et comme j'ai déjà dit, c'est sur ce seul fondement qu'ils ont retranché du service divin tout ce qui leur a semblé n'être point dans l'Ecriture, de quelque antiquité qu'il leur parût. Cependant cette maxime tant vantée et tant répétée dans leurs écrits, se trouve fausse visiblement de leur aveu, puisque d'un côté ils savent bien que Dieu n'a commandé expressément, en aucun endroit de l'Ecriture, d'établir des jours solennels où on célébrât annuellement le jour natal des martyrs : et que d'autre part ils avouent que cette pieuse cérémonie se pratiquait en l'Eglise, durant ces siècles bienheureux, où ils conviennent que Dieu a été servi purement selon l'esprit de l'Evangile.

La seconde chose que je leur demande, c'est d'avouer qu'il est louable, ou du moins permis, d'avoir et de pratiquer, même dans les assemblées des fidèles, quelque pieuse cérémonie qui marque le respect qu'on a pour les saints, et qui se fasse publiquement à leur honneur : car nous sommes tous d'accord que c'est ce qu'on pratiquait dans les siècles les plus purs du christianisme, lorsqu'on s'assemblait dans les lieux où reposaient les reliques des martyrs, plus précieuses que l'or et les pierreries; et que le jour de leur mort devenait un jour sacré, où on célébrait devant Dieu la gloire de leur triomphe.

Il ne sert de rien de nous objecter que toute cette cérémonie tendait principalement et directement à l'honneur de Dieu. Car c'est là précisément ce que nous voulons, qu'une action qui n'est pas expressément commandée dans l'Ecriture soit néanmoins regardée comme étant si agréable à Dieu, que même elle puisse entrer dans le service divin, et en faire une partie.

Au reste, on se trompe fort si on croit que, pour suivre les sentiments de l'Eglise catholique, il faille rendre aux saints un genre d'honneur qui se termine à eux-mêmes. Car elle enseigne au contraire, que le véritable honneur de la créature, c'est de servir à l'honneur de son Créateur. Ainsi on ne peut faire un plus grand honneur aux martyrs, que de considérer leur victoire comme des miracles de la grâce et de la puissance divine; de compter le jour de leur mort (jour précieux et saint, qui a scellé leur foi et consommé leur persévérance) comme un jour éternellement consacré à Dieu; et de croire que le souvenir de leurs vertus, leurs tombeaux, leurs saintes reliques et leur nom même, soient capables de nous inspirer le désir d'aimer Dieu et de le servir.

Si les prétendus réformés approuvent ce

(1258) Lib. I, c. 8.

(1259) Lib. VII, p. 112 et alibi.

genre d'honneur pour les saints, nous leur déclarons hautement que nous n'en voulons point établir qui soit d'une autre nature. Qu'ils ne nous disent donc pas que les honneurs que nous faisons aux saints tendent directement à eux, et non pas à Dieu. Honorer Dieu dans les saints, ou honorer les saints pour l'amour de Dieu, ce sont des choses équivalentes. Il n'y a rien dans les saints qui puisse nous arrêter tout à fait. Leur nom même nous élève à Dieu ; et ce qui les fait nommer saints, c'est qu'ils ne respirent que sa gloire. Ainsi l'honneur qu'on leur rend, de sa nature, se rapporte à Dieu ; et c'est plutôt l'honneur de Dieu que l'honneur des saints, puisque, lorsqu'on pense à eux, ce sont les grandeurs de Dieu et les merveilles de sa grâce qu'on a toujours principalement dans la pensée.

C'est aussi la raison précise pour laquelle nous mêlons les honneurs des saints dans le service divin ; car nous voyons dans les saints Dieu, qui leur est toutes choses, qui est leur force, leur gloire, et l'objet éternel de leur amour.

Nous avons donc trouvé sans beaucoup de peine, et de l'aveu des prétendus réformés, le genre d'honneur qu'on peut rendre aux saints. Nous avons trouvé dans les jours de fêtes dédiés à leur honneur, un acte de respect, qui, sans être exprimé dans la loi de Dieu, ne laisse pas d'être jugé bon, et digne d'être mêlé dans le service divin, parce que l'honneur de Dieu, qui est la fin de la loi, en est le premier et le principal motif.

Sur cet acte, tenu pour pieux dans l'une et dans l'autre religion, nous allons régler tous les autres; et cet exemple, certainement approuvé, nous fera juger des articles qui sont en contestation. De là je tire cette règle, qui doit passer maintenant pour indubitable dans l'une et dans l'autre religion, que les honneurs qu'on rend aux saints, sans être exprimés dans la loi de Dieu, ne laissent pas toutefois d'être permis et louables, pourvu que l'honneur de Dieu, qui est la fin de la loi, en soit toujours le premier et le principal motif. Tel est le principe général qui doit régler le culte divin selon les prétendus réformés, aussi bien que selon nous. Venons maintenant au particulier, et sur ce principe commun, examinons les articles qui sont en contestation.

Mais il est bon auparavant de reprendre en peu de paroles les choses qui ont été dites.

Nous avons établi des faits constants, qui doivent décider la controverse du culte de Dieu et des saints.

Il paraît, avant toutes choses, qu'on ne peut pas seulement penser que les saints soient parmi nous des divinités; car on n'a jamais ouï parler qu'on ait reconnu des divinités vraiment et proprement dignes de ce nom, avec cette idée distincte qu'elles fussent tirées du néant.

Si les saints ne sont pas des dieux dans notre pensée, on ne peut pas imaginer comment nous leur pourrions rendre des honneurs divins.

On nous objecte que les honneurs que nous leur rendons, ne sont pas honneurs divins dans notre pensée, mais qu'ils le sont en effet. C'est ce qui ne fut jamais, et ce qui ne peut jamais être. Nous avons vu que tous ceux qui ont rendu à quelqu'un les honneurs divins, l'ont senti et l'ont connu, et l'ont voulu faire. Et nous avons vu aussi que ceux qui les ont rendus à la créature, ont brouillé l'idée de la créature avec celle du Créateur. Nous ne brouillons point ces idées, nous ne connaissons que Dieu seul qui soit de lui-même; nous ne mettons dans les saints aucune perfection que Dieu ne leur ait donnée ; nous n'attribuons la création à aucun autre qu'à lui; et nous détestons les ariens, qui ont fait créateur le Fils de Dieu, celui qu'ils ont appelé créature. Nous n'avons nulle fausse idée de la nature divine. Nous ne croyons pas que par elle-même elle soit inaccessible pour nous, comme croyaient ces adorateurs des anges; ou qu'aucun autre que Dieu veille plus sur nous que Dieu même, ou puisse avoir une connaissance plus immédiate de nos vœux et de nos besoins. En un mot, nous croyons de Dieu, Père, et Fils, et Saint-Esprit, ce qu'il en faut croire. Ainsi il est impossible que, par quelque endroit que ce soit, nous égalions avec lui la créature, que nous regardons comme tirée du néant par sa parole.

On ne peut pas même, sur ce sujet-là, nous imputer de fausses croyances, tant notre foi est certaine et déclarée. Mais on nous chicane sur des mots dont la signification est douteuse, ou sur des marques extérieures d'honneur aussi équivoques que les mots. Nous avons démêlé ces équivoques par des principes certains, dont les prétendus réformés sont convenus avec nous. Nous avons fait voir que les marques extérieures d'honneur reçoivent, comme les mots, leur sens et leur force, de l'intention et de l'usage public de ceux qui s'en servent. S'il y a quelque sorte de cérémonie qui, par le consentement commun du genre humain, soit consacrée à reconnaître la Divinité dans sa souveraine grandeur, telle qu'est le sacrifice, nous la réservons à Dieu seul. Pour ce qui est des cérémonies qui peuvent avoir un sens ambigu ; c'est-à-dire, qui peuvent être communes à Dieu et à la créature, par exemple, les génuflexions et autres de même genre, nous déterminons clairement, par notre profession publique, la force que nous leur donnons; et, bien loin de les qualifier ou de les tenir des honneurs divins, quand nous les exerçons envers quelques créatures, nous prenons les reproches qu'on nous en fait pour la plus sensible injure que nous puissions recevoir. Et afin qu'on ne se joue pas sur le terme de religieux, nous déclarons que si on prend pour la même chose honneurs religieux et honneurs divins, il n'y a point d'honneurs religieux pour les saints; que si on appelle religieux les honneurs que

nous leur rendons, parce que nous les honorons pour l'amour de Dieu, ou que nous croyons l'honorer lui-même quand nous l'honorons dans ses serviteurs, nous avons assez fait voir l'innocence de cette expression; et il n'y a rien de plus juste que de demander, comme nous faisons, qu'en cela on juge de nos sentiments par notre confession de foi, c'est-à-dire, par le fond même de notre doctrine.

Ainsi la difficulté devrait dès à présent être terminée; et avant que d'en venir au particulier des actes intérieurs ou extérieurs par lesquels nous honorons les saints, on devrait tenir pour constant, qu'il n'y a aucun de ces actes qui élève ces bienheureux esprits au-dessus de la créature, puisqu'enfin nous les mettons dans ce rang, et que nous savons parfaitement où ce rang les met.

Nous avons toutefois passé plus avant, et pour ne laisser aucun prétexte de nous accuser à ceux qui nous demandent sans cesse d'où vient que nous faisons tant d'honneur aux saints, qui ne sont après tout que des créatures, nous leur avons demandé ce qu'ils en pensent eux-mêmes, et s'ils jugent les serviteurs de Dieu indignes de tous honneurs. Que si cette pensée leur fait horreur; s'ils croient, avec raison, que c'est déshonorer le Seigneur même, que de dire que ses serviteurs ne méritent aucun honneur parmi les hommes : que pouvons-nous faire de plus équitable et de plus propre à terminer les contestations que nous avons avec nos frères, que de choisir les honneurs qu'ils permettent qu'on rende aux saints, pour juger sur ce modèle de ceux qu'ils improuvent? C'est ce que nous avons fait. Nous leur donnons pour exemple les fêtes des saints, qu'ils reconnaissent avec nous dans la plus vénérable antiquité, et qu'ils permettent encore aujourd'hui à leurs frères d'Angleterre. Si cet honneur rendu aux saints ne leur semble pas condamnable, parce que Dieu en est le premier et le principal motif; l'Église catholique leur a déclaré, dans tous ses conciles, que, par tous les honneurs qu'elle rend aux saints, elle ne songe pas tant à les honorer qu'à honorer Dieu en eux, et que c'est pour cette raison que leurs honneurs font une partie du culte qu'elle rend à Dieu, qui est admirable en ses saints.

En faudrait-il davantage pour terminer cette controverse? et toutefois je consens de n'en demeurer pas là. Je m'en vais examiner, dans tout notre culte, les actes particuliers que nos réformés y reprennent : et afin de suivre toujours la même méthode que je me suis proposée, j'établirai par des faits constants, qu'il n'y a rien de si mal fondé, que de dire que les honneurs que nous rendons aux saints pour l'amour de Dieu, sont injurieux à sa gloire, et ressentent l'idolâtrie.

Il y a trois actions principales où la nouvelle réforme condamne notre culte comme plein de superstition et d'idolâtrie : la première, c'est l'invocation des saints; la seconde, c'est la vénération des reliques; la troisième est celle des images. Ce dernier point, qui choque le plus les prétendus réformés, aura sa discussion particulière : nous allons traiter les deux autres; et la suite fera paraître la raison que nous avons eue de les mettre ensemble (1260).

---

# SECOND FRAGMENT.

## DU CULTE DES IMAGES.

Parmi toutes nos controverses, la plus légère au fond, mais l'une des plus importantes, à cause des difficultés qu'y trouvent les protestants réformés, est à mon avis celle des images.

Pour développer clairement une matière où ils s'imaginent avoir contre nous un avantage si visible, je proposerai, premièrement, le sentiment de l'Église, et l'état de la question; secondement, les objections que tirent nos adversaires du commandement du Décalogue, où les images et leur culte semblent absolument défendus. Troisièmement, je découvrirai les erreurs de l'idolâtrie qui ont donné lieu à cette défense, l'opinion que les païens avaient des images, et les honneurs détestables qu'ils leur rendaient, infiniment différents de ceux qui sont en usage dans l'Église catholique. Quatrièmement, je ferai voir qu'il y a une manière innocente de les honorer, et cela par des principes certains, avoués dans la nouvelle Réforme. Cinquièmement, je répondrai aux objections particulières qu'on nous fait sur l'adoration de la croix. Sixièmement, je satisferai à quelques autres objections tirées des abus qui peuvent se rencontrer dans l'usage des

(1260) Nous n'avons rien trouvé dans les porte-feuilles de Bossuet, sur la *vénération des reliques*. Le point de l'*invocation des saints* est traité et approfondi dans un *Avertissement aux protestants, sur le reproche d'idolâtrie*, qui a beaucoup de rapports en quelques endroits avec le fragment qu'on vient de lire. Cet Avertissement se trouvera à la suite des AVERTISSEMENTS CONTRE LE MINISTRE JURIEU. Pour l'article *du culte des images*, nous le trouvons traité dans un fragment que nous joignons à celui-ci, et qui n'en doit pas être séparé. (*Edit. de Déforis.*)

images, et de quelques diversités qui paraissent sur ce sujet dans la discipline de l'Eglise. Je procéderai, dans toutes ces choses, selon la méthode que je me suis proposée ; c'est-à-dire, par des faits certains, laissant à part les difficultés dont la discussion est embarrassante, et par là inutile à notre dessein.

Commençons par l'exposition de la doctrine catholique, et apportons avant toutes choses les paroles du concile (1261) : « Les images de Jésus-Christ et de la Vierge Mère de Dieu, et des autres saints, doivent être conservées principalement dans les églises; il leur faut rendre l'honneur et la vénération qui leur est due, non qu'on y croie quelque divinité, ou quelque vertu pour laquelle elles soient honorées, ou qu'il leur faille demander quelque chose, ou qu'il faille attacher sa confiance aux images, comme les païens qui mettaient leurs espérances dans leurs idoles; mais parce que l'honneur qui leur est rendu se rapporte aux originaux qu'elles représentent : de sorte que, par le moyen des images que nous baisons, devant lesquelles nous découvrons notre tête, et nous nous mettons à genoux, nous adorons Jésus-Christ, et honorons les saints dont elles sont la ressemblance, comme il a été expliqué par les décrets des conciles, principalement par ceux du second concile de Nicée. »

C'est ainsi que le concile défend de s'arrêter aux images : tout l'honneur passe aux originaux : ce ne sont pas tant les images qui sont honorées, que ce sont les originaux qui sont honorés devant les images, comme je l'ai remarqué dans le livre de l'*Exposition* (1262).

Mais achevons de considérer les sentiments du concile. « Il faut, » dit-il (1263), « que les évêques enseignent avec soin qu'en représentant les histoires de notre rédemption par des peintures et autres sortes de ressemblances, le peuple est instruit et invité à penser continuellement aux articles de notre foi. On reçoit aussi beaucoup de fruit de toutes les saintes images, parce qu'on est averti par là des bienfaits divins et des grâces que Jésus-Christ a faites à son Eglise ; et aussi parce que les miracles et les bons exemples des saints sont mis devant les yeux des fidèles, afin qu'ils rendent grâces à Dieu pour eux, qu'ils forment leur vie et leurs mœurs suivant leurs exemples, et qu'enfin ils soient excités à adorer et à aimer Dieu, et à pratiquer les exercices de la piété. »

Ainsi, selon le concile, tout l'extérieur de la religion se rapporte à Dieu : c'est pour lui que nous honorons les saints, et leurs images nous sont proposées pour nous exciter davantage à l'aimer et à le servir.

Au reste, comme Dieu n'a pas dédaigné, pour s'accommoder à notre faiblesse, de paraître sous des figures corporelles, et qu'on peut peindre ces apparitions comme les autres histoires de l'Ancien et du Nouveau Testament, le concile a ordonné que, « s'il arrive quelquefois qu'on représente de telles histoires de l'Ecriture, et que cela soit jugé utile pour l'instruction du peuple ignorant, il le faut soigneusement avertir, qu'on ne prétend pas représenter la Divinité, comme si elle pouvait être vue des yeux corporels, ou exprimée par des traits et par des couleurs. C'est-à-dire, que ces peintures doivent être rares, selon l'intention du concile, qui laisse à la discrétion des évêques de les retenir ou de les supprimer, suivant les utilités ou les inconvénients qui en pourraient arriver.

Mais il ordonne en tout cas qu'on détruise par des instructions claires et précises toutes les fausses imaginations que de telles apparitions pourraient faire naître contre la simplicité de l'Etre divin ; et il charge de cette instruction la conscience des évêques.

Qui pèsera avec attention tout ce décret du concile, y trouvera la condamnation de toutes les erreurs de l'idolâtrie touchant les images. Les païens, dans l'ignorance profonde où ils étaient touchant les choses divines, croyaient représenter la Divinité par des traits et par des couleurs. Ils appelaient leurs idoles dieux d'une façon si grossière, que nous avons peine à le croire, maintenant que l'Evangile nous a délivrés et désabusés de ces erreurs. Ils croyaient pouvoir renfermer la Divinité dans leurs idoles : selon eux le secours divin était attaché à leurs statues, qui contenaient en elles-mêmes la vertu de leurs dieux : touchés de ces sentiments, ils y mettaient leur confiance : ils leur adressaient leurs vœux, et ils leur offraient leurs sacrifices. Telles étaient les erreurs des idolâtres, comme nous le montrerons en son lieu par des faits constants et par des témoignages indubitables ; le concile a rejeté toutes ces erreurs de notre culte. Selon nous, la Divinité n'est ni renfermée ni représentée dans les images. Nous ne croyons pas qu'elles nous la rendent plus présente, à Dieu ne plaise ! mais nous croyons seulement qu'elles nous aident à nous recueillir en sa présence. Enfin nous n'y mettons rien que ce qui y est naturellement, que ce que nos adversaires ne peuvent s'empêcher d'y reconnaître, c'est-à-dire une simple représentation, et nous ne leur donnons aucune vertu que celle de nous exciter par la ressemblance au souvenir des originaux; ce qui fait que l'honneur que nous leur rendons ne peut s'adresser à elles, mais passe de sa nature à ceux qu'elles représentent. Voilà ce que nous mettons dans les images. Tout le reste, que les païens y reconnaissaient, en est exclu par le saint concile en termes clairs et formels, et il faut ici remarquer que ce ne sont point seulement

(1261) *Conc. Trident.*, sess. 25.
(1262) *Num.* 5.
(1263) *Conc. Trid.*, *ibid.*

des docteurs particuliers qui rejettent toutes ces fausses imaginations ; ce sont des décrets publics : c'est un concile universel, dont la foi est embrassée par toute la communion catholique. Qu'on ne nous objecte donc plus le peuple grossier et ses sentiments charnels. Ce peuple, quel qu'il soit (car ce n'est pas ce que nous avons ici à traiter), fait profession de se soumettre au concile; et les particuliers qui, faute de s'être fait bien instruire, se pourraient trouver dans quelque erreur opposée au concile de Trente, ou sont prêts à se redresser par ses décisions, ou ne sont pas catholiques ; et dans ce cas, nous les abandonnons à la censure des prétendus réformés. Ainsi c'est perdre le temps que de nous objecter ces particuliers ignorants. Il s'agit de la doctrine du corps, et de la foi du concile que nous venons de représenter. Mais comme ce même concile, outre ce qu'il dit touchant les images, confirme encore ce qui en fut dit dans le second concile de Nicée, il est bon d'en proposer la doctrine.

Voici donc les maximes que nous trouvons établies, ou dans la définition du concile ou dans les paroles et les écrits qui y ont été approuvés. Ce concile reconnaît que *le vrai effet des images est d'élever les esprits aux originaux* (1264).

C'est ce qui rend les images dignes d'honneur. Mais on peut considérer cet honneur, ou en tant qu'il est au dedans du cœur, ou en tant qu'il se produit au dehors. Le concile établit très-bien comment le cœur est touché par une pieuse représentation, et fait voir que ce qui nous touche est l'objet dont le souvenir se réveille dans notre esprit.

Il compare l'effet des images à celui d'une pieuse lecture, où ce ne sont point les traits et les caractères qui nous touchent, mais seulement le sujet qu'elles rappellent en notre mémoire.

En effet, on est touché des images à proportion qu'on l'est de l'original ; et l'on ne peut pas comprendre le sentiment de ceux qui disaient, chez Théodore Studite, qu'il ne faut point peindre Jésus-Christ, ou, qu'en tout cas, il faut regarder une si pieuse peinture comme on ferait un tableau de guerre ou de chasse. Que si naturellement on y met de la différence, il est clair que c'est à cause de la diversité des sujets, et que tout se rapporte là.

On commence d'abord à tenir une image chère et vénérable, à cause du souvenir qu'elle réveille dans nos cœurs; et cela même, c'est l'honorer intérieurement autant qu'elle en est capable.

Ensuite on se sent porté à produire ce sentiment au dehors par quelque posture respectueuse, telle que serait, par exemple, s'incliner ou fléchir le genou devant elle ; et ce qu'on fait pour cela s'appelle *adoration*, dans le langage du concile.

En effet, il prend l'*adoration* pour un terme général, qui signifie dans la langue grecque toute démonstration d'honneur. *Qu'est-ce que l'adoration*, dit saint Anastase, patriarche d'Antioche, dans le concile (1265), *sinon la démonstration et le témoignage d'honneur qu'on rend à quelqu'un ?*

De là suit nécessairement de deux choses l'une, ou qu'il ne faut avoir aucune sorte de vénération pour les images, et que celle de Jésus-Christ doit être considérée indifféremment comme une peinture de guerre ou de chasse, ce que la piété ne permet pas ; ou que, si l'on ressent pour elle quelque sorte de vénération, il ne faut point hésiter de la témoigner au dehors par ces actions de respect qu'on appelle *adoration ;* d'où le concile conclut : que dire, comme quelques-uns, qu'il faut avoir les images en vénération, sans néanmoins les adorer, c'est se contredire manifestement; car, comme remarque Taraise, patriarche de Constantinople (1266), qui était l'âme de ce concile, c'est faire des choses contraires, que de confesser qu'on a de la vénération pour les images, et cependant leur refuser l'adoration, qui est le signe de l'honneur. C'est pourquoi le concile ordonne non-seulement la vénération, mais encore l'adoration pour les images, parce que nul homme sincère ne fait difficulté de donner des marques de ce qu'il sent dans le cœur.

Au reste, comme ces signes d'honneur ne sont faits que pour témoigner ce que nous sentons au dedans, et qu'en regardant l'image nous avons le cœur attaché à l'original, il est clair que tout l'honneur se rapporte là. Le concile décide aussi, sur ce fondement, « que l'honneur de l'image passe à l'original, et qu'en adorant l'image, on adore celui qui y est dépeint (1267). »

Il approuve aussi cette parole de Léonce, évêque de Napoli, dans l'île de Chypre (1268) : « Quand vous verrez les Chrétiens adorer la croix, sachez qu'ils rendent cette adoration à Jésus-Christ crucifié, et non au bois. »

Nous trouvons, parmi les Actes du concile, un discours du même Léonce, où il est dit : que comme celui qui reçoit une lettre de l'empereur, en saluant le sceau qu'elle porte empreint, n'honore ni le plomb, ni le papier, mais rend son adoration et son honneur à l'empereur; il en est de même des Chrétiens, quand ils adorent la croix.

Toutefois, comme il fallait prendre garde qu'en disant qu'on adorait les images, on ne donnât occasion aux ignorants de croire qu'on leur rendît les honneurs divins, le concile démêle avec soin toute l'équivoque du terme d'adoration. On y voit qu'*adoration* est un mot commun, que les auteurs ecclésiastiques attribuent à Dieu, aux saints,

(1264) Act. 6, *De fin. Syn.*, Labb., t. VII.
(1265) Act. 4.
(1266) *Ibid.*
(1267) Act. 6, *De fin. syn.*
(1268) Act. 4.

à la personne de l'empereur, à son sceau et à ses lettres, aux images de Jésus-Christ et des bienheureux, aux choses animées et inanimées, saintes et profanes. C'est de quoi les prétendus réformés, et Aubertin entre autres, demeurent d'accord. Mais le concile distingue, par des caractères certains, l'adoration qui est due à Dieu, d'avec celle qui est rendue aux images. Celle qui est due à Dieu s'appelle dans le concile *adoration de latrie;* mais celle qu'on rend aux images s'appelle « salutation, adoration honoraire, adoration relative, qui passe à l'original, distincte de la véritable LATRIE, qui se rend en esprit, selon la foi, et qui n'appartient qu'à la nature divine. » Voilà les expressions ordinaires du concile, et son langage ordinaire.

Ce terme de *latrie* signifie service; et c'est le mot consacré par l'usage ecclésiastique pour signifier l'honneur qui est dû à Dieu. Car à lui seul appartient le véritable service, c'est-à-dire, la sujétion et la dépendance absolue. C'est ce qui fait dire à saint Anastase, patriarche d'Antioche, tant de fois cité dans le concile, ces paroles remarquables : *Nous adorons les anges, mais nous ne les servons pas.*

On ne peut donc reprocher ici aux Pères de ce concile de décerner aux images les honneurs divins; car ils décident positivement que ce n'est pas leur intention; et d'ailleurs ils ont agi selon cette règle indubitable : que dans toute *salutation et adoration*, c'est-à-dire, dans tout l'honneur extérieur, *il faut regarder principalement le dessein et l'intention.* C'est ce que dit en termes formels Léonce, évêque de Napoli, cité pour cela dans le concile : et la même chose y est confirmée par l'autorité de Germain, patriarche de Constantinople, qui, dans l'Épître qu'il a écrite pour la défense des images contre les iconoclastes, enseigne formellement, qu'en ce qui regarde le culte extérieur, « il ne faut pas s'arrêter à ce qui se fait au dehors ; mais qu'il faut toujours examiner l'esprit et l'intention de ceux qui le font (1269). »

C'est la maxime certaine que nous avons établie ailleurs de l'aveu des prétendus réformés. C'est ce qui paraît par le sentiment commun de tous les hommes. Car, comme nous avons dit, les marques extérieures d'honneur sont un langage de tout le corps, qui doit recevoir son sens et sa signification de l'usage et de l'intention de ceux qui s'en servent.

Ainsi, quand le ministre Daillé et tous les autres ministres reprochent aux Pères de Nicée, que les honneurs qu'ils rendent aux images *sont en effet et en eux-mêmes des honneurs divins, quoiqu'ils ne le soient pas dans leur intention et de leur aveu* (1270), ils disent des choses contradictoires; puisque c'est l'intention qui donne la force à toutes les marques d'honneur, qui d'elles-mêmes n'en ont aucune.

On ne peut donc point reprocher aux défenseurs des images, qu'ils leur rendaient les honneurs divins; puisqu'ils ont si hautement déclaré que ce n'a jamais été leur intention ; et que, loin de s'arrêter aux images en s'inclinant devant elles, ils ne s'arrêtent pas même aux saints qu'elles représentent; mais que l'honneur qu'ils leur font a toujours Dieu pour son objet, conformément à cette parole de Théodore dans son Epître synodique pour les images : « Nous respectons les saints comme serviteurs et amis de Dieu, car l'honneur qu'on rend aux serviteurs fait voir la bonne volonté qu'on a pour le commun maître. »

J'ai exposé les sentiments du second concile de Nicée, et les règles qu'il a suivies; par où se voit clairement le tort qu'a eu l'anonyme, aussi bien que M. Noguier, et presque tous nos réformés, de tant relever ce terme d'adoration, comme si l'on en pouvait inférer que le concile défère aux images les honneurs qui ne sont dus qu'à Dieu seul. Ils devaient avoir remarqué, avec Aubertin, que ce terme est équivoque. Nous avons rapporté ailleurs le passage entier de ce ministre; et nous avons montré que, selon lui-même, le προσκύνησις du second concile de Nicée se rend mieux en notre français par le terme de *vénération*, que par celui d'*adoration.* C'est pour cela que le concile de Trente se sert de ce premier terme et non du dernier, qui demeure aussi réservé à Dieu dans l'usage le plus ordinaire de notre langue.

Ainsi les prétendus réformés, s'ils agissent de bonne foi, ne diront plus désormais généralement et sans restriction, que nous adorons les images; puisque la langue française donne ordinairement une plus haute signification au mot d'adorer. Ils ne diront pas non plus que nous les servons; car encore qu'en notre langue on serve Dieu, qu'on serve le roi, qu'on se serve les uns les autres par la charité, selon le précepte de saint Paul, on ne sert point les images, ni les choses inanimées; et, comme nous l'avons dit, le service véritable de la religion, c'est-à-dire, la sujétion et la dépendance n'appartiennent qu'à Dieu. Ainsi l'anonyme ne devait pas dire *que servir les images, ce sont encore les termes du concile* (1271). Le concile dit *colere*, qu'il faut traduire par *honorer* ou *avoir en vénération*, comme on le tourne toujours dans les traductions de notre Profession de foi. Mais ces messieurs sont bien aises de nous faire dire que nous servons les images, et de traduire toujours les expressions du concile de la manière la plus odieuse.

Je suis fâché qu'ils nous obligent à perdre le temps dans ces explications de mots : mais pour revenir aux choses, on a vu,

(1269) GERM., *Epist. ad Thom. Claudiop.*, act. 4 ; LABB., t. VII, col. 289 et seq.

(1270) DALL., *De imag.*, lib. III, cap. 17, p. 418.

(1271) Pag. 74.

par le concile de Trente et par celui de Nicée, les caractères essentiels qui nous séparent des idolâtres. Nous ne prions pas les images, nous n'y croyons point de divinité, ni aucune vertu cachée qui nous les fasse révérer : en elles nous honorons les originaux ; c'est à eux que nous avons l'esprit attaché : c'est à eux que passe l'honneur ; et tout notre culte se termine enfin à adorer le seul Dieu qui a fait le ciel et la terre.

Il est maintenant aisé d'établir l'état de la question, en éloignant les paroles qui peuvent donner lieu à quelque équivoque. Il s'agit donc de savoir s'il est permis et utile aux Chrétiens d'avoir des images dans leurs églises, de les chérir et de les avoir en vénération, à cause de Jésus-Christ et des saints qu'elles représentent ; et enfin, de produire au dehors quelque marque des sentiments qu'elles nous inspirent, en les baisant, en les saluant, et en nous inclinant devant elles pour l'amour des originaux qui sont dignes de cet honneur.

Nous demandons simplement si cela est permis et utile, et non pas, s'il est commandé et essentiel à la religion. C'est ainsi que les théologiens catholiques proposent la difficulté. Le savant P. Petau, dans le Traité qu'il a fait touchant les images, avant que d'entrer à fond dans cette matière, dit « qu'il faut établir, premièrement, que les images sont par elles-mêmes du genre des choses qu'on appelle indifférentes ; c'est-à-dire, qui ne sont point tout à fait nécessaires à salut, et qui n'appartiennent pas à la substance de la religion ; mais qui sont à la disposition de l'Église pour s'en servir, ou les éloigner, suivant qu'elle jugera à propos, comme sont les choses qu'on appelle de droit positif (1272). » C'est pourquoi il ne s'embarrasse pas de ce canon du concile d'Elvire (1273), tant de fois objecté aux Catholiques, où il est porté « qu'il ne faut point avoir de peintures dans les églises, de peur que ce qui est honoré ou adoré, ne soit peint dans les murailles. » Il trouve « vraisemblable la conjecture de ceux qui répondent que dans le temps que ce concile fut tenu, la mémoire de l'idolâtrie était encore récente ; et que pour cela il n'était pas expédient qu'on vît des images dans les oratoires ou dans les temples des Chrétiens. »

Ce profond théologien répond de la même sorte au fameux passage de saint Épiphane (1274), où ce Père raconte lui-même qu'il déchira un voile qu'il trouva dans une église, où était peinte une image qui semblait être de Jésus-Christ, ou de quelque saint. Le P. Petau rapporte les diverses réponses des théologiens catholiques, et ne fait point difficulté d'ajouter à tout ce qu'ils disent, « que peut être dans l'île de Chypre, où saint Épiphane était évêque, il n'était point encore en usage de mettre des images dans les églises ; » ce qui peut être en effet une raison vraisemblable pour laquelle il trouve étrange d'en voir en d'autres endroits.

Au reste il est constant, comme nous le verrons dans la suite très-bien prouvé par M. Daillé lui-même, que du temps de saint Épiphane, en d'autres églises célèbres, il y avait des images autorisées par des Pères aussi illustres ; ce qui peut servir à justifier ce que dit le P. Petau, « que les images de Jésus-Christ et des saints, qui n'étaient pas ordinaires dans les premiers temps, ont été reçues dans l'Église, lorsque le péril de l'idolâtrie a été ôté, ce qui n'a pas même été pratiqué en même temps dans tous les lieux ; mais plutôt en un endroit qu'en un autre, selon l'humeur différente et le génie des nations, et selon que ceux qui les conduisaient l'ont trouvé utile. »

Sixte de Sienne avait dit la même chose (1275), et avait même rapporté un passage de saint Jean Damascène, où ce grand défenseur des images, en expliquant un passage de saint Épiphane, ne fait point de difficulté de répondre, que peut-être ce grand évêque avait défendu les images pour réprimer quelques abus qu'on en faisait (1276).

Le même Sixte de Sienne explique le canon du concile d'Elvire, comme a fait depuis le P. Petau. Les Pères de ce concile, selon lui (1277), ont défendu les peintures dans les églises, pour éteindre l'idolâtrie à laquelle ces peuples nouvellement convertis étaient trop enclins par leur ancienne habitude de voir dans les images quelque sorte de divinité, et de leur rendre les honneurs divins. Vasquez, qui ne suit pas ces explications, ne laisse pas de les rapporter comme catholiques ; et lui-même ne nie pas qu'on ait pu ôter les images des églises, de peur de les exposer à la profanation des païens durant le temps des persécutions.

Quoi qu'il en soit, il paraît que les Catholiques contiennent tellement les images, qu'ils ne les regardent pas comme appartenantes à la substance de la religion, et qu'ils avouent qu'on les peut ôter en certains cas.

Que si l'on demande ici d'où vient donc qu'ils condamnent si sévèrement ceux qui les ont rejetées, il est aisé de répondre : C'est que l'Église catholique, fidèle dépositaire de la vérité, veut conserver son rang à chaque chose, c'est-à-dire, qu'elle donne pour essentiel ce qui est essentiel, pour utile ce qui est utile, pour permis ce qui est permis, pour défendu ce qui l'est, et ne veut priver ses enfants, ni d'aucune chose nécessaire, ni même d'aucun secours qui peut les exciter à la piété.

(1272) *Theolog. dogm.*, *De Incarn.*, l. XV, c. 13, init. cap., p. 581.
(1273) En latin *Illiberis*.
(1274) Ubi supra, c. 15, p. 591.
(1275) *Bib. Sixt. Sen.*, an. 247, p. 414.
(1276) Joan. Damasc., l. I, *Adv. Icon.*
(1277) Ubi supra, p. 44.

Ayant de tels sentiments, elle n'a pas dû supporter ceux qui se donnent la liberté de condamner des choses utiles, de défendre des choses permises, et d'accuser les Chrétiens d'idolâtrie.

C'est le principal sujet de la condamnation des iconoclastes. Nous voyons dans le septième concile cette secte presque toujours condamnée sous le nom de l'hérésie qui accuse les Chrétiens, et qui se joint aux Juifs et aux Sarrasins pour les appeler idolâtres.

Après la chose jugée, après que toute l'Eglise d'Orient et d'Occident a reconnu la calomnie des iconoclastes, les protestants sont venus encore la renouveler, et n'ont pas craint d'assurer, à la honte du nom chrétien, que toute la chrétienté était tombée dans l'idolâtrie; quoique le seul état de la question, tel que nous l'avons proposé, suffise pour la garantir de ce reproche. Car il paraît clairement que, loin de faire consister la religion dans les images, nous ne les mettons même pas parmi les choses essentielles et nécessaires au salut. Nous ne croyons pas même, comme les païens, qu'elles nous rendent la Divinité plus présente, ni que Dieu en écoute plus volontiers nos prières, pour avoir été faites devant une image; et enfin il s'agit de voir si nous serons idolâtres, parce que, touchés des objets que des images pieuses nous représentent, nous donnons des marques sensibles du respect qu'elles nous inspirent.

Il paraît d'abord incroyable qu'on accuse d'idolâtrie une action si pieuse et si innocente. Mais comme nos réformés le font tous les jours, il est juste d'examiner s'ils ont quelque raison de le faire.

Ils prétendent que s'incliner et fléchir le genou devant une image, quelle qu'elle soit, fût-ce celle de Jésus-Christ, et pour quelque motif que ce soit, fût-ce pour honorer ce divin Sauveur, c'est tomber dans une erreur capitale; puisque c'est contrevenir à un commandement du Décalogue, et encore au plus essentiel, c'est-à-dire, à celui qui règle le culte de Dieu. Voici ce commandement, que j'ai pris dans le Catéchisme des prétendus réformés, pour n'avoir rien à contester sur la version.

*Ecoute, Israël : Je suis l'Eternel ton Dieu, qui t'ai tiré du pays d'Egypte : tu n'auras point d'autres dieux devant ma face; tu ne te feras image taillée ni ressemblance aucune des choses qui sont en haut aux cieux, ni ici-bas en la terre; tu ne te prosterneras pas devant elles, et ne les serviras point.* (Deut. V, 6 seq.)

Soit que les paroles que j'ai rapportées fassent deux commandements du Décalogue, comme le veulent nos réformés avec quelques Pères; soit que ce soit seulement deux parties du même précepte, comme le mettent ordinairement les Catholiques après saint Augustin, la chose ne vaut pas la peine d'être contestée en ce lieu; et je la trouve si peu importante à notre sujet, que je veux bien m'accommoder à la manière de diviser le Décalogue qui est suivie par nos adversaires. Que le second commandement de Dieu soit donc, puisqu'il leur plaît ainsi, enfermé dans ces paroles : *tu ne te feras*, etc. Voyons ce qu'on en conclut contre nous. M. Noguier le rapporte (1278), et ajoute, *qu'il n'y a point d'explication, point de subtilité, point d'adoucissement qui puisse ici excuser l'Eglise romaine* (1279). « Je veux, » continue-t-il (1280) « que l'honneur que l'on rend à l'image se rapporte à son original, que l'on n'ait point d'autre vue que d'honorer le sujet qu'elle représente, que l'on rectifie si bien l'intention, que l'on ne s'arrête jamais à l'image; mais que l'on s'excite toujours au souvenir de l'original. Tant y a qu'il est toujours vrai que l'on s'humilie et que l'on fléchit le genou devant l'image : et c'est ce que le second commandement de la loi défend et condamne. » Il presse encore plus ce raisonnement, dans les paroles qui suivent : « Ce n'est pas, » dit-il, « l'intention et le cœur que ce commandement veut régler; cela s'était fait dans le premier, en ces mots : TU N'AURAS POINT D'AUTRES DIEUX DEVANT MOI. Ce deuxième règle l'acte et le culte extérieur de la religion. Que l'on croie ou que l'on ne croie pas qu'il y a une vertu ou une divinité cachée en l'image : que l'on y arrête sa vue et son culte, ou que l'on passe plus avant, et que l'on élève son esprit à l'original; si l'on se prosterne devant l'image, si l'on la sert, c'est violer la loi de Dieu, c'est aller contre les paroles du législateur, c'est réveiller sa jalousie et exciter sa vengeance. » Voilà l'argument dans toute la force et dans toute la netteté qu'il peut être proposé. Car, encore qu'il ne soit pas vrai que nous servions les images, comme nous l'avons déjà remarqué, il est vrai que nous nous mettons à genoux devant elles; et l'on nous soutient que cette action extérieure, prise en elle-même, est précisément le sujet de cette prohibition du Décalogue.

L'anonyme ne presse pas moins cette objection : « On croit éluder, » dit-il (1281), « le sens du commandement, et se distinguer des idolâtres, en disant qu'on n'adore point les images, et qu'on n'y croit point de divinité ni de vertu, comme les païens. » Voilà en effet notre réponse telle que je l'avais tirée du concile, et proposée dans l'*Exposition*; mais l'anonyme croit nous l'avoir ôtée par ces paroles : « Le concile, » dit-il, « ose-t-il ainsi restreindre et modifier, s'il faut ainsi dire, les propres commandements de Dieu qui ne défend pas seulement d'adorer les images, ou d'y croire quelque vertu, mais absolument de les adorer, de les servir, et de se mettre à genoux

(1278) Pag. 9.
(1279) Pag. 73.
(1280) Pag. 74.
(1281) Anon., p. 68.

devant elles? car les termes du commandement disent précisément tout cela. »

Et pour ne me laisser aucun moyen de m'échapper, il me presse par cet argument tiré de mes propres principes : « M. de Condom dit ailleurs, sur les paroles de l'institution de la Cène, que lui et ceux de sa communion entendent ces paroles à la lettre; et qu'il ne faut pas non plus demander pourquoi ils s'attachent au sens littéral, qu'à un voyageur, pourquoi il suit le grand chemin; et que c'est à ceux qui ont recours au sens figuré et qui prennent des sens détournés, à rendre raison de ce qu'ils font. » Il ajoute, « que le sens du Vieux Testament est sans comparaison plus littéral que celui du Nouveau, et que les termes d'une loi ou d'un commandement doivent être bien plus exprès et plus dans un sens littéral que ceux d'un mystère; » et il conclut enfin par ces paroles : « Que M. de Condom nous dise donc pourquoi il ne suit pas la lettre du commandement qui est si expresse, pourquoi il quitte ce grand chemin marqué du propre doigt de Dieu, pour recourir à des sens détournés. »

Qui lui a dit que j'abandonne le sens littéral, en expliquant le précepte du Décalogue? Je suis bien éloigné de cette pensée; et je lui accorde tout ce qu'il dit sur la manière simple et littérale dont il veut qu'on écrive les commandements. Je prendrai mes avantages en un autre lieu sur cette déclaration de l'anonyme; et je lui ferai remarquer que l'institution de l'Eucharistie est un commandement de la loi nouvelle, qui, selon ses propres principes, doit être écrit simplement et pris à la lettre. Maintenant, pour me renfermer dans la question dont il s'agit, et lui accorder sans contestation ce qu'il doit raisonnablement attendre de moi, je reconnais avec lui qu'il faut entendre littéralement le précepte du Décalogue; et je renonce dès à présent aux sens détournés, où il dit que j'ai mon recours.

Mais afin de bien peser ce sens littéral, qui nous doit servir de règle, il est bon de considérer avant toute chose une manière trop simple et trop littérale d'entendre ce commandement, qui a été embrassée par le concile des iconoclastes tenu à Constantinople.

Ce concile, à l'imitation des Juifs et des mahométans, condamne absolument toutes les images. Il anathématise tous ceux qui oseront, je ne dis pas les adorer, « mais les faire, et les mettre, ou dans l'église, ou dans les maisons particulières : » il appelle la peinture « un art abominable et impie, un art défendu de Dieu, et une invention d'un esprit diabolique, qui doit être exterminée de l'Eglise. »

Telles sont les définitions de ce fameux concile de Constantinople tant célébré par les réformés, et honoré parmi eux sous le nom de septième concile général. Ils n'approuvent pourtant pas eux-mêmes la condamnation des images. Nous en voyons tous les jours dans leurs maisons; et leur Catéchisme dit expressément que ce n'est pas le dessein de Dieu d'en interdire l'usage.

Ils condamnent donc en ce point les excès où sont tombés les iconoclastes, pour avoir trop pris au pied de la lettre le commandement du Décalogue. Dieu a dit (*Deut.* v, 6) : *Tu ne feras point d'images taillées, ni aucune ressemblance telle qu'elle soit; tu ne te prosterneras point devant elles.* Ils ont vu qu'il défendait de les fabriquer, aussi nettement qu'il défend de se prosterner devant elles. Pour raisonner conséquemment, ils ont tout pris à la lettre, et ils ont cru qu'en adoucissant la défense de les faire, ils seraient forcés d'adoucir celle de les honorer.

Ne pouvaient-ils pas avoir excédé aussi bien en l'un qu'en l'autre; c'est-à-dire, en ce qu'ils prononcent touchant l'honneur des images, qu'en ce qu'ils disent touchant leur fabrique? On voit d'abord un juste sujet de le soupçonner; et, quoi qu'il en soit, cela nous oblige à pénétrer plus à fond le dessein de Dieu dans le commandement dont il s'agit. Mais comme personne ne doute que la matière de cette défense portée par le Décalogue ne soit les erreurs de l'idolâtrie, il faut voir avant toutes choses en quoi elle consistait. Il ne s'agit point d'expliquer ici toutes les erreurs des païens sur leurs fausses divinités; mais seulement celles qu'ils avaient touchant les images (car ce sont celles dont nous avons besoin à présent), pour entendre quelles images et quel culte nous est défendu par ce précepte.

Les prétendus réformés soutiennent que nous faisons les païens plus grossiers qu'ils n'étaient en effet. Ils sont bien aises pour eux de diminuer leurs erreurs, et de leur donner, touchant les images, la doctrine la plus approchante qu'il leur est possible, de celle que nous enseignons; car ils espèrent que par ce moyen nos sentiments et ceux des païens se trouveront enveloppés dans une même condamnation. Ainsi, pour ne point confondre des choses aussi éloignées que le ciel l'est de la terre, il importe d'établir au vrai les sentiments qu'avaient les païens touchant leurs idoles, par l'Ecriture, par les Pères, par les païens mêmes; et enfin, pour éviter tout embarras, par le propre aveu des prétendus réformés.

Au reste, dans l'explication de la croyance des païens, il ne faut pas s'attendre qu'on doive trouver une doctrine suivie ni des sentiments arrêtés. L'idolâtrie n'est pas tant une erreur particulière touchant la Divinité, que c'en est une ignorance profonde, qui rend les hommes capables de toutes sortes d'erreurs. Mais cette ignorance avait ses degrés. Les uns y étaient plongés plus avant que les autres : le même homme n'était pas toujours dans le même sentiment : la raison se réveillait quelquefois, et faisait quelques pas ou quelque effort pour sortir un peu de l'abîme, où elle était bientôt replongée par l'erreur publique. Ainsi il y avait dans les sentiments des païens beaucoup de variétés et d'incertitudes; mais, parmi ces confu-

sions, voici ce qui dominait et ce qui faisait le fond de leur religion.

Je l'ai pris du Catéchisme du concile (1281*), qui explique brièvement, mais à fond, cette matière, en disant : « que la majesté de Dieu peut être violée par les images, en deux manières différentes; l'une, si elles sont adorées comme Dieu, ou qu'on croie qu'il y ait en elles quelque divinité ou quelque vertu pour laquelle il faille les honorer, ou qu'il faille leur demander quelque chose, ou y attacher sa confiance, comme faisaient les gentils, que l'Ecriture reprend de mettre leur espérance dans leurs idoles; l'autre, si l'on tâche d'exprimer par art la forme de la Divinité, comme si elle pouvait être vue des yeux du corps, ou représentée par des traits et par des couleurs. »

Tout le culte des idolâtres roulait sur ces deux erreurs. Ils regardaient leurs idoles comme des portraits de leurs dieux. Bien plus, ils les regardaient comme leurs dieux mêmes : ils disaient tantôt l'un et tantôt l'autre, et mêlaient ordinairement l'un et l'autre ensemble.

Cela nous paraît incroyable; et après que la foi nous a découvert ces insupportables erreurs, nous avons peine à comprendre que des peuples entiers, et encore des peuples si polis, y soient tombés. Qui ne serait étonné d'entendre dire à un Cicéron dans une action sérieuse, c'est-à-dire, devant des juges assemblés, dépositaires de l'autorité, et établis pour venger la religion violée, et en présence du peuple romain (1282) : « Verrès a bien osé enlever dans le temple de Cérès à Enna une statue de cette déesse, telle que ceux qui la regardaient croyaient voir ou la déesse elle-même, ou son effigie tombée du ciel, et non point faite d'une main humaine. » Qu'on ne dise donc plus que les païens n'étaient pas si stupides que de croire qu'une statue pût être un dieu. Cicéron, qui n'en croyait rien, le dit sérieusement en présence de tout le peuple, dans un jugement; parce que c'était l'opinion publique et reçue, parce que tout le peuple le croyait. Il est vrai qu'il parle en doutant si la statue est la déesse elle-même, ou son effigie; mais il y en a assez, dans ce doute seul, pour convaincre les idolâtres d'une impiété visible. Car enfin jusqu'à quel point faut-il avoir oublié la Divinité, pour douter si une statue n'est pas un dieu, et pour croire qu'elle le puisse être? Il n'est guère moins absurde de penser qu'elle en puisse être l'effigie, et que d'une pierre ou d'un arbre on en puisse faire le portrait d'un dieu. Mais encore que Cicéron laisse ici l'esprit en suspens entre deux erreurs si détestables, il me sera aisé de faire voir par des témoignages certains, et peut-être par Cicéron même, que le commun des païens joignait ensemble l'un et l'autre.

Premièrement il est certain qu'ils se figuraient la Divinité corporelle, et croyaient pouvoir la représenter au naturel par des traits et par des couleurs. Comme leurs dieux au fond n'étaient que des hommes, pour concevoir la Divinité, ils ne sortaient point de la forme du corps humain : ils y corrigeaient seulement quelques défauts; ils donnaient aux dieux des corps plus grands et plus robustes, et quand ils voulaient, plus subtils, plus déliés et plus vites. Ces dieux pouvaient se rendre invisibles, et s'envelopper de nuages. Les païens ne leur refusaient aucune de ces commodités; mais enfin ils ne sortaient point des images corporelles; et quoi que pussent dire quelques philosophes, ils croyaient que par l'art et par le dessin on pouvait venir à bout de tirer les dieux au naturel. C'était là le fond de la religion; et c'est aussi ce que reprend saint Paul dans ce beau discours qu'il fit devant l'Aréopage (*Act.* XVII, 29) : *Etant donc comme nous sommes une race divine, nous ne devons pas croire que la Divinité soit semblable à l'or ou à l'argent ou à la pierre taillée par art et par invention humaine.*

Que si nous consultons les païens eux-mêmes, nous verrons avec combien de fondement saint Paul les attaquait par cette raison. Phidias avait fait le Jupiter Olympien d'une grandeur prodigieuse, et lui avait donné tant de majesté, qu'il l'en avait rendu plus adorable, selon le sentiment des païens. *Polyclète*, à leur gré, *ne savait pas remplir l'idée qu'on avait des dieux.* Cela n'appartenait qu'à Phidias, au sentiment de Quintilien. « C'est lui, » dit le même auteur (1282*), « qui avait fait ce Jupiter Olympien, dont la beauté semble avoir ajouté quelque chose au culte qu'on rendait à Jupiter, dont la grandeur de l'ouvrage égalait le dieu. » On voit les mêmes sentiments dans les autres auteurs païens. Ils ne concevaient rien en Dieu, pour la plupart, qui fût au-dessus de l'effort d'une belle imagination; et parce que Homère l'avait eue la plus belle et la plus vive qui fut jamais, c'était le seul, selon eux, qui sût parler dignement des dieux, quoiqu'il soit toujours demeuré dans des idées corporelles. Comme le Jupiter de Phidias était fait sur les dessins de ce poëte incomparable, le peuple était content de l'idée qu'on lui donnait du plus grand des dieux, et ne pensait rien au delà. Il croyait enfin voir au naturel, et dans toute sa majesté, le père des dieux et des hommes.

Mais les païens passaient encore plus avant, et ils croyaient voir effectivement la Divinité présente dans leurs idoles. Il ne faut point leur demander comment cela se faisait. Les uns, ignorants et stupides, étourdis par l'autorité publique, croyaient leurs idoles dieux, sans aller plus loin; d'autres, qui raffinaient davantage, croyaient les diviniser en les consacrant. Selon eux, la Divinité se renfermait dans une matière corruptible, se mêlait et s'incorporait dans

(1281*) *Cat. Conc.*, part. III, sect. 34, p. 379.
(1282) *Act.* 6, *in Verr.*

(1282*) *Inst. orat.*, lib. XII, c. 10.

les statues. Qu'importe de rechercher toutes leurs différentes imaginations touchant leurs idoles? tant y a qu'ils conspiraient tous à y attacher la Divinité, et ensuite leur religion et leur confiance. Ils les craignaient, ils les admiraient, ils leur adressaient leurs vœux, ils leur offraient leurs sacrifices : enfin ils les regardaient comme leurs dieux tutélaires, et leur rendaient publiquement les honneurs divins. Telle était la religion des peuples les plus polis et les plus éclairés, d'ailleurs, qui fussent dans l'univers; tant le genre humain était livré à l'erreur, et tant l'Evangile était nécessaire au monde pour le tirer de son ignorance!

Les prétendus réformés travaillent beaucoup à justifier les gentils de ces reproches. Si nous croyons l'anonyme, « ce n'est qu'une exagération que de dire, comme fait M. de Condom, que les païens croyaient que leurs fausses divinités habitaient leurs images : les païens ne convenaient nullement qu'ils adorassent la pierre ni le bois : mais seulement les originaux qui leur étaient représentés..... Ils ne croyaient pas que leurs divinités fussent comme renfermées dans les simulacres, ou qu'elles y habitassent, comme M. de Condom le pose : et s'il se trouve qu'on leur ait rien reproché de semblable dans les premiers siècles du christianisme, ce n'est peut-être qu'à cause que la superstition des peuples allait encore plus loin que les sentiments et les maximes de leurs philosophes, ou de leurs prêtres et de leurs pontifes... »

*Le reste manque.*

---

# TROISIÈME FRAGMENT.

## DE LA SATISFACTION DE JÉSUS-CHRIST.

On ne nous accuse de rien moins en cette matière que d'anéantir la croix de Jésus-Christ, et les mérites infinis de sa mort. Ce que j'ai dit sur ce sujet, en divers endroits de cette réponse, ferait cesser ces reproches, si ceux qui s'attachent à nous les faire étaient moins préoccupés contre nous. Faisons un dernier effort pour surmonter une si étrange préoccupation, en leur proposant quelques vérités, dont ils ne pourront disconvenir, et qu'ils paraissent disposés à nous accorder.

Mais s'ils veulent que nous avancions dans la recherche de la vérité, qu'ils ne croient pas avoir tout dit, quand ils auront répété sans cesse que Jésus-Christ a satisfait suffisamment et même surabondamment pour nos péchés, et que l'homme, quand même on supposerait qu'il serait aidé de la grâce, ne peut jamais offrir à Dieu une satisfaction suffisante pour les crimes dont il est chargé. Il ne s'agit pas de savoir si quelque autre que Jésus-Christ peut offrir à Dieu une satisfaction suffisante pour les péchés ; mais il s'agit de savoir si, parce que le pécheur n'en peut faire une suffisante, il est exempté par là d'en faire aucune, et si l'on peut soutenir que nous ne devions rien faire pour contenter Dieu, et pour apaiser sa colère, parce que nous ne pouvons pas faire l'infini. J'avoue sans difficulté que le pécheur, qui se fait justice à lui-même, sent bien en sa conscience qu'ayant offensé une majesté infinie, il ne peut jamais égaler par une juste compensation la peine qu'il a méritée. Mais plus il se voit hors d'état d'acquitter sa dette, plus il fait d'efforts sur lui-même pour entrer, autant qu'il peut, en payement : pénétré d'un juste regret d'avoir péché contre son Dieu et contre son Père, il prend contre lui-même le parti de la justice divine; et sans présumer qu'il puisse lui rendre ce qu'elle a droit d'exiger, il punit autant qu'il peut ses ingratitudes, en s'affligeant par des jeûnes et par d'autres mortifications. Qui pourrait condamner son zèle?

Mais de quoi, dira-t-on, se met-il en peine? Jésus-Christ a fait sienne toute la dette, et a payé pour lui surabondamment. Quelle erreur de s'imaginer que Jésus-Christ ait payé pour nous, afin de nous décharger de l'obligation de faire ce que nous pouvons! Selon ce raisonnement, parce qu'il aura pleuré nos péchés, nous ne serons plus obligés à les pleurer; parce qu'il aura gémi pour nous, nous serons exempts de l'obligation de crier à Dieu miséricorde ; et sous prétexte qu'il nous aura rachetés de la peine éternelle que nous méritions, nous croirons être déchargés de toutes les peines, par lesquelles nous pouvons nous-mêmes punir nos ingratitudes ? Ce n'est pas ce qu'ont cru les saints pénitents qui ont vécu et sous la Loi et sous l'Evangile. Certainement ils n'ignoraient pas que les peines qu'ils souffraient dans les jeûnes et sous les cilices n'égalaient pas la peine éternelle qui était due à leurs crimes; et encore qu'ils n'attendissent leur rédemption que par les mérites du Sauveur, ils ne s'en croyaient pas pour cela moins obligés d'entrer, pour ainsi dire, dans les sentiments de la justice divine contre eux-mêmes. Ainsi, parce qu'il est juste que le pécheur superbe soit abaissé, ils se couchaient sur la cendre; parce qu'il est raisonnable que ceux qui abusent du plaisir en soient privés, et soient même assujettis à la douleur, ils s'affligeaient par le cilice et par le jeûne. C'est pourquoi Dieu exigeait de son peuple, au jour solennel de l'expiation, non-seulement que le cœur fût serré de douleur par la pénitence, mais

encore que le corps fût affligé et abattu par le jeûne ; parce qu'il est juste que le pécheur prévienne, autant qu'il est en lui, la vengeance divine, en vengeant sur lui-même ses propres péchés.

De là est née cette règle que les saints Pères suivaient avec tant d'exactitude, et qui était, pour ainsi dire, l'âme de leur discipline : qu'il est juste qu'on soit plus ou moins privé des choses que Dieu a permises, à mesure qu'on s'est plus ou moins permis celles qu'il a défendues. On voit, en conséquence de cette règle, les pénitents affligés se retirer, pendant le cours de plusieurs années, des plaisirs les plus innocents ; passer les nuits à gémir, se macérer par des jeûnes et par d'autres austérités, parce qu'ils se croyaient obligés de faire une semblable satisfaction à la justice divine.

Ces maximes de pénitence, suivies dans les siècles les plus purs, attirent la vénération même des prétendus réformés. Je trouve en effet que l'anonyme qui m'attaque si vivement sur ce point, est contraint de louer lui-même l'ancienne sévérité qu'on gardait dans la pénitence, et d'attribuer à la *corruption des temps le changement qui a été fait dans la rigueur de la discipline dont on ne s'est*, dit-il (1283), *que trop relâché.* Voilà ce qu'il a écrit, avec une approbation authentique des ministres de Charenton. Que s'il demeure d'accord de louer et d'admirer avec nous *cette ancienne rigueur de la discipline*, il ne faut plus que considérer sur quoi elle est appuyée. Saint Cyprien nous le dira presque dans toutes les pages de ses écrits ; et l'on doit croire qu'en écoutant saint Cyprien, on entend parler tous les autres Pères, qui tiennent tous unanimement le même langage.

Ce saint évêque, illustre par sa piété, par sa doctrine et par son martyre, ne cesse de s'élever contre ceux « qui négligent de satisfaire à Dieu, qui est irrité, et de racheter leurs péchés par des satisfactions et des lamentations convenables (1284). » Il condamne la témérité de ceux « qui se vantent, dit-il, faussement d'avoir la paix, devant que d'avoir expié leurs péchés, devant que d'avoir fait leur confession, devant que d'avoir purifié leur conscience par le sacrifice de l'évêque et par l'imposition de ses mains, devant que d'avoir apaisé la juste indignation d'un Dieu irrité qui nous menace. » Il se met ensuite à expliquer que cette satisfaction, sans laquelle on ne peut apaiser Dieu, s'accomplit par des jeûnes, par des veilles accompagnées de saintes prières, et par des aumônes abondantes ; déclarant qu'il ne peut croire qu'on songe sérieusement à fléchir un Dieu irrité, quand on ne veut rien retrancher des plaisirs, des commodités, ni de la parure. Il veut qu'on augmente ces saintes rigueurs à mesure que le péché est plus énorme ; « parce qu'il ne faut pas, dit-il, que la pénitence soit moindre que la faute (1285). »

Que si les prétendus réformés pensent que cette satisfaction, tant louée par saint Cyprien et par tous les Pères, regarde seulement l'Eglise, ou l'édification publique, comme l'anonyme semble le vouloir insinuer ; ils n'ont qu'à considérer de quelle sorte s'est expliqué ce saint martyr dans les lieux que nous venons de produire. On verra qu'il y établit l'obligation de subir humblement les peines que nous avons rapportées, non sur la nécessité d'édifier le public, ou de réparer les scandales, encore que ces motifs ne doivent pas être négligés ; mais sur la nécessité d'apaiser Dieu, de faire satisfaction à sa justice irritée, et d'expier les péchés en les châtiant ; de sorte qu'il ne regarde pas tant les œuvres de pénitence, auxquelles il assujettit les pécheurs, comme publiques, que comme dures à souffrir, et capables par ce moyen de fléchir un Dieu qui veut que les péchés soient punis.

Et pour montrer que ces peines que les pénitents devaient subir avaient un objet plus pressant encore, que celui de réparer les scandales que les péchés publics causaient à l'Eglise ; le même saint Cyprien veut que ceux qui n'ont péché que dans leur cœur ne laissent pas d'être soumis aux rigueurs de la pénitence. Il loue la foi de ceux qui n'ayant pas consommé le crime, mais ayant seulement songé à le faire, « s'en confessent aux prêtres de Dieu simplement et avec douleur, leur exposent le fardeau dont leur conscience est chargée, et recherchent un remède salutaire, même pour des blessures légères (1286). » Il les appelle *légères*, en comparaison de la plaie que fait dans nos consciences l'accomplissement actuel du crime ; mais il n'en veut pas moins pour cela que ceux qui n'ont péché que de volonté se soumettent aux travaux de la pénitence, *de peur*, dit ce saint évêque, *que ce qui semble manquer au crime*, parce qu'il n'a pas été suivi de l'exécution, *y soit ajouté d'ailleurs, si celui qui l'a commis néglige de satisfaire.*

C'est ainsi qu'il traite ceux dont le crime s'est arrêté dans le seul dessein. Puis continuant son discours, il les presse de « confesser leurs péchés pendant qu'ils sont encore en vie, pendant que leur confession peut être reçue, que leur satisfaction peut plaire à Dieu, et que la rémission des péchés donnée par les prêtres peut être agréée de lui. » Qui ne voit qu'il s'agit ici, non d'édifier les hommes, mais d'apaiser Dieu ; non de réparer le scandale qu'on a causé à l'Eglise, mais de faire satisfaction à la majesté divine pour l'injure qu'on lui a faite ? C'est pourquoi saint Cyprien oblige à cette satisfaction ceux mêmes qui n'ont péché que dans le cœur ; parce que Dieu étant of-

(1283) Pag. 155.
(1284) Epist. 54, *ad Corn.*, pag 77 et seq. et alibi.

(1285) *De lapsis*, p. 192.
(1286) *Ibid.*, p. 190

fensé par ces péchés de volonté, aussi bien que par les péchés d'action, il faut l'apaiser par les moyens qui sont prescrits généralement à tous les pécheurs, c'est-à-dire, en prenant contre nous-mêmes le parti de la justice divine, comme parlent les saints Pères, et punissant en nous ce qui lui déplaît.

Si quelqu'un avait dit à saint Cyprien que Jésus-Christ est mort pour nous, afin de nous décharger d'une obligation si pressante, et d'éteindre un sentiment si pieux; quel étonnement lui aurait causé une pareille proposition! Rien n'eût paru plus étrange, dans cette première ferveur du christianisme, que d'entendre dire à des Chrétiens, que depuis que Jésus-Christ a souffert pour eux, ils n'ont plus rien à souffrir pour leurs péchés. Et certes, si la croix du Fils de Dieu les a déchargés de la damnation éternelle, il ne s'ensuit pas pour cela que les autres peines que Dieu leur envoie, ou que l'Eglise leur impose, ne doivent plus être regardées comme de justes punitions de leurs désordres. Ces punitions, je le confesse, ne sont pas égales à nos démérites; mais pour cela cesseront-elles d'être peines, et craindrons-nous de les nommer telles, parce que nous en méritons de plus rigoureuses? Que si elles sont des peines que nous méritons, d'autant plus même que nous en méritons de beaucoup plus grandes; pourquoi ne voudra-t-on pas que nous les portions, dans le dessein de satisfaire, comme nous le pourrons, à la justice divine; et d'imiter en quelque manière, par cette imparfaite satisfaction, celui qui a satisfait infiniment par sa mort?

Ainsi l'on voit clairement que la croix de Jésus-Christ, bien loin de nous décharger d'une telle obligation, l'augmente au contraire et la redouble; parce qu'il est juste que nous imitions celui qui n'a paru sur la terre que pour être notre modèle, si bien que nous demeurons après sa mort plus obligés que jamais à faire, pour contenter sa justice, ce qui convient à notre faiblesse; comme il a fidèlement accompli ce qui appartenait à sa dignité.

C'est en ce sens que le concile de Trente a enseigné que les peines que nous endurons volontairement pour nos péchés nous rendent conformes à Jésus-Christ, et nous font porter le caractère de sa croix. Mais M. Noguier n'a pas raison pour cela de faire dire au concile, *que nos souffrances sont vraies satisfactions comme celles de Jésus-Christ même* (1287). Cette manière de parler est trop odieuse, et renferme un trop mauvais sens pour être soufferte. S'il appelle vraie satisfaction celle qui se fait d'un cœur véritable, et avec une sincère intention de réparer le mal que nous avons fait, autant qu'il est permis à notre faiblesse; en ce sens nous dirons sans crainte que nos satisfactions sont véritables. Que si, par une vraie satisfaction, il entend celle qui égale l'horreur du péché; combien de fois avons-nous dit que Jésus-Christ seul pouvait en offrir une semblable? Qu'on cesse donc désormais de faire dire au concile, *que les souffrances que nous endurons sont de vraies satisfactions comme celles de Jésus-Christ.* Jamais l'Eglise n'a parlé de cette sorte. Ce n'est pas ainsi qu'on explique cette conformité imparfaite que des pécheurs, tels que nous, peuvent avoir avec leur Sauveur; au contraire, il faut reconnaître deux différences essentielles entre Jésus-Christ et nous: l'une, que la satisfaction qu'il a offerte pour nous à son Père est d'une valeur infinie, et qu'elle égale le démérite du péché; l'autre, qu'elle a toute sa valeur par sa propre dignité; au lieu que nos satisfactions sont infiniment au-dessous de ce que méritent nos crimes, et qu'elles n'ont aucune valeur, que par les mérites de Jésus-Christ même; c'est-à-dire, que, tout imparfaites qu'elles sont, elles ne laissent pas d'être agréables au Père éternel, à cause que Jésus-Christ les lui présente. Elles servent à apaiser sa juste indignation, parce que nous les lui offrons au nom de son Fils: *Elles ont*, dit le concile, *leur force de lui*: c'est en lui qu'elles sont offertes, et par lui qu'elles sont reçues.

Qui peut croire que cette doctrine soit injurieuse à Jésus-Christ? Il n'y a certes qu'une extrême préoccupation qui puisse s'emporter à un tel reproche. Aussi voyons-nous que les saints Pères ont enseigné cette obligation d'apaiser Dieu et de lui faire satisfaction, en termes aussi forts que nous, sans jamais avoir seulement pensé qu'une doctrine si sainte pût obscurcir tant soit peu les mérites infinis de Jésus-Christ, ou faire tort à la grâce que nous espérons en son nom.

Que si les prétendus réformés pensaient affaiblir cette doctrine des Pères, en disant qu'ils ont pratiqué ces rigueurs salutaires de la pénitence, plutôt pour faire haïr les péchés, que pour les punir; ils montreraient qu'ils n'entendent, ni les sentiments des Pères, ni l'état de la question dont il s'agit en ce lieu: car nous convenons sans difficulté, que les peines que l'Eglise impose aux pécheurs étant infiniment au-dessous de ce qu'ils méritent, elles tiennent beaucoup plus de la miséricorde, que de la justice, et ne servent pas tant à punir les crimes commis, qu'à nous faire appréhender les rechutes. Mais nos adversaires se trompent, s'ils croient que ces deux choses soient incompatibles: puisque au contraire elles sont inséparables, et que c'est en punissant les péchés passés qu'on inspire une crainte salutaire de les commettre à l'avenir.

C'est pour cela que le concile veut qu'on mesure, autant qu'il se peut, la pénitence avec la faute, et parce que l'ordre de la justice l'exige ainsi, et parce qu'il est utile aux pécheurs d'être traités de la sorte. J'ai

(1287) Pag. 121.

produit ailleurs les passages où il enseigne cette doctrine, et il ne fait en cela que suivre les Pères, qui enseignent perpétuellement : qu'il faut imposer aux plus grands péchés des peines plus rigoureuses, tant afin d'inspirer par là plus d'horreur pour les rechutes qu'à cause que la justice divine, irritée par de plus grands crimes, doit être aussi apaisée par une satisfaction plus sévère.

Appelle-t-on réformer l'Eglise que de lui ôter ces saintes maximes? Est-ce, encore une fois, la réformer que de lui ravir le moyen de faire appréhender les rechutes à ses enfants trop fragiles, et de leur apprendre à venger eux-mêmes par des peines salutaires les détestables plaisirs qu'ils ont trouvés dans leurs crimes? Si c'est là ce qu'on appelle réformer l'Eglise, jamais il n'y eut de siècle où on eût plus besoin de réformation, que celui des persécutions et des martyrs. Jamais on n'a prêché avec plus de force la nécessité d'apaiser Dieu, et de lui faire satisfaction par des pratiques austères et pénibles à la nature. Cet abus de réprimer les pécheurs par de sévères châtiments et par une discipline rigoureuse, n'a jamais été plus universel. Ce n'est point pour les derniers siècles qu'il faut établir la réformation : il la faut faire remonter plus haut, et la porter aux temps les plus purs du christianisme.

Que si les prétendus réformés ont honte de cet excès, et ne peuvent pas s'empêcher de louer les pratiques et les maximes que la pieuse antiquité a embrassées dans l'exercice de la pénitence; si les ministres de Charenton approuvent de bonne foi ce qu'a écrit l'anonyme, lorsqu'il parle du relâchement de l'ancienne rigueur de la discipline, comme d'une corruption que la suite des temps a introduite, nous pouvons dire que la question de la satisfaction est vidée, et qu'il n'y a plus qu'à prononcer en notre faveur.

Aussi n'y a-t-il rien de plus vain, ni qui se soutienne moins que ce qu'on m'a objecté sur cette matière; et j'ose dire que mes adversaires ne me combattent pas plus qu'ils combattent eux-mêmes leurs propres maximes.

L'anonyme objecte à l'Eglise (1288) qu'elle se contredit elle-même, lorsqu'elle dit d'un autre côté, « que Jésus-Christ a payé le prix entier de notre rachat, et d'autre côté que la justice de Dieu, et un certain ordre qu'il a établi, veulent que nous souffrions pour nos péchés. »

Quelle apparence de contradiction peut-on imaginer en cela? Est-ce nier la puissance absolue du prince, que de dire, qu'en pouvant remettre la peine entière, il a voulu en réserver quelque partie; parce qu'il a cru qu'il serait utile au coupable même de ne le faire pas tout d'un coup sortir des liens de la justice, de crainte qu'il n'abusât de la facilité du pardon? Qui ne voit au contraire que c'est une suite de la puissance, d'agir plus ou moins, selon qu'il lui plaît, et qu'il faut la laisser maîtresse de son application et de son usage? Pourquoi donc ne peut-on pas dire, sans blesser les mérites de Jésus-Christ et son pouvoir absolu, qu'il réserve ce qu'il lui plaît dans l'application qu'il en fait sur nous? Cela devrait-il souffrir la moindre difficulté? Mais pour n'en laisser aucune, voyons ce qu'on nous accorde.

On nous accorde que la damnation éternelle n'est pas la seule peine du péché; mais qu'il y en a beaucoup d'autres que Dieu nous fait sentir même dans ce monde. Car on convient que le pécheur qui veut être heureux sans dépendre de son auteur mérite d'être malheureux et en cette vie et en l'autre, et dans un temps infini, pour avoir été rebelle et ingrat envers une majesté infinie.

Ainsi les maladies et la mort sont la juste peine du péché d'Adam. Dieu a exercé sa vengeance, en envoyant le déluge, en faisant tomber le feu du ciel, en désolant par le glaive les villes de ses ennemis. Toutefois nous sommes d'accord que toutes ces peines, et toutes celles qui finissent avec le temps, ne répondent pas à la malice du péché. La peine éternelle est la seule qui en égale l'horreur, parce qu'elle est infinie dans sa durée, de sorte que les autres maux, que nous avons à souffrir dans le temps, sont des peines et véritables et justes, mais non des peines égales à l'énormité de notre crime.

On convient encore sans difficulté, que la peine, en tant qu'elle est éternelle, ne se peut remettre à demi; parce que l'éternité est indivisible, et qu'il n'en reste rien du tout, quand elle ne reste pas tout entière. Ainsi la rémission des péchés est toujours pleine et toujours parfaite à cet égard; et l'on doit tenir pour constant que la peine qui répond proprement au crime, c'est-à-dire celle qui l'égale, ne souffre point de partage.

Il n'en est pas de même des peines temporelles. Dieu les unit quelquefois avec la peine éternelle, et quelquefois il les en sépare. Dans les pécheurs impénitents, qui ont péri dans le déluge et dans l'embrasement de ces cinq villes maudites, on voit la peine éternelle attachée à la suite de la temporelle; on voit aussi qu'entre la mort et les maladies, et les autres peines semblables du péché d'Adam, que nous ressentons encore après qu'il nous est remis par Jésus-Christ, il y a des peines spéciales que Dieu envoie aux pécheurs, même après qu'il leur a pardonné leur crime. Cette vérité n'est pas contestée; et l'on avoue que David fut puni rigoureusement de son péché, après en avoir obtenu la rémission.

Toutefois il faut essuyer ici une petite subtilité. Les ministres ne veulent pas avouer que ces maux temporels que nous ressentons tiennent lieu de peine, du moins

(1288) Pag. 109.

à l'égard des enfants de Dieu. « Ces maux servent, dit l'anonyme (1289), pour exercer notre foi et notre patience, et sont des effets de l'amour de Dieu, plutôt que des peines. »

M. Noguier s'étend davantage sur cette matière, et en parle d'une manière plus claire et plus décisive. Il convient d'abord avec moi, « que nous avons besoin des châtiments de Dieu pour être retenus par la crainte pour l'avenir, et pour nous corriger du passé (1290); » de sorte qu'il est constant dans la nouvelle Réforme, aussi bien que dans l'Eglise, que Dieu nous décharge souvent des maux éternels, sans nous décharger pour cela des temporels. Cela étant, notre question se réduit ici à savoir, si ces maux temporels tiennent lieu de peine. « La question n'est pas, dit M Noguier (1291), s'il nous est salutaire d'être châtiés pour être retenus dans le devoir; nous l'accordons; mais il s'agit de savoir, si ces châtiments temporels, que les fidèles souffrent, sont des peines proprement dites, pour satisfaire à la justice de Dieu. »

Ce sont des maux, on en convient. Ce sont même des châtiments, on l'accorde. Mais il faut se bien garder de penser que *ce soient des peines proprement dites*. A quelles subtilités a-t-on réduit la religion! Sans doute tout châtiment est une peine. On ne laisse pas de punir les criminels, quoiqu'on ne les punisse pas à toute rigueur, quoiqu'on les punisse pour les corriger, quoique les peines qu'on leur fait sentir aient pour objet de les retenir dans le devoir, et d'empêcher leurs rechutes. Quand on subit de telles peines, on satisfait à cet égard à ce que la justice exige, quoiqu'on ne satisfasse pas à tout ce qu'elle aurait droit d'exiger. Qui peut douter de ces vérités? J'ai peine à croire que M. Noguier ait dessein de le nier, quand il dit que les maux que Dieu envoie aux pécheurs *ne sont pas des peines proprement dites pour satisfaire à la justice de Dieu*.

S'il veut dire que ce ne sont pas des peines proportionnées, ni qui emportent une exacte satisfaction, j'en suis d'accord; mais qu'il s'ensuive de là qu'elles perdent le nom de peines, c'est à quoi le bon sens et la piété répugnent.

En effet, lorsque Dieu châtie ses enfants en cette vie, leur défendra-t-on de confesser que ces châtiments sont de justes punitions de leurs péchés? n'oseront-ils dire avec le Psalmiste: *Vous êtes juste, Seigneur, et tous vos jugements sont droits?* (*Psal.* CXVIII, 137.) Faudra-t-il qu'ils disent nécessairement que Dieu n'exerce point sa justice, parce qu'il ne frappe pas de toute sa force, et qu'il fait servir ses rigueurs à un conseil de miséricorde? Quelle énorme absurdité! Et comment après cela peut-on soutenir que les maux que Dieu nous réserve, en nous remettant nos péchés, ne sont pas des peines? Qui ne voit qu'on ne se porte à nier une vérité si constante qu'à cause qu'on appréhende les conséquences inévitables que nous en tirons? Mais on n'en sort pas pour cela, et nous irons, quoi qu'on fasse, à notre but. Si le mot de peine déplaît ici, prenons ce qu'on nous accorde; c'en est assez pour vider cette question. Qu'on se tourne de quel côté l'on voudra, il est donc enfin constant que Jésus-Christ, en nous remettant notre péché, ne nous décharge pas pour cela de tous les maux qu'il mérite; il en réserve ce qu'il lui plaît, et autant qu'il sait qu'il nous est utile. S'ensuit-il de là qu'il ne nous remette notre péché qu'à demi?... Il n'a pas voulu nous accorder tout d'un coup ce qu'il nous a mérité par un seul acte; et son mérite n'en est pas moins plein ni moins parfait en lui-même, encore que les effets s'en développent successivement sur le genre humain. Qui ne voit donc qu'en nous méritant par sa seule mort une décharge pleine et entière de tous les maux, il a pu user de telle réserve qu'il aura jugée convenable; et qu'en nous délivrant des maux éternels qui sont les seuls qui nous peuvent rendre essentiellement malheureux, à cause qu'ils nous ôtent tout jusqu'à l'espérance, il a pu faire des autres maux ce qu'il aura trouvé utile à notre salut? Voilà de quoi nous convenons tous, Catholiques et protestants: la foi que nous avons en Jésus-Christ et en la plénitude infinie de ses mérites, nous oblige, non à confesser qu'il n'use avec nous d'aucune réserve dans la distribution de ses dons; mais qu'il n'y en a aucune qui n'ait notre bien pour objet.

Il est temps, après cela, que nos réformés ouvrent les yeux, et qu'ils avouent que cette doctrine, qu'ils reçoivent aussi bien que nous, nous met à couvert de tous leurs reproches; puisque nous n'admettons dans la pénitence aucune réserve de peines, que celle qui est utile au salut de l'homme

En effet, n'est-il pas utile au salut de l'homme, créature si prompte à se relâcher par la facilité du pardon, qu'en lui pardonnant son péché, on ne lève pas tout à coup la main, et qu'on lui fasse appréhender la rechute? Mais qu'y a-t-il de plus salutaire pour lui inspirer cette crainte, que de lui faire comprendre que la rechute lui rend toujours la rémission plus difficile; qu'elle soumet le pécheur ingrat, qui a abusé des bontés de Dieu, à une pénitence plus sévère et à une censure plus rigoureuse; et qu'enfin, s'il retombe dans son péché, Dieu pourra se porter (tant il est bon) à lui remettre encore la peine éternelle, mais qu'il lui fera sentir l'horreur de son crime par des châtiments temporels? Cette crainte ne sert-elle pas à retenir le pécheur dans le devoir, et à lui faire connaître le péril et le malheur des rechutes? Mais si l'on ajoute

(1289) Pag. 116.
(1290) Pag. 118.
(1291) Pag. 115.

encore, que Dieu étendra jusqu'à l'autre vie ces châtiments temporels sur ceux qui négligent de les subir humblement en celle-ci ; ne sera-ce pas, et un nouveau frein pour nous retenir sur le penchant, et un nouveau motif pour nous exciter aux salutaires austérités de la pénitence, tant louées par l'antiquité chrétienne? Joint qu'il y a des péchés, pour lesquels nous avons vu que Dieu n'a pas résolu de nous séparer éternellement de son royaume ; et il nous est utile de savoir s'il ne laisse pas de les châtier en cette vie et en l'autre, afin que nous marchions avec plus de circonspection devant sa face. Qui ne voit donc qu'il sert au pécheur, pour toutes les raisons que nous avons dites, d'avoir à appréhender de tels châtiments; et par conséquent que nous n'admettons dans la rémission des péchés aucune réserve de peines qui ne soit utile au salut des âmes?

M. Noguier ne veut recevoir que la moitié de notre doctrine ; et après avoir accordé pour cette vie l'utilité de ces châtiments temporels, qui servent à nous retenir dans le devoir, il ne veut pas qu'ils regardent la vie à venir, « où, » dit-il, (1292), « on ne peut empirer, ni s'avancer en sainteté, et où il n'y a plus à craindre qu'on abuse de la facilité du pardon. » Mais il n'aurait pas fait cette distinction, s'il eût tant soit peu considéré que ces peines temporelles de la vie future peuvent nous être proposées dès celle-ci, et avoir par cet endroit seul, quand même nous n'aurions rien autre chose à dire, toute l'utilité que Dieu en prétend, qui est de retenir dans le devoir des enfants trop prompts à faillir.

S'il répond que la prévoyance des maux éternels doit suffire pour cet effet, c'est qu'il aura oublié les choses que je viens de dire. Car l'homme également fragile et téméraire a besoin d'être retenu de tous côtés : il a besoin d'être retenu par la prévoyance des maux éternels; et quand cette appréhension est levée, autant qu'elle le peut être en cette vie, il a encore besoin de prévoir qu'il s'attirera d'autres châtiments et en ce monde et en l'autre, si malgré ses fragilités et ses continuelles désobéissances, il néglige de se soumettre à une discipline exacte et sévère.

Ainsi cette confiance insensée, qui abuse si aisément du pardon, et s'emporte si l'on lui lâche tout à fait la main, est tenue en bride de toutes parts ; et si le pécheur échappe malgré toutes ces considérations, on peut juger du tort qu'on lui ferait, si on lui en ôtait quelques-unes.

De vouloir dire, après cela, que cette réserve des maux temporels, qui a notre salut pour objet, suppose en Jésus-Christ quelque imperfection, ou quelque impuissance, ce n'est plus que chicaner sans fondement. Il faudrait certainement que tous tant que nous sommes de Catholiques, nous eussions entièrement perdu le sens, pour croire que celui qui nous délivre du mal éternel, ne peut en même temps nous ôter toutes sortes de maux temporels, et nous décharger, s'il voulait, d'un si léger accessoire. Si nous croyons qu'il ne le veut pas, nous croyons aussi en même temps qu'il juge que cette réserve est utile pour notre bien. Qu'on dise donc tout ce qu'on voudra contre la doctrine catholique, la raison et la bonne foi ne souffrent plus qu'on nous accuse de méconnaître les mérites infinis de Jésus-Christ; et cette objection, qui est celle qu'on presse le plus contre nous, pour peu qu'on ait d'équité, ne doit jamais paraître dans nos controverses.

Concluons donc enfin de tout ce discours, que la damnation éternelle étant la peine essentielle du péché, nous ne pouvons plus y être soumis après le pardon. Car c'est ce mal qui n'a en lui-même aucun mélange de bien pour le pécheur, parce qu'il ne lui laisse aucune ressource, et que la durée s'en étend jusqu'à l'infini ; mal qui est par conséquent de telle nature, qu'il ne peut subsister en aucune sorte avec la rémission des péchés, puisque c'est une partie essentielle de la rémission d'être quitte d'un si grand mal. Mais, comme les maux temporels qui nous laissent une espérance certaine, en quelque état qu'on les endure, ne sont point ce mal essentiel qui répugne à la rémission et à la grâce; souffrons que la divine bonté en fasse pour notre salut tel usage qu'elle trouvera convenable, et qu'elle s'en serve pour nous retenir dans une crainte salutaire, soit en nous les faisant sentir, soit en nous les faisant prévoir en la manière qui a été expliquée.

Que si quelqu'un nous accuse de trop prêcher la crainte sous une loi qui ne respire que la charité, qu'il songe que la charité se nourrit et s'élève plus sûrement, quand elle est comme gardée par la crainte. C'est ainsi qu'elle croît et se fortifie, tant qu'enfin elle soit capable de se soutenir par elle-même. Alors, comme dit saint Jean (*I Joan.* IV, 18), *elle met la crainte dehors.* Tel est l'état des parfaits, dont le nombre est fort petit sur la terre. Les infirmes, c'est-à-dire la plupart des hommes, ont besoin d'être soutenus par la crainte, et d'être comme arrêtés par ce poids, de peur que la violence des tentations ne les emporte. Mais nous avons parlé ailleurs de cette matière.

### PROPOSITION ENVOYÉE A BOSSUET.

*Qu'on peut dire que la satisfaction que Jésus-Christ fait par ses souffrances à la justice divine, supplée à la satisfaction que les damnés lui font pour leurs péchés.*

Lorsque deux personnes font satisfaction pour la même injure, et que la satisfaction de l'un, insuffisante par elle-même, devient très-suffisante jointe à la satisfaction de l'autre, il est vrai de dire que la satisfaction de l'un supplée à celle de l'autre. Or, Jésus-Christ et les damnés font par leurs souffrances, quoique bien différemment, satisfaction à la justice divine pour les péchés des damnés ; et la satisfaction

(1292) Pag. 18.

des damnés, d'elle-même insuffisante, devient très-suffisante jointe à la satisfaction de Jésus-Christ. Il est donc vrai de dire que la satisfaction que Jésus-Christ fait par ses souffrances à la justice divine, supplée à la satisfaction que les damnés lui font pour leurs péchés.

OBSERVATIONS DE M. L'ÉVÊQUE DE MEAUX, SUR LA PROPOSITION RAISONNÉE.

La satisfaction de Jésus-Christ peut être considérée quant à la suffisance du prix, quant à l'intention de Jésus-Christ, quant à l'application. Quant à la suffisance, tout y est compris : quant à l'intention, elle n'a été que pour les hommes : quant à l'application, elle n'est que pour les justes.

A proprement parler, les damnés ne satisfont pas; mais Dieu satisfait lui-même à sa justice en les punissant en toute rigueur. Je ne crois point que Jésus-Christ satisfasse pour les démons, ni que de sa satisfaction et de celle des damnés il s'en fasse une seule et même satisfaction. La satisfaction de Jésus-Christ est infinie, capable d'anéantir l'enfer et de sauver tous les damnés, si elle leur était appliquée. Il ne la faut donc pas regarder comme suppléant à celle des damnés; mais comme parfaite en tout point en elle-même.

Il semble pourtant que l'on veuille dire que la satisfaction de Jésus-Christ demande, pour être suffisante, d'être jointe à celle des damnés. Que si l'on veut dire que c'est la satisfaction des damnés qu'on regarde comme insuffisante, je réponds qu'on ne doit pas dire qu'elle devienne suffisante par la satisfaction de Jésus-Christ, puisqu'elle ne leur est pas appliquée. Les satisfactions que nous faisons à Dieu, insuffisantes par elles-mêmes, deviennent suffisantes avec celle de Jésus-Christ qui nous est appliquée. Ainsi la satisfaction de Jésus-Christ est le supplément de la nôtre : mais je ne connais rien de semblable dans les damnés.

Je conclus donc premièrement, qu'en prenant les damnés, y compris les diables, Jésus-Christ ne satisfait pas pour eux : secondement, qu'en prenant les damnés pour les hommes, Jésus-Christ ne supplée pas à l'insuffisance de leur satisfaction par la sienne, qui ne leur est pas appliquée : troisièmement, qu'il ne faut point regarder les deux satisfactions dont on parle ici, comme n'en faisant qu'une seule parfaite; parce que celle de Jésus-Christ a sa perfection indépendamment de toute autre chose.

RÉPONSE (1293) DE L'AUTEUR DE LA PROPOSITION.

Je commence par exclure les sens étrangers à la proposition.

Premièrement donc, Monseigneur, je conviens que Jésus-Christ n'a ni appliqué ses satisfactions aux damnés, ni eu intention qu'elles leur servissent. Secondement, je ne veux pas même contester ce que vous me dites, « qu'à proprement parler les damnés ne satisfont pas; mais que Dieu satisfait lui-même à sa justice en les punissant : » je ne parlerai de leur satisfaction qu'en ce sens-là. Troisièmement, par les damnés je n'entends point parler des démons, mais seulement des hommes. Quatrièmement, je ne prétends nullement que de la satisfaction de Jésus-Christ et de celle des damnés, il ne se fasse qu'une seule et même satisfaction. Je les regarde comme de deux ordres différents, et très-indépendantes l'une de l'autre. Cinquièmement, à Dieu ne plaise qu'en disant que la satisfaction de Jésus-Christ supplée à celle des damnés, je veuille la faire regarder comme imparfaite ou comme insuffisante par elle-même; au contraire, je prétends que, pour pouvoir ainsi suppléer, elle doit être infiniment parfaite.

Ce n'est, Monseigneur, qu'après avoir écarté tous ces mauvais sens, et en avoir dégagé notre proposition, que j'en entreprends la démonstration suivant les règles de la méthode géométrique.

DÉMONSTRATION GÉOMÉTRIQUE.

*Définition.* — Par les termes d'ordre, de loi éternelle, de règle immuable, de justice, de source de toute justice, j'entends les rapports de perfection qui se trouvent entre les idées divines; c'est-à-dire entre les premiers exemplaires ou les originaux de toutes choses, compris dans l'essence divine.

*Eclaircissement.* — Comme Dieu ne peut rien connaître que dans son essence, il faut que cette divine essence lui représente la diversité de tous les êtres : mais elle ne peut la lui représenter que par les diverses perfections qui ont rapport à ces divers êtres, et sur le modèle desquelles ils ont été ou peuvent être créés; et c'est pour cela que ces diverses perfections s'appellent du nom d'idées, d'exemplaires ou d'originaux. Or, c'est le rapport invariable qui se trouve entre ces perfections que j'appelle ordre essentiel, loi éternelle, règle immuable, justice, source de toute justice : ordre essentiel, parce que ce rapport est le principe de la subordination de toutes choses : loi éternelle, parce que Dieu s'aimant d'un amour nécessaire, et aimant par conséquent indispensablement tout ce que renferme sa divine essence à proportion des divers rapports de perfection; il est visible qu'il ne peut se dispenser de suivre dans sa conduite l'ordre de ces rapports, et qu'ainsi ils lui tiennent lieu de loi : règle immuable, parce que c'est sur ce rapport que toutes choses doivent être réglées, la conduite de Dieu, et celle des esprits créés : justice et source de toute justice, parce que c'est suivant ces rapports que chaque chose est mise à sa place et traitée selon son mérite, et qu'on rend à chacun ce qui lui est dû : et parce qu'enfin c'est par la conformité des volontés avec ces rapports, c'est lorsqu'on estime et qu'on aime les choses à proportion de ce qu'elles sont estimables et aimables, que les esprits sont justes.

J'appelle péché, l'amour des choses sans égard à leurs divers rapports de perfection : préférer les biens temporels aux éternels, la créature au Créateur : user des choses dont on devrait jouir, et jouir de celles dont on ne devrait qu'user : tout ce qui est contre l'ordre, contre la loi éternelle, contre la règle immuable; en un mot, un véritable désordre.

*Axiomes.* — Premièrement, Dieu s'aime nécessairement et invinciblement soi-même. Secondement, la grandeur et l'énormité du péché se me-

(1293) L'auteur ayant reçu ces observations, persuadé qu'elles ne touchaient que peu ou point le véritable sens de la proposition raisonnée, fait deux choses pour en soutenir la vérité. Premièrement, il commence par déclarer qu'il ne prend cette proposition dans aucun des mauvais sens que l'illustre prélat rejette. Secondement, la proposition étant ainsi dégagée, l'auteur entreprend de la démontrer géométriquement.

surent par l'excellence et la dignité de la personne offensée, au-dessus de celle qui offense; et au contraire, la grandeur de la satisfaction se prend de l'excellence et de la dignité de la personne qui satisfait; et de là vient cette maxime: *Honor est in honorante, injuria vero in dehonestato :* de sorte que l'injure contracte une énormité intérieure, de la condition de la personne offensée; comme la satisfaction contracte une valeur intérieure, de la condition de la personne qui satisfait. Troisièmement, Dieu n'agit que par sa volonté, et sa volonté n'est que son amour. Quatrièmement, il y a inégalité dans les peines des damnés.

PREMIÈRE PROPOSITION.

*Dieu aime invinciblement l'ordre essentiel.*

*Démonstration.* — L'ordre essentiel n'est pas distingué de Dieu même; puisque, par la première définition, ce n'est que le rapport de perfection qui se trouve entre les idées comprises dans sa divine essence. Or, par le premier axiome, Dieu s'aime nécessairement et invinciblement lui-même; il aime donc invinciblement l'ordre essentiel.

DEUXIÈME PROPOSITION.

*Dieu aime invinciblement la loi éternelle et la justice.*

*Démonstration.* — C'est la même que celle de la première proposition; et tout ce que nous dirons de l'ordre dans la suite, se peut également appliquer à la loi éternelle et à la justice.

TROISIÈME PROPOSITION

*Dieu ne peut se dispenser d'agir dans l'ordre, de suivre l'ordre, de satisfaire à ce que l'ordre demande.*

*Démonstration.* — Dieu ne peut se dispenser de suivre dans sa conduite le mouvement de son amour, puisque, par le troisième axiome, Dieu n'agit que par sa volonté, et que sa volonté n'est que son amour; et que, par le premier axiome, Dieu s'aime invinciblement lui-même. Or, par la première proposition, son amour l'attache invinciblement à l'ordre. Il ne peut donc pas se dispenser d'agir dans l'ordre, de suivre l'ordre, de satisfaire à ce que l'ordre demande.

QUATRIÈME PROPOSITION.

*Il est de l'ordre de punir le péché; et l'ordre demande qu'il soit puni à proportion de sa grandeur, ou du moins à proportion de la capacité de souffrir qui se trouve dans le coupable.*

*Démonstration.* — Il est de l'ordre de s'opposer à tout ce qui le blesse, et de punir tout ce qui l'offense ou le viole; et cela à proportion de la grandeur de l'offense, ou du moins à proportion de la capacité du coupable; car, par la première définition, l'ordre, la loi éternelle, la justice, ne demandent rien tant que la conservation de l'ordre, et que le traitement de chaque chose selon son rang et son mérite. Or, par la deuxième définition, le péché blesse l'ordre; il le viole; il le renverse autant qu'il est en lui; en un mot, le péché est un véritable désordre. Donc il est de l'ordre de le punir à proportion de sa grandeur, etc.

CINQUIÈME PROPOSITION.

*La grandeur du péché est infinie.*

*Démonstration.* — La grandeur et l'énormité du péché se mesurent par l'excellence et la dignité de la personne offensée, comme il est prouvé par le deuxième axiome, Or, il est visible que Dieu, c'est-à-dire l'être infiniment parfait, offensé par le péché, est d'une excellence et d'une dignité infinie. Donc la grandeur du péché est infinie.

*Eclaircissement.* Il se trouve des gens qui croient pouvoir éluder la force de cette démonstration, en disant qu'il n'y a rien que de fini dans la créature; qu'ainsi tous ses actes sont finis, et que par conséquent la grandeur du péché n'est que finie. Mais on devrait prendre garde que le péché, ou, pour parler plus exactement, que le formel, l'essentiel du péché n'est point un acte. Le péché n'est qu'un déréglement, un désordre, un éloignement de Dieu, une pure privation : il n'a ni forme, ni essence, ni nature, ni réalité; en un mot c'est un pur néant. Or, qui conçoit bien cela comprend aisément que quoiqu'il n'y ait rien que de fini dans la créature, son péché ne laisse pas d'être d'une grandeur infinie; parce que du néant à l'être, mais surtout à l'Etre infiniment parfait, il y a une distance infinie, en un mot, il n'y a nulle proportion finie.

SIXIÈME PROPOSITION.

*Dieu ne peut pas se dispenser de punir le péché d'une peine infinie, ou du moins selon la capacité de souffrir qui se trouve dans le coupable.*

*Démonstration.* — Par la troisième proposition, Dieu ne peut pas se dispenser d'agir dans l'ordre, de suivre l'ordre, et de satisfaire pleinement, ou du moins autant qu'il est possible, à ce que l'ordre demande. Or, par la quatrième proposition, l'ordre demande que le péché soit puni à proportion de sa grandeur, ou du moins selon la capacité du coupable; et, par la cinquième, la grandeur du péché est infinie. Dieu ne peut donc pas se dispenser de le punir d'une peine infinie, ou du moins, etc.

SEPTIÈME PROPOSITION.

*Le péché n'est puni dans les hommes damnés, ni infiniment, ni selon toute la capacité qu'ils ont de souffrir.*

Quoique cette proposition ait deux parties, ce sera avoir suffisamment prouvé la première que d'avoir démontré la seconde; en voici donc la preuve :

*Démonstration.* — Qui pourrait souffrir plus qu'il ne fait n'est pas puni selon toute sa capacité: or, les hommes damnés pourraient souffrir plus qu'ils ne font, ils ne sont donc pas punis selon toute leur capacité. La majeure de cet argument est évidente; voici la preuve de la mineure.

Où il y a inégalité dans les peines de plusieurs âmes de même capacité, il est visible que du moins celles qui en souffrent de moindres, pourraient en souffrir de plus grandes. Or, par le quatrième axiome, il y a inégalité dans les peines des damnés; et je suppose ces âmes de même capacité: donc les hommes damnés pourraient souffrir plus qu'ils ne font.

*Corollaire premier.* — Donc Dieu ne satisfait pas pleinement, ni autant qu'il le pourrait, dans les damnés, à ce que l'ordre demande indispensablement.

*Démonstration.* — Par les quatrième, cinquième et sixième propositions, l'ordre demande indispensablement que le péché soit puni d'une peine infinie, ou du moins selon toute la capacité du coupable. Or, par la septième proposition, le péché n'est puni dans les damnés ni d'une peine infinie, ni selon toute la capacité qu'ils ont de souffrir : Dieu ne satisfait donc pas pleinement dans les damnés à ce que l'ordre demande indispensablement.

*Corollaire second.* — Donc Dieu retrouve ailleurs ce qui manque à la satisfaction qu'il tire des damnés.

*Démonstration.* — Celui qui étant indispensablement obligé de faire faire satisfaction ou réparation à l'ordre, ne le fait pas autant qu'il le pourrait par rapport au coupable, doit ou retrouver ailleurs ce qui manque à cette satisfaction, ou manquer lui-même d'amour pour l'ordre. Or, on ne peut pas dire que Dieu manque d'amour pour l'ordre; puisque, par la première proposition, il l'aime invinciblement. Il faut donc que Dieu retrouve ailleurs

ce qui manque à la satisfaction qu'il tire des damnés.

HUITIÈME PROPOSITION.

*Dieu ne peut retrouver ailleurs qu'en Jésus-Christ et dans ses satisfactions ce qui manque à la satisfaction des damnés.*

*Démonstration.*—Ce qui manque à la satisfaction des damnés est infini, par la cinquième et la sixième propositions. Or, Dieu ne peut trouver rien d'infini en matière de satisfaction qu'en Jésus-Christ; donc la personne divine donne un prix infini à ses souffrances. Donc Dieu ne peut trouver ailleurs qu'en Jésus-Christ ce qui manque à la satisfaction des damnés.

*Corollaire premier.* — C'est donc sur les satisfactions de Jésus-Christ que Dieu se dédommage de ce qui manque à celle des damnés. Cette proposition n'est qu'une suite des deux dernières: car il ne servirait de rien, pour satisfaire à l'ordre, de retrouver en Jésus Christ ce qui manque à la satisfaction des damnés, si Dieu ne s'en servait à cette fin; je veux dire, si Dieu ne se dédommageait sur les satisfactions de Jésus-Christ de ce qui manque à la satisfaction des damnés.

*Corollaire second.* — Donc les satisfactions de Jésus-Christ suppléent et relèvent même infiniment ce qui manque à la satisfaction des damnés. Quelque évidente que soit la liaison de cette proposition avec celles qui l'ont précédée, en voici néanmoins encore la preuve.

*Démonstration.*—Lorsque d'une même injure l'on tire deux satisfactions très-différentes, l'une finie, l'autre infinie; et que de l'une et de l'autre il résulte que l'offensé est infiniment satisfait, au lieu qu'il ne le serait nullement de la satisfaction finie, si l'infinie manquait, on peut justement dire que celle-ci paie, supplée, et relève infiniment celle-là. Or, Dieu tire des injures que les hommes damnés lui ont faites deux satisfactions bien différentes; savoir, celle des souffrances libres de Jésus-Christ, qui est infinie, et celle des supplices forcés des hommes damnés, qui n'est que finie: et de ces deux satisfactions il résulte que Dieu est infiniment satisfait, au lieu qu'il ne le serait nullement de la satisfaction des damnés, si celle de Jésus-Christ manquait. Donc les satisfactions de Jésus-Christ suppléent et relèvent même infiniment ce qui manque à la satisfaction des hommes damnés.

*Remarque.* — Après tout ce qu'on a prouvé jusqu'ici, il n'y a rien dans cet argument qui ne doive paraître fort clair, surtout quand on sait que la satisfaction de Jésus-Christ est infinie, et que celle des damnés n'est que finie. Il faut seulement remarquer que tant s'en faut que ce soit une imperfection à la satisfaction de Jésus-Christ de suppléer ainsi à celle des damnés, qu'au contraire cela marque une perfection infinie; parce qu'elle n'y supplée qu'en la relevant infiniment.

*Corollaire troisième.* — Donc la satisfaction que Jésus-Christ fait à Dieu pour les péchés des hommes, est indirectement favorable aux hommes damnés.

*Démonstration.* — Elle leur est indirectement favorable, s'il est vrai qu'il leur en revienne par occasion quelque diminution dans leurs peines; et si Dieu en prend occasion de mêler, pour ainsi dire, la miséricorde dans leurs supplices. Or, c'est justement ce qui arrive, et ce que Dieu fait; puisque, par les septième et huitième propositions, ce n'est que parce que Dieu trouve en Jésus-Christ une satisfaction infinie pour les péchés des hommes, qu'il épargne les hommes damnés, et qu'il ne les punit pas même selon toute la capacité qu'ils ont de souffrir. Donc la satisfaction de Jésus-Christ est en quelque sorte favorable aux hommes damnés.

Mais remarquez que je ne dis pas que Jésus Christ ait souffert en faveur des hommes damnés, ni que ses satisfactions soient unies à leurs satisfactions, ni enfin que des unes et des autres il se fasse une seule et même satisfaction; mais seulement qu'ayant satisfait fort différemment, chacun en son ordre, Dieu prend occasion de la satisfaction infinie que Jésus-Christ lui a faite pour les péchés de tous les hommes, de remettre aux hommes quelque chose des justes châtiments qui leur sont dus.

—

LETTRE A DOM FRANÇOIS LAMI.

*Bossuet lui marque qu'il examinera sa Démonstration sur la satisfaction de Jésus-Christ.*

J'ai reçu, mon révérend Père, votre *Démonstration* sur la satisfaction, que j'examinerai après ces fêtes. Je sais que la proposition est du P. Malebranche. Si elle peut être défendue, elle le sera de votre main: et déjà elle est déchargée de beaucoup de mauvais sens qu'elle me parut avoir. Je vous dirai si avec votre secours je serai capable d'y en trouver un bon. Cependant je suis à vous, mon révérend Père, avec le cœur et l'estime que vous savez.

A Meaux, ce 24 décembre 1687.

—

LETTRE AU MÊME.

*Il envoie au P. Lami son sentiment sur la Démonstration.*

Je vous envoie, mon révérend Père, mon sentiment sur votre *Démonstration* (1294). La méthode en est nette; et elle m'a fait souvenir des propositions contre Spinosa (1295), que je souhaiterais beaucoup de voir au jour. Songez-y, et avertissez-moi, pendant que je suis ici, de ce que je pourrai faire non-seulement pour cela, mais encore en toute autre chose pour votre service.

A Paris, ce 7 janvier 1688.

—

LETTRE DE DOM FRANÇOIS LAMI.

*Ce Père témoigne à Bossuet combien il a été sensible à ses censures, et se défend d'avoir les sentiments que le prélat condamne. Il lui parle aussi de la Réfutation de Spinosa.*

J'ai reçu, avec la réponse que Votre Grandeur a bien voulu faire à la *Démonstration*, des marques singulières de ses bontés pour moi. J'ai eu besoin d'être aussi sensible que je le suis à celles-ci, pour trouver quelque adoucissement dans vos censures. J'en ai néanmoins trouvé à penser que vous me preniez pour un autre, et que je n'ai

(1294) On trouvera ci-après l'écrit où Bossuet expose son sentiment sur la *Démonstration* du P. Lami.

(1295) Le P. Lami publia en effet en 1696 un ouvrage contre Spinosa, sous ce titre: *le nouvel Athéisme renversé, ou Réfutation du système de Spinosa*, qu'il combat, dans la seconde partie, selon la méthode des géomètres.

point les sentiments que vous censurez. Et une marque de cela, c'est que, laissant à part tout ce qui s'est dit jusqu'ici, je consens le plus agréablement du monde à m'en tenir à ce que vous me faites l'honneur de m'offrir sur la fin ; c'est-à-dire, « à soutenir seulement que la satisfaction de Jésus-Christ apporte quelque soulagement aux damnés, et même aux démons, et que Dieu, pour l'amour de Jésus-Christ, punit les damnés, et même les démons, au-dessous de leurs mérites ; et qu'ils doivent cet adoucissement aux mérites infinis de Jésus-Christ, auxquels Dieu a plus d'égard que ne mérite leur ingratitude. » En voilà, Monseigneur, plus qu'il ne m'en faut, et plus que je n'en voulais. Avec cela j'abandonne le mot de supplément dans tous les sens que vous désapprouvez, et qui aussi bien ne m'étaient jamais venus dans l'esprit et je n'en veux jamais ouïr parler, très-persuadé surtout de cette maxime de saint Augustin, que « dès qu'on est d'accord sur les choses, il est inutile de disputer sur les mots : » *Ubi de re constat, superflua est de verbo contentio* (1296).

A l'égard des offres obligeantes que Votre Grandeur veut bien me faire, je vous supplie très-humblement d'être bien persuadé que je les reçois avec tout le respect et le ressentiment que je dois. J'avais mis la *Réfutation de Spinosa* au nombre des vieux registres qu'on ne veut plus regarder. Si néanmoins, Monseigneur, vous la jugez utile à la religion, vous en êtes le maître, comme de tout ce qui est à ma disposition ; et vous pouvez mieux que personne lever l'obstacle qui l'a jusqu'ici retenue, c'est-à-dire, ou délivrer M. Pirot d'un fort léger scrupule, ou faire passer la *Réfutation* par un autre canal que le sien. J'abandonne le tout à la disposition de Votre Grandeur, étant moi-même avec un parfait dévouement et un égal respect, etc.

—

LETTRE A DOM FRANÇOIS LAMI.

*Bossuet tâche d'adoucir la censure qu'il avait faite, dans son écrit, des sentiments de ce Père.*

Les censures que vous dites que je vous ai faites, mon révérend Père, n'étaient pas si sérieuses que vous le pensiez par rapport à vous. Pour la doctrine, il n'y aura plus de difficulté, après que vous vous êtes réduit à la proposition que je vous accorde sans difficulté. Mais il faut, s'il vous plaît, que vous avouiez de bonne foi que votre *démonstration* portait à faux, et que, pour réduire votre théologie à des termes tout à fait irrépréhensibles, il faut, ce me semble, avec ce mot de supplément, ôter celui de satisfaction ; parce qu'il peut y avoir un très-mauvais sens à dire que Jésus-Christ ait satisfait pour les démons. Je verrai, quand je serai à Paris, ce qu'on pourra faire de l'ouvrage contre Spinosa, que je crois en effet être utile.

A Versailles, ce 26 janvier 1688.

—

LETTRE DE DOM FRANÇOIS LAMI.

*Il s'engage à envoyer à Bossuet de nouveaux éclaircissements sur la Démonstration, par rapport aux difficultés que le prélat y avait trouvées.*

Voici de nouveaux éclaircissements (1297) à la *Démonstration*, par rapport aux nuages que vous y avez trouvés. Comme je ne me suis d'abord embarqué à les faire que pour ma justification, et, si je l'ose dire, pour ma propre satisfaction, et que je n'ai songé que tard à les envoyer à Votre Grandeur, vous trouverez rarement que je m'y donne l'honneur de vous adresser la parole ; et je crains même que mes manières ne vous y paraissent un peu libres. Cela aurait peut-être dû m'obliger à les recommencer, pour leur donner un autre tour : mais j'ai pensé que vous m'avez ordonné tout fraîchement d'éviter les tours et les insinuations dans ces sortes d'écrits, et d'en user avec une liberté philosophique. Je vous les envoie donc tels qu'ils m'ont d'abord échappé ; persuadé qu'au travers de cette liberté, vous vous souviendrez toujours de la profonde vénération que j'ai pour Votre Grandeur.

Vous verrez au reste, Monseigneur, dans ces éclaircissements, que je suis fort éloigné d'être attaché au mot de supplément, et plus éloigné encore de dire que Jésus-Christ ait satisfait en faveur des démons : de mes jours cela ne m'est tombé dans l'esprit. Plus je pense à cette petite contestation, plus il me paraît qu'on a besoin de s'entr'éclaircir dans les disputes. Il y arrive presque toujours que tous les deux partis ont raison et tort à divers égards. Ils ont raison, à ne regarder le sujet de la dispute que du côté qu'ils l'envisagent : mais ils ont tort de se condamner mutuellement ; parce qu'ils approuveraient à leur tour ce qu'ils condamnent dans leur adversaire, s'ils voyaient ce qu'il voit, et s'ils envisageaient la chose par le côté qu'il la regarde.

Le malentendu vient donc, la plupart du temps, de ce qu'on s'imagine ne voir tous deux que le même côté : car dans cette supposition, il faudrait bien que l'un des deux se trompât, puisque l'un nie ce que l'autre affirme. Ainsi celui qui voit étant fort sûr de ce qu'il voit, et ne pouvant pas même se tromper, à ne juger que de ce qu'il voit, condamne hardiment son adversaire, persuadé que cet adversaire ne regarde la chose que du côté qu'il la voit lui-même. Mais on devrait se faire mutuellement la justice de croire qu'on regarde la chose différemment, puisqu'on en juge diversement ; et tout l'usage des disputes ne devrait tendre qu'à s'étudier l'un l'autre, qu'à

(1296) *Cont. Academ.*, lib. III, cap. 11, n. 25, tom. I, col. 272.

(1297) Ces éclaircissements sont à la suite de cette lettre, avec l'écrit de Bossuet.

se lâter, pour ainsi dire, et qu'à observer par quel endroit celui à qui on a affaire envisage le sujet de la contestation. C'est une réflexion, Monseigneur, que m'a fait faire le progrès de notre contestation, ce que vous m'accordez et ce que vous me disputez : car enfin ce dernier n'est presque plus réduit qu'à des termes et à des expressions. Mais comme je vous en ai déjà fait un sacrifice, j'espère que rien ne me séparera jamais de Votre Grandeur, et surtout du profond respect avec lequel je suis, etc.

SENTIMENT DE M. L'ÉVÊQUE DE MEAUX

*Sur la Démonstration de dom François Lami, au sujet de la satisfaction de Jésus Christ.*

Pour décider sur la *Démonstration* de l'auteur, il n'y a qu'à lire la lettre qui l'accompagnait. Par cette lettre il paraît qu'on veut exclure les démons (1298) du nombre des damnés, pour lesquels on s'efforce de prouver, par la démonstration, que Jésus-Christ a satisfait (1299). Mais si la démonstration est concluante, elle doit valoir pour les démons (1300) comme pour les autres damnés. Ce n'est donc pas une bonne et valable démonstration.

Pour en trouver le défaut, il n'y a qu'à considérer le second axiome : « La grandeur et l'énormité du péché se mesurent par la dignité de la personne offensée. » Si l'auteur entend qu'elle se tire de là en partie, j'en conviens : s'il entend qu'elle s'en tire tout entière, je le nie; car il s'ensuivrait que tous les péchés seraient égaux (1301).

Je conviens des trois premières propositions, conformément aux définitions que l'auteur a données de l'ordre essentiel, de la loi éternelle et de la justice. La quatrième proposition a deux parties. Sur la première, qui porte « qu'il est de l'ordre de punir le péché, » je distingue : si l'auteur entend seulement que cela est conforme à l'ordre, c'est-à-dire que Dieu peut avec justice punir le péché, j'en conviens : s'il entend que cela est essentiel (1302), en sorte que Dieu ne puisse pas ne le pas punir, c'est détruire l'idée du pardon, de la miséricorde et de la clémence.

Je dis donc qu'il est de l'idée de l'Etre parfait de pouvoir pardonner gratuitement (1303), et d'exercer sa bonté quand il lui plaît, même sur des sujets indignes, pourvu qu'ils reconnaissent et détestent leur indignité (1304) ; car une bonté infinie n'a besoin d'autre raison que d'elle-même pour faire du bien à sa créature (1305), parce qu'elle doit trouver en elle-même tout le motif de son action.

Je m'arrête encore sur cette parole, *punir le péché;* car tous les théologiens sont d'accord que Jésus-Christ pouvait mériter le pardon de tous les hommes, seulement en le demandant, tant à cause de sa dignité, qu'à cause de l'éternelle et inviolable conformité de sa volonté avec celle de son Père : or, en demander le pardon (1306), ce n'est pas en porter la peine. Dieu donc pouvait pardonner le péché, sans en imposer la peine à Jésus-Christ.

Quant à la preuve qu'on apporte de la proposition que je viens d'examiner : « Qu'il est de l'ordre de s'opposer à tout ce qui le blesse et de punir tout ce qui l'offense ; » en entendant, comme l'on fait, qu'on ne peut pas ne le pas punir, cela n'est pas universellement vrai ; parce qu'il n'est pas de l'ordre de punir un violement de l'ordre, dont le coupable se repent (1307). Or, le coupable se peut repentir d'avoir blessé l'ordre (1308), il n'est donc pas toujours de l'ordre de le punir.

Il est vrai que celui qui transgresse l'or-

REMARQUES DE DOM LAMI.

(1298) On a seulement dit que, dans la proposition de la question, on n'entendait parler que des hommes damnés.

(1299) Loin de s'efforcer de prouver que Jésus-Christ a satisfait pour les démons, on l'a formellement nié dans les propositions préambulaires à la *Démonstration;* et l'on s'est seulement efforcé, dans celle-ci, de prouver « que Dieu se dédommage sur les satisfactions que Jésus-Christ fait à sa justice, de l'insuffisance de la satisfaction des damnés. »

(1300) On fera voir tantôt que cela n'est pas : mais quand cela serait, la démonstration n'en serait que plus forte. *Voyez* (1329).

(1301) On verra tantôt que cela ne s'ensuivrait point, et que cette distinction nuira plus à l'illustre prélat qu'elle ne lui servira. *Voyez* (1325, 1329).

(1302) L'auteur s'est nettement expliqué : il paraît, par ses définitions et par la suite des propositions, qu'il parle de l'ordre essentiel, immuable, inviolable à Dieu même, de l'ordre que Dieu ne peut pas se dispenser de suivre, et de satisfaire à ce qu'il demande : il ne le peut pas, dis-je, de cette heureuse impuissance qui naît de la plénitude, de l'abondance, et de la nécessité de l'amour dont il s'aime lui-même. Or, cet ordre ne demande rien plus absolument, plus instamment, plus essentiellement que sa conservation, ni par conséquent rien de plus indispensablement que la punition de ce qui le blesse, et que la réparation de ce qui l'offense et l'outrage. Toute idée de clémence qui va à renverser cela est une idée de clémence toute humaine : mais il y a un moyen, sans blesser les droits de l'ordre, de faire voir en Dieu une extrême clémence.

(1303) Toujours sauf les droits de l'ordre.

(1304) Ils ne le peuvent comme il faut sans médiateur.

(1305) D'accord s'il ne s'agit que de lui faire simplement du bien; mais s'il s'agit de lui faire miséricorde, on ne voit pas qu'il le puisse qu'en Jésus-Christ, et que satisfait par ses satisfactions.

(1306) En matière de satisfaction, c'est souvent la plus grande de toutes les peines, que de demander pardon, surtout si la personne qui le doit demander est d'une dignité fort éminente, à plus forte raison si elle est d'une dignité infinie, comme est Jésus-Christ : et ainsi la conséquence est nulle.

(1307) Le repentir, s'il est véritable et proportionné à l'offense, est la meilleure de toutes les punitions : un homme pénétré d'une vive et amère contrition ne sent ni les roues, ni les chevalets, ni les flammes.

(1308) Il ne le peut sans la grâce : et l'on ne peut pas violer plus visiblement l'ordre, que de lui donner cette grâce avant son repentir; puisque c'est récompenser ou favoriser ce qui devait être puni.

dre ne s'en peut repentir que par la grâce de Dieu : mais il est aussi vrai qu'il n'y a nulle répugnance que Dieu lui accorde cette grâce (1309), et que, pour la lui accorder, il n'a besoin que de sa bonté toute seule : d'où je forme ce raisonnement. Celui qui peut accorder un vrai repentir du péché n'est pas obligé de le punir : or, Dieu peut accorder par sa bonté un vrai repentir du péché ; il n'est donc pas obligé de le punir, et il n'est pas même possible qu'il le punisse en toute rigueur; autrement il punirait en toute rigueur un péché dont on se repent, et un pécheur qui implore sa miséricorde, et qui met sa confiance en elle seule ; ce qui est contraire à sa bonté (1310).

Il ne sert de rien de dire que ce pécheur, qui implore sa miséricorde, demeure toujours pécheur ; car il ne le demeure qu'en présupposant que Dieu ne lui pardonne pas : or, il est convenable que Dieu lui pardonne ; et il ne peut pas ne lui point pardonner (1311).

Je viens à la seconde partie de la proposition : « L'ordre demande que le péché soit puni à proportion de sa grandeur. » La vérité de cette seconde partie dépend de la première : or, la première partie n'est pas véritable (1312) ; et je soutiens au contraire que Dieu peut trouver sa gloire à faire surabonder sa grâce où l'iniquité a abondé (1313), selon la parole de saint Paul. (*Rom.* v, 20.) Il ne sert de rien de répondre que saint Paul parle en ce lieu, en présupposant la satisfaction de Jésus-Christ (1314) ; car je maintiens que c'est une chose digne de Dieu par elle-même, de donner sans avoir rien qui le provoque à donner (1315) ; au contraire, ayant quelque chose qui le provoque à ne donner pas ; parce que c'est en cela que paraît l'infinité de sa clémence. Et la preuve en est bien constante, en ce que, gratuitement, et sans être provoqué par aucun bien dans l'homme pécheur, il lui a donné Jésus-Christ (1316). Or, ce n'est pas à cause de Jésus-Christ satisfaisant qu'il lui a donné Jésus-Christ satisfaisant : Dieu donc peut faire du bien, et le plus grand de tous les biens au pécheur, sans y être invité par d'autres motifs que par celui de sa bonté (1317).

De là je tire encore une autre preuve : c'est que le même ordre, qui demande que le pécheur soit puni, demande aussi qu'il le soit en la personne du coupable (1318); car c'est là ce qui s'appelle faire justice, c'est là ce qui s'appelle réparer le désordre du péché, que de le punir où il est, et dans celui qui l'a commis. Or Dieu se peut relâcher de la punition du pécheur en sa personne (1319) : donc l'ordre qui demande que le péché soit puni n'est pas un ordre essentiel et indispensable.

Ce qu'on peut encore tourner d'une autre manière : Dieu peut se relâcher par sa bonté du droit qu'il a d'exiger la peine du péché du pécheur même, en acceptant volontairement pour lui la satisfaction d'un autre, comme il a fait celle de Jésus-Christ pour nous ; et il pourrait, à la rigueur, n'accepter pas cette satisfaction étrangère, et exercer tout son droit sur la personne du coupable (1320). Donc tout ce qu'on dit ici de l'ordre ne se peut point entendre d'un ordre absolu et essentiel ; et il est du genre des choses que Dieu peut faire et ne faire pas, selon les diverses fins qu'il se sera proposées.

Sur la cinquième proposition : « La grandeur du péché est infinie ; » et sur la preuve

## REMARQUES DE DOM LAMI.

(1309) On vient de faire voir cette répugnance ; et l'on peut ajouter que, pour accorder cette grâce, il serait besoin d'un médiateur pour réconcilier le pécheur avec Dieu.

(1310) Tout ce raisonnement tombe de lui-même, après les trois dernières remarques qu'on vient de faire.

(1311) Et ainsi tout ce raisonnement se réduit à dire que Dieu ne peut pas punir un péché pardonné, ou un pécheur réconcilié. Il n'y a pas là grand mystère, et assurément il se trouvera peu de gens d'humeur à contester cela : mais on soutiendra toujours que, pour obtenir le pardon de son péché, la créature a besoin d'un médiateur infiniment élevé au-dessus d'elle, et qu'enfin ce n'est qu'en Jésus-Christ que Dieu lui pardonne.

(1312) Il est évident, par les remarques précédentes, que la première partie est véritable : la seconde l'est donc aussi, puisqu'on avoue ici qu'elle dépend de la première.

(1313) Il faut toujours ajouter : Sans préjudice de l'ordre, sauf les droits de la justice, sans violer ce qu'il doit à l'ordre de la justice, à la loi éternelle.

(1314) Cela sert infiniment : car c'est ce qui fait voir que ce n'est qu'en Jésus-Christ et par Jésus-Christ que Dieu fait miséricorde, et qu'il sait allier la plus étroite justice avec l'extrême clémence.

(1315) On conviendra de cela en général : mais de donner et de récompenser ce qui mérite punition, de laisser le crime et le désordre impuni, de laisser blesser, violer, renverser l'ordre de la justice, sans lui faire faire nulle satisfaction, lorsqu'on le peut, c'est une clémence mal entendue, c'est une bonté de femmelette, c'est ce qui est absolument indigne de Dieu, c'est enfin ce qui lui est même absolument impossible, étant essentiellement juste comme il est, et aimant comme il fait invinciblement l'ordre : *Impunitum non potest esse peccatum, impunitum esse non decet, non oportet, non est justum*, dit saint Augustin en plusieurs endroits (*a*).

(1316) Dieu n'a donné Jésus-Christ aux hommes qu'en se le donnant préalablement à lui-même et à sa justice : content de la satisfaction que son Fils lui fait, il le donne aux hommes pour leur être favorable, et comme une hostie de propitiation.

(1317) *Voy.* (1311).

(1318) Ou de quelqu'un qui satisfasse pour lui.

(1319) Pourvu qu'une victime plus digne de la grandeur et de la justice de Dieu reçoive cette punition, et comme c'est ce que Jésus-Christ a fait, la conséquence est absolument nulle.

(1320) Il ne peut pas se dispenser de prendre l'un des deux partis : l'ordre l'exige, et cet ordre n'est nullement arbitraire : et ainsi la conséquence qui suit est encore parfaitement nulle.

(*a*) *In psal.* XLIV, n. 18; *in psal.* LVIII, n. 13, t. IV; serm. 13, n. 2; serm. 20, n. 2, t. V.

qui en est tirée du second axiome, je l'admets, avec la restriction que j'ai apportée à cet axiome.

Sur l'éclaircissement, où il est dit que « le péché est un néant infiniment opposé à Dieu, et que l'homme, quoique incapable de l'infini qui vient de l'être, ne l'est pas de l'infini qui vient du néant ; » j'admets la distinction, en remarquant seulement que le péché est un néant, à la vérité ; mais un néant dans un sujet qui, lorsqu'il pèche, a un objet et une manière d'y tendre ; et nous verrons tantôt quelle conséquence on tire de cette vérité.

Sur la sixième proposition : « Dieu ne peut pas se dispenser de punir le péché d'une peine infinie, ou du moins selon la capacité de souffrir qui se trouve dans le coupable : » je dis que cette proposition, qui dépend nécessairement de la quatrième, ne subsiste plus après que la quatrième est elle-même détruite (1321) ; et je dis encore que, tant la quatrième proposition que celle-ci, en prenant, comme l'on fait, dans toutes les deux la peine du péché par la souffrance, enferme une contradiction manifeste dans l'alternative qu'on met, en disant que « Dieu doit punir le péché ou infiniment, ou du moins selon toute la capacité du sujet : » car ou le principe ne conclut rien, ou il conclut absolument pour l'infinité sans l'alternative (1322). On n'a osé dire néanmoins que Dieu doit punir le péché infiniment (1323), parce qu'on sait que le pécheur n'est pas capable d'une souffrance infinie, et que la justice ne permet pas qu'on lui demande plus qu'il ne peut avoir. Il a donc fallu apporter l'alternative (1324) de le punir du moins selon toute sa capacité. Mais cette alternative n'est pas moins impossible que l'autre (1325) ; puisque Dieu ne pouvant jamais épuiser sa puissance, il peut toujours faire souffrir le pécheur de plus en plus jusqu'à l'infini (1326). Donc il n'est pas possible qu'il le punisse selon toute sa capacité : et ainsi cette alternative est autant impossible que la première, et l'on retombe dans l'absurdité que l'on avait voulu éviter.

Sur la septième proposition : « Le péché n'est puni dans les hommes damnés, ni infiniment, ni selon toute la capacité qu'ils ont de souffrir ; » l'auteur tombe ici dans une erreur manifeste (1327), faute d'avoir pris garde que la difformité du péché se tire de deux endroits : l'une, du côté de Dieu dont elle nous prive ; l'autre, du côté de son objet, qu'on appelle spécificatif, et de la manière de s'y porter (1328). C'est dans le premier égard qu'il est infini ; et, à cet égard aussi, il est puni infiniment : car l'auteur a mis l'infinité du péché dans son infini néant. Le pécheur sera donc de ce côté puni infiniment, si on le laisse dans ce néant infini, et qu'on le prive éternellement et nécessairement de Dieu, dont il s'est privé volontairement. Mais, du côté de l'objet spécificatif, et de la manière de s'y porter, il n'est point vrai que le péché ait une difformité infinie : autrement tous les péchés seraient égaux (1329) ; et il n'est point vrai par conséquent que Dieu le doive punir infiniment à cet égard ; autrement Dieu serait injuste en punissant les péchés également : d'où il s'ensuit encore que l'auteur se trompe, en disant que Dieu doit punir le péché par une souffrance infinie, ou du moins par une souffrance qui égale la capacité du sujet : car l'infinité du péché, comme néant, est

REMARQUES DE DOM LAMI.

(1321) Comme la quatrième proposition n'a pas souffert le moindre petit effort, ainsi qu'il paraît par les remarques précédentes, il est aisé de juger que la sixième ne se porte pas mal, puisqu'elle dépend de la quatrième.

(1322) Le principe par lui-même, et considéré en général, conclut pour l'infinité : mais comme l'application ne peut s'en faire que sur une créature en particulier et que toute créature est finie, il conclut nécessairement pour toute la souffrance dont la créature est capable.

(1323) C'est une retenue bien forcée que celle-là, et dont l'auteur ne se fait guère honneur. Il faudrait être bien extravagant pour oser dire qu'il y a dix mille écus dans une bourse où l'on sait qu'il n'y en a pas mille.

(1324) Assurément cette nécessité n'a rien eu de fâcheux pour l'auteur.

(1325) On ne sait pas de quelle autre alternative on veut parler en cet endroit (*a*).

(1326) Si ce n'est pas là une contradiction, on n'entend rien à tout ceci. On vient de dire que la capacité du pécheur est finie, qu'il ne peut pas souffrir à l'infini ; et l'on ajoute ici que « Dieu le peut faire souffrir jusqu'à l'infini. » Pouvoir souffrir à l'infini, et ne pouvoir souffrir à l'infini, rien peut-il se contredire plus formellement (*b*) ? Il faut donc dire que quoique la puissance de Dieu soit infinie, elle se trouve quelquefois bornée dans ses effets, par les limites du sujet sur lequel elle agit. En voilà assez pour juger de la justesse des deux conséquences qui suivent ici, dont la première fait encore une évidente contradiction avec ce qui a été dit de la capacité finie du pécheur.

(1327) Cela effraie d'abord ; mais il faut suspendre son jugement.

(1328) On se rassure en cet endroit : car toute l'erreur ne serait donc que de n'avoir pas pris garde à cet objet spécificatif ; erreur qui assurément ne serait pas contre la foi. Mais d'où sait-on qu'il n'y a pas pris garde ? C'est qu'il n'a parlé que de l'énormité qui se tire de la dignité de la personne. Quelle conséquence ! Si cette seule énormité suffisait, a-t-il dû parler d'une seconde ? si de cette seule difformité il pouvait inférer la nécessité d'une peine infinie, a-t-il été obligé d'en chercher encore une seconde ? Mais enfin qu'on en cherche tant qu'on voudra, plus l'on en trouvera, plus le péché méritera d'être puni ; et par conséquent plus l'auteur aura ce qu'il prétend.

(1329) On ne voit pas la raison de cette conséquence : car entre deux infinis il peut y avoir une fort grande inégalité. Entre une infinité d'hommes et l'infinité des cheveux de ces hommes, il y a une extrême différence.

(*a*) Bossuet veut parler d'une peine du péché actuellement infinie, dont il s'agit dans le premier membre de la sixième proposition qu'il réfute.

(*b*) Bossuet n'a pas dit que le pécheur ne peut souffrir à l'infini, mais qu'il n'est pas capable d'une souffrance actuellement infinie ; ce qui est bien différent.

suffisamment punie par la perte du bien infini, qui est Dieu; et, pour ce qui est de l'autre partie de son énormité, ni on ne la doit punir par une peine infinie, puisqu'en ce sens elle n'a point d'infinité; ni on ne la doit punir selon la capacité, mais selon l'indignité du sujet.

A la forme, je réponds donc que du côté que le péché est infini, il est aussi puni infiniment (1330); et du côté qu'il est fini, il est vrai qu'il n'est pas puni infiniment, ni même selon toute la capacité du sujet; parce qu'il ne le doit pas être; et que ce n'est pas la capacité, mais l'indignité du sujet, qui est la règle de la peine.

Je tourne ma réponse en démonstration contre l'auteur, en cette sorte: Celui qui peut punir le péché dans le pécheur même, selon tout ce qu'il a de malice, en peut tirer une parfaite satisfaction: or est-il que Dieu peut punir le péché dans le pécheur même, selon tout ce qu'il a de malice, en le punissant du côté qu'il est infini, par la soustraction du bien infini, qui est lui-même; et du côté qu'il est fini, par divers degrés de souffrances proportionnées aux divers péchés (1331), selon les règles que Dieu sait: par conséquent il peut tirer du pécheur même une entière et parfaite satisfaction. Donc le recours à la satisfaction de Jésus-Christ

## REMARQUES DE DOM LAMI.

(1330) Si du côté que le péché est infini il est puni infiniment, pourquoi l'auteur, qui le regarde principalement de ce côté-là, se trompe-t-il, en disant que Dieu punit le péché plus qu'il ne doit? Il est malaisé de sauver ceci de contradiction: à moins qu'on ne prétende qu'être puni infiniment, c'est ne rien souffrir. Ce serait certes une étrange punition.

(1331) Je me doutais bien qu'on regardait ce qu'on appelle ici punition infinie, c'est-à-dire la soustraction du bien infini qui est Dieu même, comme n'étant ni douloureuse ni pénible: cela paraît assez de ce qu'on l'oppose aux souffrances. C'est l'idée vulgaire que les hommes grossiers se forment de l'enfer: ils regardent le feu matériel comme terrible, et la privation de Dieu comme un rien; ou du moins comme quelque chose qui ne leur sera pas fort incommode, ne se trouvant pas fort incommodés d'être privés de Dieu dans cette vie, au milieu de leurs désordres. De sorte que si avec cela on vient à regarder le feu de l'enfer comme fabuleux, ainsi que font quelques prétendus esprits forts, la privation de Dieu n'ayant rien de pénible, tout l'enfer ne passera plus que comme un vain fantôme, dont il n'y a que les enfants qui se laissent effrayer. Mais, en vérité, il serait bien étrange qu'un prélat infiniment éclairé ne regardât pas la privation de Dieu comme la dernière de toutes les souffrances; qu'il ne la regardât que comme une pure privation de plaisir, et non pas comme causant une insupportable douleur. Quoi! l'absence et la privation d'une misérable créature sera quelquefois si pénible et si douloureuse à un homme, qu'il en séchera sur les pieds; et la privation du bien infini, qui est Dieu, n'aura rien de pareil? Que les saints ont eu bien d'autres sentiments de cette privation de Dieu! Sainte Catherine de Gênes, si éclairée sur l'état des âmes après la mort, ne regarde les feux terribles de l'enfer et du purgatoire, que comme un rafraîchissement, que comme un pur rien, en comparaison de ces amertumes insupportables, de ces douleurs cuisantes, de ces flammes intérieures et dévorantes, dont l'âme des pécheurs est pénétrée et tourmentée par la seule privation de Dieu.

Et il ne faut pas s'imaginer que ces peines, qui reviennent de la privation de Dieu, soient égales dans tous les damnés. Il est vrai que la privation est égale; mais la peine de la privation est plus ou moins grande, à proportion des divers degrés d'éloignement de Dieu, renfermés dans le péché. Et c'est apparemment à quoi l'illustre prélat ne prend pas garde, lorsqu'il m'objecte si souvent que si l'énormité du péché se mesurait par la dignité de la personne offensée, tous les péchés seraient égaux (*a*).

Mais enfin, pour trancher en deux mots toute cette contestation, je me sers d'un dilemme que je puis opposer comme une démonstration à la prétendue démonstration de l'illustre prélat.

Ou la privation de Dieu, dont on punit le pécheur, est pénible et douloureuse à ce pécheur, ou non: si elle ne lui est pas douloureuse, quelle espèce de punition est celle qui ne cause nulle peine et nulle douleur? et quelle apparence que l'ordre puisse être satisfait, si un homme qui par son péché mérite une peine infinie, ne souffre nulle peine?

Mais, dira-t-on, s'il ne souffre nulle peine, du moins est-il privé d'un grand bien. D'accord; mais c'est un bien qu'il a si fort négligé, qu'il s'en est privé volontairement; c'est un bien dont il y a mille gens assez brutaux pour vouloir se passer pendant toute l'éternité, pourvu qu'ils puissent jouir des misérables créatures. Étrange punition, que celle qui ne consiste qu'à priver les hommes d'un bien qu'ils ont été assez brutaux pour mépriser, et dont ils se sont fait un plaisir de s'éloigner! Plaisante satisfaction, que celle qui n'offre et qui ne sacrifie que ce dont on a bien voulu se passer! Un homme ne serait-il pas bien puni, qui, plein d'aversion pour son prince, après avoir refusé avec insulte sa bienveillance et ses faveurs, et s'être retiré de la cour avec mépris, ne serait châtié que par une lettre de cachet qui lui défendrait simplement de paraître jamais devant le roi?

Mais, dira-t-on encore, cette privation de Dieu à une âme séparée du corps, lui sera bien autrement pénible et douloureuse qu'il n'est en cette vie; et c'est en cela que consiste leur punition. Voilà donc où il en faut venir: il faut convenir que cette privation est pénible et douloureuse aux damnés, et qu'elle n'est même punition qu'autant qu'elle est pénible: car, assurément, qu'on en dise ce qu'on voudra, une privation dont on ne ressent nulle peine, n'est pas une punition.

Cela donc supposé comme la première partie de notre dilemme, voici de quelle manière je raisonne.

L'ordre demande que la punition soit proportionnée à l'énormité de l'offense: or le péché est d'une énormité infinie du côté qu'il regarde Dieu, ainsi que le reconnaît l'illustre prélat: donc l'ordre demande que la peine qui revient au pécheur, de la privation de Dieu, soit infinie. Mais le pécheur n'est pas capable d'une peine infinie, mais je le suppose: il ne sera donc jamais puni autant qu'il le mérite, ni selon toute l'énormité de son péché: il ne peut donc pas lui-même faire à Dieu une entière satisfaction: Dieu ne peut donc tirer une pleine satisfaction pour le péché, si Jésus-Christ ne s'en mêle:

(*a*) Dom Lami, pour pouvoir raisonner à son aise, prête ici à Bossuet des sentiments bien opposés à ceux qu'il soutient; puisque plus la privation de Dieu sera une peine grande, douloureuse, insupportable, plus la justice de Dieu tirera du pécheur une satisfaction pleine et entière, sans avoir besoin de chercher un supplément dans celle de Jésus-Christ.

n'est pas nécessaire, et toute la machine est en pièces.

Qu'ainsi ne soit, je le démontre *ex concessis*. L'auteur accorde, dans sa lettre, que sa proposition, ni sa démonstration, ne comprend pas le démon (1332) ; or est-il que le péché du démon n'est pas moins infini que celui de l'homme, et il n'est pas plus infiniment puni que celui de l'homme (1333) : par conséquent, de deux choses l'une : ou Dieu ne reçoit aucune satisfaction suffisante pour le péché du démon, et tous les principes de l'auteur s'en vont en fumée ; ou il est vrai que Dieu peut tirer une satisfaction du pécheur même, sans aucun rapport à Jésus-Christ ; et la démonstration tombe encore.

L'auteur n'a maintenant qu'à considérer d'où vient qu'il n'a osé comprendre le démon dans sa proposition. C'est qu'il a vu qu'en l'y comprenant, il faudrait dire que Jésus-Christ est le sauveur du diable et de ses anges, et qu'il satisfait pour eux (1334) : or, cette doctrine lui a fait trop de peine. Il doit donc détruire lui-même sa démonstration, qui le mène là.

Et, certainement, si Jésus-Christ avait offert pour les démons sa satisfaction infinie, il faudrait qu'ils pussent être sauvés : car la satisfaction se fait à celui à qui on doit, à la décharge du débiteur. Tout ce donc qu'on supposerait que Jésus-Christ aurait payé pour les démons devrait être à leur décharge ; et s'il avait payé jusqu'à l'infini, ils pourraient être déchargés jusqu'à l'infini, et par conséquent être sauvés ; ce qui étant une erreur manifeste, toute proposition où celle-là est renfermée est digne de censure (1335).

Je conclus que la doctrine des quatrième, cinquième, sixième et septième propositions, avec celle des deux corollaires, ne peuvent pas être reçues dans la saine théologie (1336).

Je ne trouve pas moins d'absurdité dans

## REMARQUES DE DOM LAMI.

et par conséquent il est faux que le recours à la satisfaction de Jésus-Christ ne soit pas nécessaire; et il faut avouer qu'il l'est d'autant plus en cette rencontre, que si les damnés ne sont pas punis selon toute la capacité qu'ils ont de souffrir, ce ne peut être que parce que Dieu trouve en Jésus-Christ une pleine et entière satisfaction. Ainsi, toute la *Démonstration*, avec la permission de l'illustre prélat, subsiste mieux que jamais.

(1332) L'auteur dit seulement que, dans la proposition de question, il n'a pas voulu parler que des hommes damnés : mais cela n'empêche pas que sa démonstration ne puisse prouver quelque chose de plus. Un homme qui entreprend de prouver qu'on lui doit dix louis ne sera point trompé si sa preuve va à lui en assurer vingt.

(1333) Il y aurait quelque chose à redire à la forme de cet argument, si l'on voulait chicaner ; mais rien n'est plus éloigné de mon esprit. Je m'arrête seulement à cette seconde partie de la mineure, dans laquelle on dit, « que le péché du démon n'est pas plus infiniment puni que celui de l'homme : » car il est vrai qu'il ne l'est pas plus infiniment, parce que ni l'un ni l'autre ne le sont infiniment : l'homme ni le démon n'étant pas capables d'une peine infinie.

Mais, premièrement, ne pourrait-on point soutenir que le démon est plus puni que l'homme, c'est-à-dire qu'il est puni selon toute sa capacité de souffrir? c'en serait assez pour faire voir que la *Démonstration* n'est pas aussi concluante pour les démons comme pour les hommes damnés, contre ce que l'illustre prélat a prétendu au commencement.

Secondement, je veux néanmoins que le démon ne soit pas plus puni que l'homme : qu'en conclura-t-on? Que Dieu ne reçoit aucune satisfaction suffisante pour le péché du démon. D'accord : il ne la recevra pas du démon : mais qui empêche que, conformément aux principes de la *Démonstration*, on ne dise que Dieu se dédommage sur Jésus-Christ de ce qui manque au démon pour satisfaire à la justice divine? C'est, réplique-t-on, qu'il faudrait dire que Jésus-Christ est le sauveur du diable et de ses anges, et qu'il satisfait pour eux.

(1334) Mais, premièrement, si cette conséquence avait quelque solidité, ce serait à l'illustre prélat qui me l'objecte, beaucoup plus qu'à moi, à s'en défendre, puisqu'il déclare, comme nous le verrons plus bas, « qu'on peut dire que la satisfaction de Jésus-Christ apporte quelque soulagement aux damnés, et même aux démons ; et que Dieu, pour l'amour de Jésus-Christ, punit les damnés et même les démons au-dessous de leurs mérites, et qu'ils doivent cet adoucissement aux mérites infinis de Jésus-Christ. « Pour moi, je n'en voudrais pas tant dire : je ne voudrais pas dire, sans quelque adoucissement, que ce soit pour l'amour de Jésus-Christ que Dieu punisse les démons au-dessous de leurs mérites, ni que les démons doivent cet adoucissement aux mérites infinis de Jésus-Christ ; mais seulement que Jésus-Christ ayant satisfait à la justice divine dans la seule vue des intérêts de son Père, et sans nulle bonne volonté pour les démons, Dieu, pleinement satisfait, prend occasion de la satisfaction infinie de Jésus-Christ, de mêler quelque adoucissement dans les peines des démons ; à peu près comme j'ai dit des hommes damnés, sur la fin de la *Démonstration*.

Et par là, secondement, l'on voit que je suis bien éloigné de dire, « que Jésus-Christ soit le sauveur des démons, et qu'il ait satisfait pour eux ; » puisque je soutiens qu'il n'a eu nulle bonne volonté pour eux. S'il n'y a donc que cela qui me fasse de la peine, ou qui m'oblige à détruire ma *Démonstration*, je n'ai qu'à demeurer tranquille, et qu'à penser à édifier de pareilles démonstrations plutôt qu'à les détruire.

(1335) C'est à l'illustre prélat à se sauver de cette erreur et de sa censure; puisque assurément si cette erreur est renfermée dans quelqu'une de ses propositions ou des miennes, il est facile de juger, par le parallèle que j'en viens de faire, que c'est beaucoup plutôt dans les siennes. Car enfin je ne dis pas que Jésus-Christ ait offert pour les démons sa satisfaction infinie : je nie même, dans la *Démonstration*, qu'il l'ait offerte pour les hommes damnés; et je dis seulement, comme on l'a vu plus haut, que « Jésus-Christ ayant satisfait à la justice divine dans la seule vue des intérêts de son Père, et sans nulle bonne volonté pour les démons, Dieu, pleinement satisfait, en prend occasion de modérer leurs peines. » Si c'est là sauver les démons et rendre Jésus-Christ leur sauveur, sûrement l'illustre prélat peut se tenir certain qu'il a fait ce grand mal beaucoup plus formellement que moi.

(1336) S'il n'y a que ce que l'illustre prélat m'a objecté jusqu'ici qui s'oppose à cette réception, il me permettra, après tout ce que je lui ai répondu, de conclure que ces propositions doivent être reçues dans la saine théologie.

la huitième proposition que voici : « Dieu ne peut retrouver qu'en Jésus-Christ et dans ses satisfactions ce qui manque à la satisfaction des damnés. » Je dis que cette proposition est insoutenable dans le dessein de l'auteur; car, encore qu'il ait trouvé à propos de nous le cacher par sa prudence, on voit bien qu'il en veut venir à la nécessité absolue de l'incarnation (1337), pour suppléer à l'impossibilité où Dieu serait sans cela de satisfaire à sa justice. Or, cette doctrine est insoutenable, puisqu'elle suppose qu'il était absolument impossible que Dieu laissât tous les hommes dans la masse d'Adam ; ce qui est combattu par saint Augustin et par toute la tradition.

Savoir maintenant si l'on peut dire que la satisfaction de Jésus Christ apporte quelque soulagement aux damnés, et même aux démons ; je crois qu'on le peut résoudre par une opinion très-commune dans l'école. On y dit que Dieu récompense au-dessus et punit au-dessous des mérites : on apporte, pour le prouver, ce texte du psaume : *Cum iratus fueris, misericordiæ recordaberis* (*Habac.* III, 2), et quelques autres.

Je ne vois pas, dans cette opinion, qu'il soit mal de dire que les damnés doivent cet adoucissement aux mérites infinis de Jésus-Christ, auxquels Dieu a plus d'égard que ne méritait leur ingratitude; et si l'auteur n'eût voulu dire que cela, j'aurais peut-être laissé passer sa proposition (1338), avec quelques adoucissements dans les termes. Mais si c'était là ce qu'il voulait dire, il n'aurait pas fallu nous parler de l'indispensable besoin d'une satisfaction infinie (1339); puisque cet adoucissement de la divine miséricorde envers les damnés n'allant nullement à ôter ce qu'il y a d'infini dans leurs peines (1340), une infinie satisfaction n'y était pas nécessaire.

On voit donc bien où l'auteur en voulait venir : c'était à la prétendue démonstration de la nécessité de l'incarnation (1341), pour procurer à la justice de Dieu une satisfaction dont il n'était pas possible qu'elle se passât; et c'est là que je trouve trois erreurs (1342) : la première, que Dieu ne puisse pas laisser les hommes dans la masse de perdition (1343); la seconde, qu'il ait besoin de la satisfaction infinie de Jésus-Christ pour les damnés, sans qu'on en puisse excepter les démons (1344), en sorte qu'il ne pût pas ne pas satisfaire infiniment pour ceux à qui positivement il ne voulait pas appliquer sa satisfaction infinie.

La troisième erreur, où l'on peut venir par les deux autres, est que, supposé le péché ou des démons ou des hommes, Dieu soit autant nécessité d'incarner son Fils (1345), que de s'aimer lui-même; en sorte

REMARQUES DE DOM LAMI.

(1337) Assurément l'illustre prélat voit plus clair dans mon cœur que je n'y vois moi-même : car j'avoue que je n'y avais nullement aperçu ce dessein en aucun endroit de la *Démonstration.*

Mais enfin je veux que mon dessein ait été d'établir également la nécessité de l'Incarnation. Ces propositions sont-elles absurdes et insoutenables ? Oui, dit-on ; parce qu'il s'ensuit qu'il était absolument impossible que Dieu laissât tous les hommes dans la masse d'Adam. Mais je nie absolument cette conséquence. Il est aisé de faire voir qu'elle n'a nulle liaison avec les propositions dont on la tire. Il y a une fort grande différence entre satisfaire à Dieu pour les péchés des hommes, et vouloir que cette satisfaction soit favorable aux hommes. Les magistrats d'une ville peuvent fort bien satisfaire au roi pour la révolte de quelques séditieux, sans prétendre par là les exempter du supplice. Ainsi Jésus-Christ a pu satisfaire à son Père pour le péché des hommes, sans prétendre par là les délivrer de la punition, ni les tirer de la masse de perdition. Et l'on voit assez souvent que lorsqu'il est arrivé quelque profanation au saint Sacrement de nos autels, l'on fait à la justice divine toutes les réparations et toutes les satisfactions dont on est capable, sans prétendre par là décharger les criminels des peines qu'ils ont encourues par cette profanation.

(1338) Laissez-la donc passer, Monseigneur; car assurément je n'en ai de mes jours tant prétendu.

(1339) C'était une nécessité d'en parler, pour soutenir les intérêts de l'ordre et de la justice : car Dieu les aimant toujours invinciblement, comme on l'a démontré, il ne peut pas abandonner leurs intérêts : et ce principe, au reste, établit incomparablement mieux que celui que l'illustre prélat a emprunté de l'école, l'indulgence qui revient aux damnés des mérites de Jésus-Christ.

(1340) Ce n'est point nullement pour diminuer les peines des damnés, ni pour en ôter ce qu'il y a d'infini, puisqu'on ne les croit pas infinies, qu'on admet la nécessité de la satisfaction infinie de Jésus-Christ : c'est uniquement pour satisfaire à l'ordre et à la justice divine. Il faut voir ce qu'on a dit, dans la note 1328, sur cette prétendue infinité de peines.

(1341) J'ai déjà dit que ce n'était point là mon dessein. Mais enfin, je veux que ce le soit : est-il si criminel ?

(1342) Oui, dit l'illustre prélat : « C'est là que je trouve trois erreurs. » C'est être bien libéral d'erreurs : mais encore, voyons donc quelles elles sont ?

(1343) Mais j'ai fait voir, dans la note 1334, que cette proposition n'est nullement comprise dans la nécessité de l'Incarnation.

(1344) Est-il possible qu'on ne veuille pas voir qu'il y a une extrême différence entre satisfaire pour la faute d'un criminel, et satisfaire en faveur et à la décharge du criminel; entre satisfaire pour l'amour de la personne offensée et satisfaire pour l'amour du coupable ; entre offrir à Dieu une satisfaction par un pur zèle de la justice, et vouloir que cette satisfaction soit encore favorable aux criminels? Cette différence saute aux yeux ; et il est, ce me semble, très-aisé à comprendre qu'il se peut très-bien faire que Dieu ait besoin de la satisfaction infinie de Jésus-Christ pour les péchés des damnés, sans que pour cela on puisse dire que Jésus-Christ ait satisfait en leur faveur, et sans qu'il ait nulle bonne volonté pour eux.

(1345) Mais ce n'est pas là une troisième erreur comprise dans la proposition : ce n'est que la proposition même en question. Voici néanmoins quelque chose de différent qu'on y oppose.

C'est, dit l'illustre prélat, qu'à ce compte il faudra que « l'œuvre de la plus grande miséricorde et de l'amour le plus gratuit, soit en même temps l'œuvre de la plus grande et de la plus inévitable nécessité. »

Mais ce qu'on regarde là comme une contradic-

que l'œuvre de la plus grande miséricorde et de l'amour le plus gratuit soit en même temps l'œuvre de la plus grande et de la plus inévitable nécessité.

Je condamne hardiment ces trois propositions (1346), comme inouïes dans l'Eglise, et comme contraires à la tradition et à la théologie de nos pères.

Quand l'auteur se voudra réduire à soutenir seulement que Dieu, pour l'amour de Jésus-Christ, punit les damnés, et même, si l'on veut, les démons, au-dessous de leurs mérites (1347), selon mes lumières présentes je ne m'y opposerai pas. Mais j'espère aussi qu'il voudra bien corriger cette proposition, « que les satisfactions de Jésus-Christ soient un supplément de celle des damnés ; » car ce terme de supplément est dur et odieux pour deux raisons : l'une, à cause que c'est mal parler de la satisfaction de Jésus-Christ, qui pourrait acquitter la dette entière, de la faire considérer comme un supplément ; l'autre est, mon révérend Père, que, quoi que vous puissiez dire, ce qui est regardé comme un supplément ne fait qu'un seul et même payement total avec la somme, dont il supplée le défaut. Avec ces deux correctifs, j'accorde sur ce sujet tout ce qu'il vous plaira (1348) Mais, si je devine bien, vous ne vous soucierez guère en cela de ma complaisance, puisque vous n'y trouverez pas votre incarnation démontrée, qui est le but où vous tendez avec votre ami, et où je puis bien vous assurer que vous ne ferez jamais venir les orthodoxes (1349).

Que si vous me demandez maintenant d'où vient donc que Dieu a pris cette voie de la satisfaction de Jésus-Christ : quand je dirai que je n'en sais rien, et que j'aime mieux demeurer court sur cette demande que d'y chercher des réponses contraires à l'analogie de la foi (1350), il faudra en demeurer là. Je crois néanmoins pouvoir trouver dans les Ecritures et dans la doctrine des saints un dénoûment plus solide et plus simple de toutes les questions de la satisfaction de Jésus-Christ. Mais ce n'est pas de quoi il s'agit, et je ne veux pas m'engager dans cette matière : tout ce que j'en puis dire en trois mots, c'est que quiconque croira trouver dans les satisfactions de Jésus-Christ les règles d'une justice étroite demeurera court en deux endroits essentiels : l'un, quand il faudra expliquer comment Jésus-Christ a satisfait à la seconde personne de la Trinité (1351), c'est-à-dire, à lui-même, et l'autre, comment on sauve la justice étroite dans une satisfaction où ce n'est point le coupable même qui est puni en sa personne (1352).

REMARQUES DE DOM LAMI.

tion, loin d'être une erreur, est ce qui fait une partie de la grandeur du mystère : en voici le dénoûment. Le mystère de l'Incarnation, regardé par rapport à Dieu, est, dans cette supposition, d'une inévitable nécessité ; parce que la justice, la loi éternelle, l'ordre inviolable le demande : mais il est en même temps l'œuvre de la plus grande miséricorde, et de l'amour le plus gratuit; parce que Dieu a bien voulu répandre son sang, pour retirer de la damnation de misérables et d'indignes pécheurs, pouvant justement les y laisser.

(1346) On espère que l'illustre prélat voudra bien lever ces censures, lorsqu'il se sera donné la peine de lire nos éclaircissements.

(1347) Je vous ai déjà dit, Monseigneur, que, bien loin d'avoir peine à me réduire à cette proposition, je n'en demande pas tant ; et que toute ma peine, en m'y réduisant, serait d'en dire peut-être trop, et toujours plus que je ne voudrais.

(1348) Nous voilà donc, Monseigneur, parfaitement d'accord sur cette proposition, qui semblait d'abord m'éloigner de Votre Grandeur par de si prodigieux espaces. Car assurément le mot de supplément ne me tient nullement au cœur ; et quoique après les explications que je lui ai données, dans la *Démonstration* et dans la lettre qui l'accompagnait, il ne doive faire nulle difficulté, néanmoins je vous l'abandonne, n'étant nullement d'humeur à disputer d'un mot.

(1349) Je me suis déjà expliqué là-dessus ; et assurément les orthodoxes ne devraient avoir nulle peine à se rendre à un sentiment qui paraît si avantageux à la religion, et d'une si grande force contre les libertins et les sociniens.

(1350) Est-il possible qu'il faille regarder comme contraire à l'analogie de la foi, de dire qu'il n'y a eu qu'un Homme-Dieu qui ait pu satisfaire en rigueur à la justice divine, et nous réconcilier avec Dieu? Et n'est-ce pas ce que saint Paul insinue à tant d'endroits de son *Epître aux Hébreux* (VII, 26), et ce qu'il marque surtout par ces paroles : *Talis enim decebat ut nobis esset Pontifex, sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus, et excelsior cœli factus ?* etc.

Le malentendu de tout cela, c'est que dans l'incarnation on ne veut songer qu'à l'intérêt de l'homme, et point du tout aux intérêts de Dieu, ni de sa justice. Si cependant on voulait examiner les saintes Ecritures sous ces deux regards on trouverait que, quelque soin qu'elles aient eu de nous rendre l'incarnation aimable du côté de notre intérêt, elles n'en ont pas moins eu de nous la rendre vénérable du côté de la gloire de Dieu, et de l'intérêt de sa justice. *Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonæ voluntatis :* Voilà les deux fins de l'Incarnation nettement marquées par les anges, qui eurent ordre d'en porter la nouvelle aux hommes : premièrement, la réparation de la gloire de Dieu avant toutes choses, *Gloria Deo ;* et puis la réconciliation des hommes, *Pax hominibus.*

(1351) On ne voit pas qu'il y ait là une fort grande difficulté, ni que rien de cela empêche que la satisfaction de Jésus-Christ ne soit parfaitement étroite. Car, premièrement, comme le péché est opposé à la sainteté de Dieu et à l'ordre, qui, comme nous l'avons dit dans la *Démonstration*, consiste dans les rapports qui se trouvent entre les perfections comprises dans l'essence divine, il est visible que le péché regarde Dieu comme Dieu, et non pas comme Trinité : et qu'ainsi il suffit que la satisfaction regarde Dieu selon ce qu'il a d'absolu, et non pas de ce qu'il a de relatif, sans qu'il soit besoin que la seconde personne se satisfasse à elle-même comme personne. Secondement, on ne peut pas imaginer une plus étroite justice que celle où l'on paye un prix infini, et que celle où c'est un Dieu qui satisfait.

(1352) Mais, dit-on, ce n'est pas le coupable même. Non, Dieu a jugé à propos de l'épargner, dans la vue de son grand dessein : mais c'est une

# QUATRIÈME FRAGMENT.

## SUR L'EUCHARISTIE (1353).

I. Il y a deux endroits de l'*Exposition* où je me suis plus étendu que je n'avais fait dans les autres ; l'un où il s'agit de la présence réelle, l'autre où il s'agit de l'autorité de l'Eglise. L'auteur de la réponse, qui ne veut pas prendre la peine de considérer mon dessein, et qui ne tâche que d'en tirer quelque avantage, sans se soucier d'en expliquer les motifs, conclut de là que j'ai été fort embarrassé sur tous les autres sujets, et que m'étant trouvé plus au large sur ceux-ci, j'ai donné plus de liberté à mon style. Qu'il croie, à la bonne heure, que les matières les plus importantes de nos controverses soient aussi celles où nous nous sentons les plus forts et les mieux fondés. Mais il ne fallait pas dissimuler que la véritable raison qui m'a obligé à traiter plus amplement celles-ci, c'est qu'ayant examiné la doctrine des prétendus réformés sur ces deux articles, j'ai trouvé qu'ils n'avaient pu s'empêcher de laisser dans leur Catéchisme ou dans d'autres actes aussi authentiques de leurs Eglises, des impressions manifestes de la sainte doctrine qu'ils avaient quittée. J'ai cru que la divine Providence l'avait permis de la sorte pour abréger les disputes. En effet, comme parmi toutes nos controverses la matière de la présence réelle est sans doute la plus difficile par son objet, et que celle de l'Eglise est la plus importante par ses conséquences, c'est principalement sur ces deux articles que nous avons à désirer de faciliter le retour à nos adversaires : et nous regardons comme une grâce singulière que Dieu fait à son Eglise, d'avoir voulu que, sur deux points si nécessaires, ses enfants qui se sont retirés de son unité trouvassent dans leur croyance des principes qui les ramènent à la nôtre. C'est pour leur conserver cet avantage que je leur ai remis devant les yeux leur propre doctrine, après leur avoir exposé la nôtre. Mais pour le faire plus utilement, je ne me suis pas contenté de remarquer les vérités qu'ils nous accordent ; j'ai voulu marquer les raisons par lesquelles ils sont conduits à les reconnaître, afin qu'on comprenne mieux que c'est la force de la vérité qui les oblige à nous avouer des choses si considérables, et qui semblaient si éloignées de leur premier plan.

C'est pour cela que j'ai proposé, dans l'exposition de ces deux articles, quelques-uns des principaux fondements sur lesquels la doctrine catholique est appuyée. On y peut remarquer certains principes de notre doctrine, dont l'évidence n'a pas permis à nos adversaires eux-mêmes de les abandonner tout à fait, quelque dessein qu'ils aient eu de les contredire : et les réponses de notre auteur achèveront de faire voir qu'il est absolument impossible que ceux de sa communion disent rien de clair ni de suivi, lorsqu'ils exposent leur croyance sur ces deux points.

Nous parlerons dans la suite de ce qui regarde l'Eglise ; maintenant il s'agit de considérer la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Il ne s'agit donc pas encore de savoir si le corps est avec le pain, ou si le pain est changé au corps ; cette difficulté aura son article à part : mais il est important, pour ne rien confondre, de regarder séparément la matière de la présence réelle, sans parler encore des difficultés particulières que les prétendus réformés trouvent dans la transsubstantiation.

J'entreprends donc de faire voir qu'après les réponses de notre auteur, on doit tenir pour certain que la doctrine des prétendus réformés n'est pas une doctrine suivie ;

### REMARQUES DE DOM LAMI.

personne divine, chargée de toutes les livrées du coupable, c'est-à-dire revêtue de sa nature, de ses faiblesses, de ses infirmités, et enfin de tout ce qui lui appartient, le péché excepté : peut-il y avoir une plus terrible justice ?

On peut encore ajouter que Jésus-Christ a satisfait à la seconde personne de la Trinité, c'est-à-dire à lui-même. Il est vrai qu'on ne conçoit pas qu'une personne qui ne subsiste qu'en une nature, et qui ne termine qu'une nature, puisse se satisfaire à soi-même. Mais si elle subsiste en deux natures, et qu'elle termine deux natures, comme la personne du Verbe termine la nature divine et la nature humaine, il est aisé de concevoir que cette adorable personne, en tant que terminant la nature humaine, se satisfasse à soi-même en tant que terminant la nature divine.

Il ne faut pas une plus grande distinction pour une satisfaction étroite, que pour une vraie obéissance. Or Jésus-Christ, quoique vraiment Dieu, a véritablement obéi à Dieu, et conséquemment à soi-même : il a donc pu aussi se faire satisfaction à soi-même.

(1353) Ce fragment, plus considérable que tous les autres, en comprend plusieurs. Ils étaient renfermés séparément dans des enveloppes sur lesquelles l'illustre auteur avait écrit en crayon : 1<sup>er</sup> cahier ; 2<sup>e</sup> cahier ; 3<sup>e</sup> cahier ; 4<sup>e</sup> cahier. C'est pourquoi nous distinguons ici ces fragments par des nombres particuliers, selon l'ordre où nous les avons trouvés dans les portefeuilles qui les contenaient. (*Edit. de Déforis.*)

qu'elle se dément elle-même; et que, plus ils tentent de s'expliquer, plus leurs détours et leurs contradictions deviennent visibles.

On verra au contraire en même temps que la doctrine catholique se soutient partout; et que, si d'un côté elle se met fort peu en peine de s'accorder avec la raison humaine et avec les sens, de l'autre elle s'accorde parfaitement avec elle-même et avec les grands principes du christianisme, dont personne ne peut disconvenir.

Il y a ici deux choses à considérer : 1° la règle générale qu'il faut suivre pour découvrir les mystères de la religion chrétienne; 2° ce qui touche en particulier celui de l'Eucharistie. On verra dans l'une et dans l'autre de ces deux choses, combien les sentiments de l'Eglise catholique sont droits, et combien sont étranges les contradictions des prétendus réformés.

La règle générale pour découvrir les mystères de notre foi, c'est d'oublier entièrement les difficultés qui naissent de la raison humaine et des sens, pour appliquer toute l'attention de l'esprit à écouter ce que Dieu nous a révélé, avec une ferme volonté de le recevoir, quelque étrange et quelque incroyable qu'il nous paraisse.

Ainsi, pour se rendre propre à entendre l'Ecriture sainte, il faut avoir tout à fait imposé silence au sens humain, et ne se servir de sa raison que pour remarquer attentivement ce que Dieu nous dit dans ce divin livre.

En effet, il n'y a jamais que deux sortes d'examen à faire dans la lecture d'un livre : l'un pour entendre le sens de l'auteur; l'autre pour considérer s'il a raison, et juger du fond de la chose. Mais comme ce dernier examen cesse tout à fait lorsqu'on voit certainement que Dieu a parlé, la raison ne doit plus servir de rien, que pour bien entendre ce qu'il veut dire.

Il est même vrai généralement de tous les livres, que lorsqu'il ne s'agit que d'en concevoir le sens, il faut se servir de son esprit pour recueillir simplement sans aucune discussion du fond, ce qui résulte de la suite du discours. Les livres qui sont dictés par le Saint-Esprit ne doivent pas être lus avec moins de simplicité; et nous devons au contraire nous attacher d'autant plus à recueillir ce qu'ils portent, sans y mêler nos raisonnements, que nous sommes très-assurés que la vérité y est toute pure.

Que si nous trouvons quelque obscurité dans les paroles de l'Ecriture, ou que le sens nous en paraisse douteux, alors, comme l'Ecriture a été donnée pour être entendue, et qu'en effet elle l'a été, il n'y aurait rien de plus raisonnable que de voir de quelle manière elle a été prise par nos pères : car nous verrons, en son lieu, que le sens qui a d'abord frappé les esprits, et qui s'est toujours conservé, doit être le véritable. Mais d'appeler la raison pour rejeter ou pour recevoir une certaine interprétation, selon que la chose qu'elle contient paraîtra ou plus ou moins raisonnable à l'esprit humain, c'est anéantir l'Ecriture, c'est en détruire tout à fait l'autorité.

Aussi voit-on par expérience que si peu qu'on veuille écouter les raisonnements humains dans les mystères de Dieu et dans l'explication de son Ecriture, on tombe dans l'un de ces deux malheurs, ou que la foi en l'Ecriture s'affaiblit, ou qu'on en force le sens par des interprétations violentes.

Tant d'infidèles, qu'on voit répandus même dans le milieu du christianisme, sont tombés dans ce premier malheur : et les égarements effroyables des sociniens sont l'exemple le plus visible du second. Ces hérétiques et les infidèles conviennent dans cette pensée : c'est Dieu qui a donné la raison à l'homme; il faut donc que l'Ecriture s'accorde avec la raison humaine, ou l'Ecriture n'est pas véritable. Mais après avoir marché ensemble jusque-là, l'endroit où ils commencent à se séparer, c'est que les uns ne pouvant accommoder l'Ecriture sainte à ce qu'ils se sont imaginé être raisonnable, l'abandonnent ouvertement; et les autres la tordent avec violence, pour la faire venir malgré elle à ce qu'ils pensent.

Ainsi ces derniers posant pour principe que la raison ne peut souffrir ni la Trinité, ni l'Incarnation, ils concluent que les passages où toute l'Eglise a cru voir ces vérités établies, ne peuvent pas avoir le sens qu'elle y donne, parce que ces choses, disent-ils, sont impossibles; et ensuite ils tournent tous leurs efforts à imaginer dans l'Ecriture un sens qui s'accorde avec leurs pensées.

Il n'y a personne qui ne voie que ce n'est pas écouter l'Ecriture sainte, que de la lire dans cet esprit; et qu'au contraire s'il fallait suivre cette méthode pour l'interpréter, il n'y aurait presque aucun livre qui fût plus mal entendu que celui-là, ni expliqué de plus mauvaise foi. Car lorsqu'on examine les livres et les auteurs ordinaires, par exemple, Cicéron ou Pline, il n'arrivera pas, si peu qu'on soit raisonnable, qu'on se mette dans l'esprit un certain sens qu'on veuille nécessairement y trouver; mais on est prêt à recevoir celui qui sort, pour ainsi dire, des expressions et de la suite du discours. Au contraire, si on lit l'Ecriture sainte selon la méthode des sociniens, on viendra à cette lecture avec certaines idées qui ne sont point prises dans ce livre, auxquelles on voudra toutefois que ce livre s'accommode, pour ainsi dire, malgré qu'il en ait. Ces téméraires Chrétiens ne sont pas moins opposés à l'autorité de l'Ecriture que les infidèles déclarés; puisque nous les voyons enfin recourir, aussi bien que les infidèles, à la raison et au sens humain, comme à la première règle et au souverain tribunal.

Il ne faut donc pas écouter ces dangereux interprètes de l'Ecriture, qui n'y veulent rien trouver qui ne contente la raison humaine, sous prétexte que c'est Dieu qui nous l'a donnée. Il est vrai, Dieu nous l'a

donnée pour notre conduite ordinaire; mais il a voulu que la connaissance des mystères de la religion vînt d'une lumière plus haute, dont nous ne serons jamais éclairés, si nous ne soumettons toute autre lumière à ses règles invariables.

Ce n'est pas que la droite raison soit jamais contraire à la foi; mais il n'a pas plu à Dieu que nous eussions toujours le moyen de les accorder ensemble. Il faut avoir pénétré le fond des conseils de Dieu pour faire parfaitement cet accord : et il dépend de l'entière compréhension de la vérité, que Dieu nous a réservée pour la vie future. En attendant, nous devons marcher sous la conduite de la foi, dans les mystères divins et surnaturels ; nous y appellerons la raison seulement pour écouter ce que Dieu dit, et faire qu'elle s'y accorde, non en contentant ses pensées, mais en les faisant céder à l'autorité de Dieu qui nous parle.

Messieurs de la religion prétendue réformée demanderont peut-être en ce lieu d'où vient le soin que je prends d'éclaircir une vérité, dont ils sont d'accord avec nous. En effet, aucune raison ne les a pu empêcher de confesser la Trinité, l'Incarnation, et le péché originel, et tant d'autres articles de la religion, qui choquent si fort le sens humain : et pour venir à celui que nous traitons, il est vrai qu'après avoir exposé, dans leur Confession de foi (1354), « que Jésus-Christ nous y nourrit de la propre substance de son corps et de son sang, ils ajoutent que ce mystère surpasse en sa hauteur la mesure de notre sens, et tout ordre de nature : » et enfin, « qu'étant céleste il ne peut être appréhendé (c'est-à-dire conçu) que par la foi... »

Il (l'anonyme) avait dit auparavant (1355), « qu'il ne s'agit pas ici de savoir si Jésus-Christ est véritable, ou s'il est puissant pour faire ce qu'il dit ; ce serait la dernière impiété que de balancer sur l'un et sur l'autre ; il s'agit uniquement du sens de ce qu'il dit. » Et encore, dans un autre endroit (1356) : « Il ne s'agit nullement de ce que Dieu peut ; car Dieu peut tout ce qu'il veut ; mais du sens de ces paroles seulement : il faut s'attacher à sa volonté, qui est la seule règle de notre créance, aussi bien que celle de nos actions. S'il est vrai qu'il s'agisse du sens de ces paroles seulement ; » si c'est là *uniquement* ce que nous avons à considérer, nous n'avons plus à nous mettre en peine à rechercher, par des principes de philosophie, si Dieu peût faire qu'un corps soit en divers lieux, ou qu'il y soit sans son étendue naturelle, ou que ce qui paraît pain à nos sens soit en effet le corps de Notre-Seigneur. Car si on nous peut forcer d'entrer dans ces discussions, si l'intelligence des paroles de Notre-Seigneur dépend nécessairement de la résolution de semblables difficultés ; nous sortons de l'état où l'auteur nous avait mis ; et le sens des paroles de Notre-Seigneur n'est plus *seulement* et *uniquement* ce que nous avons à considérer.

Mais qu'il est difficile à l'esprit humain de se captiver entièrement sous l'obéissance de la foi ! Ceux qui disent que ce mystère passe en sa hauteur toute la mesure du sens humain, veulent néanmoins nous assujettir à résoudre les difficultés que le sens humain nous propose. Notre auteur, qui donne pour règle que nous avons à considérer *seulement* et *uniquement* le sens des paroles de Jésus-Christ, abandonne dans l'application ce qu'il a posé en général, et rend une règle si nécessaire, absolument inutile.

Une si étrange contradiction se peut remarquer en moins de deux pages. Il approuve ce que j'avais dit, que, pour entendre les paroles de Notre-Seigneur, nous n'avions à considérer que son intention. « C'est, » dit-il (1357), « un bon principe, pourvu qu'il soit bien prouvé ; car Jésus-Christ peut tout ce qu'il veut, et tout ce qu'il veut se fait comme il veut. » Il semble, selon ces paroles, que nous sommes tout à fait délivrés des raisonnements humains sur la possibilité du mystère dont il s'agit. Mais il ne faut que tourner la page, nous nous trouverons rengagés plus que jamais dans ces dangereuses subtilités. « Il ne s'agit pas, » dit-il (1358), « si Dieu peut la chose; mais si la chose est possible en elle-même, ou si elle n'implique pas contradiction. » Si après nous être appliqués à connaître la volonté de Dieu par sa parole sur l'accomplissement de quelque mystère, par exemple, sur celui du Verbe incarné, il nous faut encore essuyer une discussion de métaphysique sur la *possibilité de la chose en elle-même*, c'est justement ce que demandent les sociniens. Et certes, il ne suffit pas de se plaindre, comme fait l'auteur, que l'on compare ceux de son parti à ces hérétiques. Il ferait bien mieux de considérer s'il ne favorise pas, sans y penser, leurs erreurs, et s'il ne les aide pas à introduire la raison humaine dans les questions de la foi. En effet, que prétend l'auteur, lorsqu'il veut que dans les mystères de la religion on vienne à examiner *si la chose est possible en elle-même, ou si elle n'implique pas contradiction?* Faudra-t-il que le Chrétien, après qu'il a recherché dans les Ecritures ce qui nous y est enseigné sur la personne de Notre-Seigneur, s'il trouve que cette Ecriture nous fait entendre qu'il est Dieu et homme, tienne toutefois ce sens en suspens jusqu'à ce qu'en examinant si la chose est possible en elle même, il ait trouvé le moyen de contenter sa raison humaine? C'est donner gain de cause aux sociniens, et renverser manifestement l'autorité de l'Ecriture. Il faut donc savoir établir la foi par des prin-

(1354) Art. 36.
(1355) Pag. 250.
(1356) Pag. 251.
(1357) Pag. 179.
(1358) Pag. 180.

cipes plus fermes, et apprendre au Chrétien qu'il trouve tout ensemble par un seul et même moyen, et la possibilité et l'effet, quand il montre dans l'Ecriture ce que Dieu veut, et ce qu'il dit. Ainsi le sens de cette Ecriture doit être fixé immuablement, sans avoir égard aux raisons que l'esprit humain peut imaginer sur la possibilité de la chose. On pourra entrer après, si l'on veut, dans cette discussion ; et une telle discussion sera regardée peut-être comme un honnête exercice de l'esprit humain. Mais cependant la foi des mystères, et l'intelligence de l'Ecriture, sera établie indépendamment de cette recherche.

Ce principe fait voir clairement que tout ce que l'esprit humain peut imaginer sur l'impossibilité du mystère de la Trinité, ou sur celui de l'Incarnation, ou sur la présence réelle, ne doit pas même être écouté, quand il s'agit d'établir la foi : si nous sommes solidement Chrétiens, tout cela n'aura aucun poids, pour nous porter à un sens plutôt qu'à un autre, ni au figuré plutôt qu'au littéral. Et il faut uniquement considérer à quoi nous portera l'Ecriture même.

Cependant, quoique notre auteur convienne avec nous de ce principe, et que lui-même nous donne pour règle, que nous avons à considérer *seulement* et *uniquement* le sens des paroles de Jésus-Christ, il ne craint pas toutefois d'embarrasser son esprit de cette discussion, si la chose est possible en elle-même; et ensuite il fait valoir contre nous tous les arguments de philosophie qu'on oppose à notre croyance. Tant il est vrai que le sens humain nous entraîne insensiblement à ses pensées, et affaiblit dans l'application les principes dont la vérité nous avait touchés d'abord.

En effet, l'auteur s'était proposé de nous expliquer les raisons qui le déterminent au sens figuré, et il les voulait trouver dans l'Ecriture. « Qu'y a-t-il de plus naturel et de plus raisonnable, » dit-il (1359), « que d'entendre l'Ecriture sainte par elle-même? » Il rapporte après, entre autres passages, ceux qui disent que Jésus-Christ est monté aux cieux; et enfin il conclut ainsi (1360) : « Il est donc naturel de prendre ces paroles: *Ceci est mon corps*, dans un sens mystique et figuré, qui s'accommode seul parfaitement avec tous les autres passages de l'Ecriture. » Mais il n'a pas voulu remarquer que ces passages ne concluraient rien contre nous, s'il n'y avait mêlé, pour les soutenir, cette raison purement humaine. « Etre au ciel corporellement, et sur la terre par représentation, ne sont pas, » dit-il (1361), « deux sens opposés : mais n'être plus avec nous, ou être corporellement dans le ciel, et ne laisser pas d'être à toute heure entre les mains des hommes, sont deux termes contradictoires et incompatibles. » On voit que, pour tirer quelque chose des passages de l'Ecriture, qui disent que Jésus-Christ est au ciel, il est obligé de supposer qu'il n'est pas possible à Dieu de faire qu'un même corps soit en même temps en divers lieux. C'est ce que ni lui ni les siens n'ont pas même prétendu prouver par aucun passage de l'Ecriture : c'est donc une opposition qui naît purement de l'esprit humain, à qui ils nous avaient promis d'imposer silence.

Tel est le procédé ordinaire des prétendus réformés. Ils nous promettent toujours d'expliquer l'Ecriture par l'Ecriture, et d'exclure par cette méthode le sens littéral que nous embrassons : mais on voit, dans l'exécution, que le raisonnement humain prévaut toujours dans leur esprit : et on peut voir aisément que l'attachement invincible qu'ils y ont les porte insensiblement au sens figuré.

En effet, nous voyons sans cesse revenir ces raisons humaines. L'auteur avait exposé les raisons tirées *de la nature des sacrements* et du *style de l'Ecriture*. Ces *raisons suffisent*, dit-il (1361*). Et ce sont certainement les seules qu'il faut apporter, parce que ce sont les seules qui semblent tirées des principes du christianisme. Mais quoique nos adversaires disent que ces preuves suffisent, il faut bien qu'ils ne se fient pas tout à fait à de telles preuves, qu'il nous est aisé de détruire, puisqu'ils y joignent aussitôt, pour les soutenir, des arguments de philosophie. « On pourrait ajouter ici, » dit notre auteur (1362), « plusieurs autres raisons du fond, pour montrer que le dogme de la présence réelle n'est pas seulement au-dessus de la raison, comme les mystères de la Trinité et de l'Incarnation, mais directement contre la raison. » Il est vrai qu'il n'étend pas ces raisonnements, pour *ne pas entrer trop avant dans la question*, comme il dit lui-même. Il montre toutefois l'état qu'il en fait, lorsqu'il les appelle *les raisons du fond*. Mais voyons à quoi elles tendent. Est-ce que toutes les fois que quelqu'un objectera qu'un point de la foi n'est pas seulement au-dessus de la raison, mais directement contre la raison, il faudra entrer avec lui dans cet examen? Si cela est, les sociniens ont gagné leur cause; nous ne pouvons plus empêcher que ces dangereux hérétiques ne réduisent les questions de la foi à des subtilités de philosophie, et qu'ils n'en fassent dépendre l'explication de l'Ecriture. Car ils prétendent que la Trinité et l'Incarnation ne sont pas seulement au-dessus de la raison, mais directement contre la raison. Ils ont tort, direz-vous, de le prétendre. Ils ont tort, je l'avoue ; mais il faut connaître tout le tort qu'ils ont. Car ils ont tort même de prétendre que de tels raisonnements puissent être admis, ou seulement écoutés, lorsqu'il s'agit de la foi et de l'intelligence de l'Ecriture.

Quoi que les hérétiques puissent jamais

(1359) Pag. 175.
(1360) Pag. 176.
(1361) *Ibid.*

(1361*) Pag. 178.
(1362) *Ibid.*

dire, et de quelques raisons qu'ils se vantent, le fidèle n'aura jamais autre chose à faire, selon vos propres principes, qu'à considérer *seulement* et *uniquement* le sens de ce que Dieu dit. Donc les raisonnements humains ne seront pas même écoutés; et vous faites triompher les sociniens, si vous les introduisez par quelque endroit dans les questions de la foi.

Vous le faites néanmoins. Vous appelez ces raisons les raisons du fond, tant elles vous paraissent considérables : mais elles sont du fond de la philosophie, et non du fond du christianisme; du fond du sens humain, et non du fond de la religion. S'il faut écouter de telles raisons dans la matière de l'Eucharistie, on ne peut plus les bannir d'aucun autre endroit de la religion : et nous verrons régner partout la raison humaine.

Il résulte de ce discours, que le premier principe qu'il faut poser pour entendre l'Ecriture, c'est qu'il n'y a rien qu'il ne faille croire quand Dieu a parlé : de sorte qu'il ne faut pas mesurer à nos conceptions le sens de ses paroles, non plus que ses conseils à nos pensées, ni les effets de son pouvoir à nos expériences. Ainsi nous lirons l'institution de l'Eucharistie avec cette préparation, que si l'ordre des conseils de Dieu et les desseins de son amour envers les hommes demandent que le Fils nous donne son propre corps, sans y changer autre chose que la manière ordinaire connue de nos sens, nous écouterons uniquement ce que Dieu dit; et loin de forcer les paroles de l'Ecriture sainte pour l'accommoder à notre raison, et au peu que nous connaissons de la nature, nous croirons plutôt que le Fils de Dieu forcera par sa puissance infinie toutes les lois de la nature, pour vérifier ses paroles dans leur intelligence la plus naturelle...

Et pour entrer dans nos sentiments sur le mystère de l'Eucharistie, il ne faut que demeurer ferme dans les maximes que nous avons déjà posées : c'est que nous n'avons point à nous mettre en peine de la possibilité de la chose, ni de toutes les difficultés qui embarrassent la raison humaine, et que nous n'avons à considérer que la volonté de Jésus-Christ.

Nous devons supposer, selon ce principe, « qu'il ne lui a pas été plus difficile, comme il a été dit dans l'*Exposition* (1363), de faire que son corps fût présent dans l'Eucharistie, en disant : *Ceci est mon corps*, que de faire qu'une femme soit délivrée de sa maladie, en disant : Femme, *tu es délivrée de ta maladie ;* ou de faire que la vie soit conservée à un jeune homme, en disant à son père : *Ton fils est vivant ;* ou de faire que les péchés du paralytique lui soient remis, en lui disant : *Tes péchés te sont remis.* »

Il faut donc déjà qu'on nous avoue que, si le Fils de Dieu a voulu que son corps fût présent dans l'Eucharistie, il l'a pu faire, en disant ces paroles : *Ceci est mon corps*. L'auteur de la Réponse ne me conteste cette vérité en aucun endroit de son livre; il demande seulement qu'on lui fasse voir l'intention de Notre-Seigneur (1364). Il est juste de le satisfaire, et la chose ne sera pas malaisée, si on reprend ce que j'ai dit dans l'*Exposition*.

J'ai demandé seulement qu'on nous accordât que lorsque le Fils de Dieu a dit ces paroles : *Prenez, mangez, ceci est mon corps donné pour vous*, il a eu dessein d'accomplir ce qui nous était figuré dans les anciens sacrifices, où les Juifs mangeaient la victime, en témoignage qu'ils participaient à l'oblation, et que c'était pour eux qu'elle était offerte.

Je ne répéterai pas ce que je pense avoir expliqué très-nettement dans l'*Exposition ;* mais je dirai seulement que c'est une vérité qui n'est pas contestée, que les Juifs mangeaient les victimes dans le dessein de participer au sacrifice, selon ce que dit saint Paul : *Considérez ceux qui sont Israélites selon la chair : celui qui mange les victimes n'est-il pas participant de l'autel ?* (*I Cor.* x, 18.) Toute la question est donc de savoir s'il est vrai que Notre-Seigneur ait eu dessein d'accomplir dans l'Eucharistie cette figure ancienne, et comment il l'a accomplie. Sur cela notre auteur nous répond deux choses; il nie en premier lieu que Notre-Seigneur ait eu dessein d'accomplir cette figure, quand il a dit : *Ceci est mon corps :* il dit secondement qu'en tout cas elle s'accomplit par une manducation spirituelle.

La première de ces réponses est insoutenable; et il ne faut qu'écouter les raisonnements de l'auteur, pour en découvrir la faiblesse. Il me reproche (1365) « qu'au lieu de raisons, je donne des comparaisons ou des rapports et des convenances; comme si l'on ne savait pas,» poursuit-il, «que les comparaisons et les exemples peuvent bien éclaircir les choses prouvées, mais qu'elles ne prouvent pas. »

Je ne sais pourquoi il n'a pas compris qu'en parlant des sacrifices anciens, je ne lui apporte pas de simples comparaisons, mais des figures mystérieuses de la loi, dont Jésus-Christ, qui en est la fin, nous devait l'accomplissement. Il ne peut désavouer que Notre-Seigneur ne soit figuré par ces anciennes victimes, et ne dût être immolé comme elles. Mais il croit dire quelque chose de considérable, quand il ajoute, « qu'il ne faut pas presser ces sortes de rapports au delà de ce qui est marqué dans les Ecritures, pour en faire des dogmes de foi (1366). » Je conviens de ce principe, et j'avoue qu'il n'est pas permis d'établir la foi sur des convenances imaginaires, qui ne seraient pas appuyées sur les Ecritures. Mais ne veut-il pas ouvrir les yeux pour

(1363) *Expos.*, art. 10.
(1364) Pag. 179.
(1365) Pag. 181.
(1366) Pag. 182.

voir que ce n'est pas moi qui ai fait le rapport dont il s'agit? Il est clairement dans la chose même, il est dans les paroles de Notre-Seigneur : *Prenez, mangez, ceci est mon corps donné pour vous;* et il n'est pas moins clair que nous devons manger notre victime, qu'il est vrai qu'elle a été immolée. C'est pour cela que Notre-Seigneur a prononcé ces paroles : *Prenez, mangez, ceci est mon corps donné pour vous.* Il ordonne lui-même que nous le mangions comme ayant été immolé, et donné pour nous : et on est réduit à une étrange extrémité, quand il faut, pour se soutenir, nier une vérité si constante...

Mais certainement il n'est pas juste de faire dire tout ce qu'on veut à l'Ecriture ; et il est bon de remarquer, à l'occasion d'un passage dont les prétendus réformés abusent si visiblement, la manière peu sérieuse avec laquelle ils appliquent l'Ecriture sainte dans les matières de foi.

Je demande à l'anonyme quel usage il prétend faire de cette parole de Jésus-Christ mourant. Veut-il dire qu'à cause que le Fils de Dieu a dit à la croix : *Tout est consommé,* tout ce qui se fait hors de la croix ne sert de rien à l'accomplissement de ses mystères; de sorte que c'est en vain que nous recherchons à la sainte table quelque partie de cet accomplissement ? Il n'y a personne qui ne voie combien cette prétention serait ridicule.

Est-ce donc qu'il n'y a plus aucune partie du mystère de Jésus-Christ, qui doive s'accomplir après sa mort ? Quoi ! ce qui avait été prédit de sa résurrection ne devait-il pas avoir sa fin, comme ce qui avait été prédit de sa croix? Notre Pontife ne devait il pas entrer au ciel après son sacrifice, comme le pontife de la loi entrait dans le sanctuaire après le sien? Et l'accomplissement de cette excellente figure, que saint Paul nous a si bien expliquée, ne regardait-il pas la perfection du sacrifice de Jésus-Christ?

Il se faut donc bien garder d'entendre que toutes les prédictions, toutes les figures anciennes, en un mot tous les mystères de Jésus-Christ, soient accomplis précisément par sa mort. Aussi les paroles de Notre-Seigneur ont-elles un autre objet ; et lorsqu'un moment avant que de rendre l'âme il a dit : *Tout est consommé*, c'est de même que s'il eût dit : Tout ce que j'avais à faire en cette vie mortelle est accompli, et il est temps que je meure.

Il n'y a qu'à lire le saint Evangile pour y découvrir ce sens. *Jésus sachant*, dit l'Evangile, *que toutes choses étaient accomplies ; afin que l'Ecriture fût accomplie, dit : J'ai soif.* (*Joan.* XIX, 28.) Il vit qu'il fallait encore accomplir cette prédiction du Psalmiste : *Ils m'ont présenté du fiel pour ma nourriture, et ils m'ont donné du vinaigre à boire dans ma soif.* (*Psal.* LXVIII, 22.) Après donc qu'on lui eut présenté ce breuvage amer, qui devait être le dernier supplice de sa passion, et qu'il en eut goûté pour accomplir la prophétie, saint Jean remarque qu'il dit : *Tout est consommé, et qu'ayant baissé la tête, il rendit l'esprit.* (*Joan.* XIX, 30.) C'est-à-dire, manifestement, qu'il avait mis fin à tout ce qu'il devait accomplir dans le cours de sa vie mortelle, et qu'il n'y avait plus rien désormais qui dût l'empêcher de rendre à Dieu son âme sainte ; ce qu'il fit en effet au même moment, comme saint Jean le rapporte : *Il dit : Tout est consommé; et ayant baissé la tête, il rendit l'esprit.*

On voit donc que cette parole ne doit pas être restreinte en particulier aux figures qui représentent son sacrifice, mais qu'elle s'étend aux autres choses qui regardent sa personne; et que l'intention de Notre-Seigneur n'est pas de nous dire qu'il accomplit tout par sa mort, mais plutôt de nous faire entendre que tout ce qu'il avait à faire en ce monde étant accompli, il était temps qu'il mourût.

On voit par là un fils très-obéissant et très fidèle à son Père, qui, ayant considéré avec attention tout ce qu'il lui a prescrit pour cette vie dans les Ecritures, l'accomplit de point en point, et ne veut pas survivre un moment à l'entière exécution de ses volontés (1367).

Que si toutefois on veut nécessairement que cette parole : *Tout est consommé,* regarde l'accomplissement des sacrifices anciens : nous n'empêcherons pas qu'on ne dise que Jésus-Christ y a mis fin par sa mort, et qu'il sera désormais la seule victime agréable à Dieu : mais qu'on ne pense pas pour cela se servir de ce qu'il a accompli à la croix, pour détruire ce qu'il accomplit à la sainte table. Là il a voulu être immolé, ici il lui a plu d'être reçu d'une manière merveilleuse; là il accomplit l'immolation des victimes anciennes, ici il en accomplit la manducation.

Aussi faut-il à la fin reconnaître cette vérité. Nos adversaires ne peuvent nier qu'il ne faille manger notre victime ; et ils croient avoir satisfait à cette obligation, en disant qu'ils la mangent par la foi. C'est leur seconde réponse où ils sont, s'il se peut, encore plus mal fondés que dans la première. Mais écoutons sur quoi ils s'appuient. *Bien loin*, dit l'auteur de la *Réponse* (1368), *qu'il faille entendre littéralement tous les rapports* qui sont avec Jésus-Christ et les victimes anciennes, *nous savons que l'apôtre oppose partout l'esprit de l'Evangile à la lettre de Moïse*, d'où il conclut *qu'il faut que sous l'Evangile les Chrétiens prennent tout spirituellement*, et ensuite, qu'ils se contentent d'une manducation spirituelle, *et par la foi.*

Mais que ne poussent-ils leur principe dans toute la suite; et pourquoi ne disent-ils pas que Jésus-Christ devait être immolé,

(1367) L'illustre auteur avait écrit en marge : « Faire voir la vérité constante des preuves par l'absurdité des réponses, plutôt que de suivre les preuves dans toute leur étendue. » (*Edit. de Déforis.*)

(1368) Pag. 185.

non par une mort effective, mais par une mort spirituelle et mystique (1369)? C'est sans doute que Notre-Seigneur nous a fait voir en mourant aussi réellement qu'il a fait, qu'en tournant tout au mystique et au spirituel, on anéantit enfin ses conseils.

Pourquoi nos adversaires ne veulent-ils pas que sans préjudice du sens spirituel, qui accompagne partout les mystères de l'Evangile, il ait pu rendre la manducation de son corps aussi effective que sa mort (1370)? car il faut apprendre à distinguer l'essence des choses, d'avec la manière dont elles sont accomplies. Jésus-Christ est mort aussi effectivement que les animaux qui ont été immolés en figure de son sacrifice : mais il n'a point été traîné par force à l'autel; c'est une victime obéissante qui va de son bon gré à la mort; il a rendu l'esprit volontairement, et sa mort est autant un effet de puissance que de faiblesse; ce qui ne peut convenir à aucune autre victime. Ainsi il nous donne à manger la chair de ce sacrifice d'une manière divine et surnaturelle, et infiniment différente de celle dont on mangeait les victimes anciennes : mais, comme il a été dit dans l'*Exposition*, en relevant la manière, et lui ôtant tout ce qu'elle a d'indigne d'un Dieu, il ne nous a rien ôté pour cela de la réalité ni de la substance.

Ainsi quand il a dit ces paroles : *Prenez, mangez, ceci est mon corps*, ce qu'il nous ordonne de prendre, ce qu'il nous présente pour le manger, c'est son propre corps; et son dessein a été de nous le donner non en figure, ni en vertu seulement, mais réellement et en substance. C'est l'intention de ses paroles, et la suite de ses conseils nous oblige à les entendre à la lettre. N'importe que le sens humain s'oppose à cette doctrine. Car il faut, malgré ses oppositions, que l'ordre des desseins de Dieu demeure ferme. C'est cet ordre des conseils divins que Jésus-Christ veut nous faire voir en instituant l'Eucharistie; et que de même qu'il a choisi la croix pour y accomplir en lui-même l'immolation des victimes anciennes, il a aussi établi la sainte table pour en accomplir la manducation : si bien que, malgré tous les raisonnements humains, la manducation de notre victime doit être aussi réelle à la sainte table, que son immolation a été réelle à la croix. C'est ce qui oblige les Catholiques à rejeter le sens figuré, pour tourner tout au réel et à l'effectif. Et c'est aussi ce qui force les prétendus réformés à chercher ce réel autant qu'ils peuvent. Car c'est ici qu'on m'objecte, *que je me méprends perpétuellement sur ce réel. La manducation*, dit l'anonyme (1371), *ou la participation du corps de Jésus-Christ, est très-réelle.* On a vu plus amplement, en un autre lieu, combien fortement il s'explique sur cette réalité, et comme il se fâche contre moi, quand je dis que notre doctrine mène au réel, plus que la sienne : nous en parlerons encore ailleurs; mais il faut, en attendant, qu'il nous avoue que si nous avons réellement dans l'Eucharistie le corps de Notre-Seigneur, son objet a été réellement dans ce mystère de nous le donner; et ensuite, que quand il a dit : *Ceci est mon corps*, il faut entendre : Ceci est mon corps réellement, et non en figure, ni en vertu, mais en vérité et en substance.....

II. Si l'on veut porter un jugement droit des choses qui ont été dites sur le sujet de l'Eucharistie, on doit dire que notre doctrine et celle des prétendus réformés ont chacune leurs difficultés. C'est pourquoi, s'ils ont peine à entendre nos sentiments, nous n'en avons pas moins à concevoir leur doctrine. Mais on a pu remarquer qu'il y a cette différence entre eux et nous, que comme ils n'ont aucun embarras à accorder leur doctrine avec la raison et les sens, nous n'en avons aucun à accorder la nôtre avec l'Ecriture sainte, et avec les grands principes de la religion : tellement que la difficulté qui accompagne notre doctrine vient des raisonnements humains, au lieu que celle qui est attachée à leurs sentiments vient de l'Ecriture sainte et des grandes maximes du christianisme.

Nous ne nous étonnons en aucune sorte des difficultés qui naissent des sens; parce que les autres mystères de la religion nous ont accoutumés à captiver notre entendement sous l'obéissance de la foi, et que d'ailleurs nous voyons que la doctrine des hérétiques a toujours été la plus plausible, à examiner les choses selon les principes du raisonnement naturel. C'est pourquoi nous méprisons tout à fait les difficultés qui naissent de ces principes; et nous ne nous attachons qu'à entendre l'Ecriture sainte.

De là suit une autre chose, qui nous donne encore un grand avantage; c'est que n'ayant qu'un seul objet, qui est d'entendre cette Ecriture, nos principes sont suivis, et nous nous expliquons sans embarras : pendant que les prétendus réformés, qui veulent nécessairement concilier la raison humaine avec l'Ecriture, sont contraints de dire des choses contradictoires, et se jettent dans des ambiguïtés inexplicables. C'est ce que nous avons déjà fait voir, lorsque nous avons traité des équivoques dont on a embarrassé cette matière. Mais comme nous étions alors plus occupés à faire voir que l'Eglise parlait nettement, qu'à montrer les contradictions et les embarras de la doctrine de ses adversaires, il faut tâcher maintenant de les découvrir à fond.

Et afin qu'on entende mieux mon dessein, quand je parlerai d'évidence, on voit bien, après les choses que j'ai déjà dites, que je ne prétends pas que notre doctrine soit plus claire aux sens et à la raison, que la leur. Au contraire, s'ils comptent pour quelque chose de s'y accommoder plus que nous, nous avons déjà déclaré que nous ne

(1369) Pag. 184.
(1370) Pag. 186.
(1371) Pag. 185.

leur disputons pas cet avantage. Mais je veux dire que, quelque haute et impénétrable à l'esprit humain que soit la doctrine que nous professons, nous faisons entendre en termes précis ce que nous croyons; au lieu que nos adversaires, dont la doctrine est si facile pour la raison et pour les sens, l'expliquent d'une manière si enveloppée, qu'il n'est pas possible de se former une idée suivie de leurs sentiments.

Si je me sers en ce lieu, comme je l'ai fait dans l'*Exposition*, de l'exemple des anciens hérétiques, que les prétendus réformés détestent, aussi bien que nous; je les conjure de ne pas croire que j'aie dessein de leur faire injure, ou de rendre leur foi suspecte : mais certes, il me doit être permis de leur faire voir combien ils doivent trembler, de se voir réduits à suivre la conduite de ceux dont l'impiété leur fait horreur.

La doctrine des ariens est, sans doute, plus intelligible que la doctrine catholique, à mesurer l'une et l'autre selon la raison humaine et les sens. Car il n'y a rien qu'on entende moins, qu'un seul Dieu en trois personnes. Mais néanmoins c'est un fait constant, que l'Eglise catholique n'a jamais craint d'expliquer sa foi en termes précis; pendant que ces hérétiques n'ont jamais cessé de cacher la leur dans des termes équivoques, embarrassés et enveloppés.

Il ne faut que comparer la Confession de foi du concile de Nicée, avec les Confessions de foi de ces hérétiques, tant et tant de fois réformées, pour voir que les Catholiques, quelque inconcevable que fût leur doctrine, selon les principes de la raison, n'ont jamais craint de l'expliquer en termes précis et qu'au contraire, ces hérétiques, quoiqu'ils eussent des sentiments bien plus aisés à entendre, ne les ont jamais osé expliquer dans leur Confession de foi, nettement et à bouche ouverte.

En effet, on voit que le concile de Nicée a retranché décisivement, par le mot de *consubstantiel*, toutes les équivoques qu'on pouvait faire sur la divinité du Fils de Dieu; au lieu que les hérétiques en ont dit des choses qui ont fait clairement connaître qu'ils n'osaient ni la rejeter ouvertement, ni la confesser tout à fait.

Que si on recherche la cause profonde de deux conduites si différentes, voici ce qu'on trouvera : c'est qu'il y a un secret principe, gravé dans le cœur des Chrétiens, qui leur apprend que leur foi n'est pas établie pour contenter ni la raison ni les sens. C'est pourquoi, ceux qui les flattent le plus n'osent pas toujours le faire paraître; une secrète impression de certaines maximes du christianisme qu'ils ne peuvent pas tout à fait nier, ou qu'ils n'osent pas tout à fait contredire, les engage insensiblement à *forcer leurs pensées ou leurs expressions*, et à s'avancer plus qu'ils ne voudraient : de sorte que leur doctrine, d'un côté, s'accorde mieux avec les sens : mais, de l'autre, elle s'accorde moins avec elle-même; si bien qu'elle laisse ce grand avantage aux défenseurs de la vérité, qu'en méprisant d'autant la raison humaine, que la foi nous apprend à tenir captive, et suivant sans restriction les grands principes du christianisme, que leurs adversaires eux-mêmes n'osent tout à fait rejeter, ils font un corps de doctrine qui ne se dément par aucun endroit; et fait connaître dans toute la suite ce merveilleux enchaînement des vérités chrétiennes.

Que si la doctrine des prétendus réformés, qui est d'ailleurs si conforme à la raison humaine et aux sens, avait encore cet avantage d'être plus conforme à l'Ecriture et aux grandes vérités du christianisme, ces messieurs pourraient se vanter de contenter également et la raison et la foi : de sorte qu'il n'y aurait rien de mieux suivi, ni de plus aisé à entendre que leur doctrine. Mais on va voir, au contraire, dans quels embarras ils se jettent, et combien ils ont de peine à s'expliquer.

Et d'abord ils parlent si obscurément, qu'il n'est pas possible de résoudre nettement, selon leur doctrine, s'il faut nier, ou s'il faut admettre une présence réelle du corps et du sang de Notre-Seigneur dans la communion.

Ils nient ordinairement cette présence réelle, et substituent en sa place *une présence morale*, *une présence mystique*, *une présence d'objet et de vertu*. Ce sont leurs expressions ordinaires : et notre auteur s'exprime en ces mêmes termes.

Leurs frères des Eglises suisses ne parlent pas autrement; et la Confession de foi que ceux de Bâle publièrent en 1532, s'explique ainsi : « Nous confessons que Jésus-Christ est présent dans la sainte Cène à tous ceux qui croient véritablement, c'est-à-dire, qu'il y est présent sacramentellement, et par la commémoration de la foi, qui élève aux cieux l'esprit de l'homme. »

Les mêmes Eglises des Suisses, et ceux de Bâle avec tous les autres, parlent encore de même dans leur dernière Confession de foi, qui est celle qu'ils ont retenue. « Jésus-Christ, » disent-ils (1372), « n'est pas absent de son Eglise lorsqu'elle célèbre la Cène. Le soleil, quoique absent de nous, étant dans le ciel, néanmoins nous est présent efficacement : combien plus le soleil de justice, Jésus-Christ, quoiqu'il soit absent de nous, étant dans le ciel, nous est présent, non corporellement, mais spirituellement, par son opération vivifiante! »

Notre auteur explique la présence de Jésus-Christ dans la Cène, par la même comparaison des cieux et des astres, « qui, par exemple, » dit-il (1373), « quoique dans un éloignement presque infini, nous sont présents en quelque sorte, non-seulement parce que nous les voyons, mais par les influences qu'ils répandent sur nous. »

(1372) Chap. 21.

(1373) Pag. 206.

Jusqu'ici nous les entendons, et nous voyons bien qu'ils veulent exclure la présence réelle et personnelle, comme parle notre auteur (1374); et nous lisons ces paroles dans son *Avertissement* (1375) : « Aucun de nous n'a dit que nous croyions la présence réelle de Jésus-Christ dans les sacrements. » Et néanmoins les paroles de Notre-Seigneur impriment tellement dans leurs esprits, malgré qu'ils en aient, l'idée de cette présence, qu'ils sont contraints de dire des choses qui l'emportent nécessairement. Car nous avons déjà vu qu'ils enseignent, d'un commun accord, que la propre substance du corps et du sang est donnée et communiquée dans la Cène. Notre auteur convient des textes exprès, tant de la Confession de foi, que du Catéchisme de ses Eglises, que j'ai produits dans l'*Exposition* pour le faire voir; et ensuite il accorde lui-même cette proposition décisive, *que le corps de Jésus Christ est communiqué réellement et en sa propre substance* (1376).

Il paraît assez incertain sur le parti qu'il doit prendre en répondant à cette objection. Il semble qu'il voudrait insinuer que sa Confession de foi et son Catéchisme, par substance, ont entendu efficace : « Notre Catéchisme, » dit-il (1377), parlant du sacrement du baptême, « dit indifféremment en deux endroits la substance et la vertu du baptême, pour en signifier l'efficace. » Il me permettra de lui dire que cela n'est pas véritable : la vertu et l'efficace sont choses qui suivent la substance. Mais substance, en aucun langage, ne signifie ni vertu ni efficace; et le Catéchisme des prétendus réformés aurait trop embrouillé les choses, s'il avait pris indifféremment l'un pour l'autre des termes si différents. Leur Confession de foi dit *que la substance du baptême est demeurée dans la papauté* (1378) : c'est-à-dire, l'essence même du baptême, qu'ils ne nous accusent point d'avoir altérée. Mais laissons ce qu'ils ont dit du baptême : venons à ce qu'ils disent de l'Eucharistie. Il est certain qu'ils enseignent que nous n'y recevons pas seulement une vertu découlée du corps et du sang de Notre-Seigneur; mais que nous en recevons la substance même. Bien plus, notre auteur soutient en divers endroits, que j'ai déjà remarqués, que cette communication de la substance du corps et du sang, qu'on admet dans sa religion, n'est pas moins réelle que celle que les Catholiques reconnaissent; et c'est en quoi je prétends que leur doctrine est contradictoire. Car qui pourrait concevoir que notre auteur et les siens, qui n'admettent qu'*une présence morale, mystique, et de vertu*, qui nient en termes formels *la présence réelle du corps et du sang dans le sacrement*, ne laissent pas toutefois, si nous les croyons, d'admettre une aussi réelle communication du corps et du sang, que nous, qui reconnaissons leur présence réelle et substantielle? Il faudrait, en vérité, peu regarder ce que les mots signifient dans l'usage commun des hommes. Le Catholique a raison de dire que Jésus-Christ lui communique dans l'Eucharistie la propre substance de son corps et de son sang, parce que son corps et son sang y sont réellement présents. Mais qu'on sépare ces expressions, qu'on nie cette présence réelle, et qu'on croie cependant pouvoir retenir cette réelle communication de la propre substance du corps et du sang, qui le pourrait concevoir?

Aussi quand j'objecte à notre auteur que ce que disent les siens ne se peut entendre, il me reproche que je veux tout concevoir. « C'est encore ici, » dit-il (1379), « pour la troisième ou quatrième fois, que M. de Condom veut tout concevoir. » Il a mal pris ma pensée. Car assurément je ne prétends pas concevoir le fond du mystère, qui est en tous points incompréhensible. Mais quelque haut que soit le mystère, il faut faire concevoir nettement ce qu'on en pense; et la hauteur impénétrable des mystères du christianisme n'est pas une raison pour les exposer en termes confus, dont on ne puisse deviner le sens.

Que notre auteur nous explique donc, s'il lui plaît, ce que c'est qu'une réelle communication de la propre substance du corps et du sang, sans la présence réelle de l'un et de l'autre.

Il croit avoir développé tout cet embarras, lorsqu'il dit dans son *Avertissement* (1380) qu'il y a grande différence entre « participation ou communion réelle, et présence réelle; parce que l'un donne lieu de supposer qu'il faut que le corps de Jésus-Christ descende du ciel dans le sacrement, pour y être réellement présent; et nous disons seulement, que par la foi nous élevons nos cœurs au ciel, où il est, et que c'est ainsi que nous participons à Jésus-Christ très-réellement, mais spirituellement. »

Il fallait venir sans tant de discours à ce qui fait la difficulté. Pour expliquer *que nos cœurs s'élèvent au ciel par la foi, et s'unissent à Jésus-Christ par affection*, est-il nécessaire de dire que nous recevons réellement la substance de son corps et de son sang? Joignez-y, si vous voulez, que l'Esprit de Jésus-Christ habite en nous, que sa justice nous est imputée, que nous lui sommes unis en esprit et par la foi, et que nous sommes vivifiés par la vertu de son corps et de son sang : nous avons montré clairement que tout cela ne fera jamais qu'il faille dire avec tant de force, que nous en recevons réellement la propre substance : et ce qui le prouve invinciblement, c'est qu'encore que cette union spirituelle avec Jésus-

(1374) Pag. 206.
(1375) Pag. 14.
(1376) Pag. 226.
(1377) Pag. 514.
(1378) Art. 29.
(1379) Pag. 248.
(1380) Pag. 15.

Christ se trouve, par le propre aveu des prétendus réformés, et dans la prédication, et dans le baptême; encore que la vertu du corps immolé et du sang répandu pour nous nous vivifie dans l'un et dans l'autre, ils n'ont jamais osé dire dans leur *Catéchisme*, ni dans leur *Confession de foi*, que ni la prédication, ni le baptême, ni enfin aucune action faite hors de la Cène, nous communiquassent la propre substance du corps et du sang de Jésus-Christ, comme ils le disent perpétuellement de l'Eucharistie.

J'ai proposé cette difficulté dans l'*Exposition;* et la réponse qu'y fait notre auteur se réduit à trois chefs.

Il dit, premièrement, que le baptême, la prédication et l'Eucharistie ont le même effet, et nous communiquent aussi réellement l'un que l'autre la substance du corps et du sang de Notre-Seigneur (1381) : secondement, que ce même effet est exprimé en divers termes, et représenté sous diverses formes; par exemple, « le baptême, » dit-il (1382), « ne nous applique ou communique le sang de Jésus-Christ, que par forme de lavement; au lieu que l'Eucharistie nous communique son corps et son sang, par forme de nourriture et de breuvage. » Enfin il conclut de là, que si l'on dit de l'Eucharistie, plutôt que de la prédication et du baptême, qu'elle nous donne la substance du corps et du sang de Jésus-Christ, ce n'est pas qu'en effet cela lui convienne plutôt qu'aux deux autres; mais c'est à cause que cette façon de parler convient mieux au dessein qu'a eu Notre-Seigneur de se donner à nous dans l'Eucharistie en qualité d'aliment, *par forme de nourriture*, et de nous *représenter son union intime avec nous* (1383).

Je suis assuré que si l'anonyme avait entrepris lui même d'expliquer son sentiment en peu de paroles, il ne le ferait pas plus sincèrement, ni de meilleure foi que je viens de le faire. Mais pour ne lui rien ôter, il faut ajouter encore les exemples dont il se sert. Ils me serviront aussi à lui faire connaître son erreur, si peu qu'il veuille ouvrir les yeux. Et c'est pourquoi je m'attacherai à les rapporter en ses propres termes. Voici donc ce qu'il écrit (1384): « Notre *Catéchisme* ne dit pas que Jésus-Christ nous fasse renaître spirituellement dans la Cène, ou qu'il nous nettoie de nos péchés, comme il le dit du baptême, ni que la foi soit de la Cène, comme il est dit que la foi est de l'ouïe, et que l'ouïe est de la parole; parce que la Cène n'est pas instituée pour nous représenter notre union avec Jésus-Christ sous cette idée, mais pour nous la représenter sous l'idée d'une union substantielle, comme celle de la nourriture. De même si le *Catéchisme* ne dit pas que nous sommes faits participants de la substance de Jésus-Christ dans le baptême, ou dans la prédication de l'Evangile, comme il le dit de la Cène; ce n'est pas que dans ces actes-là nous ne soyons très-réellement unis à Jésus-Christ, ou que Jésus-Christ n'y nourrisse spirituellement nos âmes de sa substance, de même que dans la Cène: et M. de Condom n'oserait dire le contraire; mais c'est qu'encore que ces divers moyens produisent au fond le même effet, les mêmes expressions ne conviennent pas également à l'un et à l'autre; parce que l'eau du baptême et le son de la parole ne sont pas si propres que les symboles du pain et du vin, pour nous représenter tant la nourriture spirituelle de nos âmes, que l'union intime qui se fait de nous avec Jésus-Christ. »

Il veut dire, si je ne me trompe, que lorsqu'on exprime les choses par de certaines ressemblances, il faut suivre la comparaison ou la figure qu'on a commencée. L'Eglise est représentée comme un filet où il se prend toute sorte de poissons, ou comme un champ où on sème de toute sorte de grains. Ces deux figures ne signifient que la même chose. Mais il ne faut pas dire pour cela qu'on sème dans ce filet, ni qu'on prend des poissons dans ce champ, parce qu'il faut suivre l'idée qu'on a prise; j'en suis d'accord : mais je ne vois pas que cela explique la difficulté dont il s'agit. Laver et nourrir les âmes, ne marque, selon l'anonyme, en Jésus-Christ que la même vertu, et dans les âmes que le même effet. Quand cela serait véritable, il pourrait conclure, tout au plus, qu'il ne faudrait pas dire que Jésus-Christ nous nourrit, quand on le représente *par forme de lavement*, ou qu'il nous lave, quand on le regarde comme viande. Mais ce n'est pas là notre question. Il s'agit de la substance du corps et du sang de Jésus-Christ. L'anonyme a entrepris de nous expliquer pourquoi on dit parmi les siens, dans son *Catéchisme*, qu'elle nous est communiquée dans la Cène, et qu'on ne dit pas qu'elle nous est communiquée au baptême. Certainement l'idée de substance ne répugne pas plus à l'action de laver qu'à l'action de nourrir : on ne nous applique pas moins la substance de l'eau pour nous laver, qu'on ne donne la substance du pain et du vin pour nous repaître; et s'il n'y avait à considérer que ce qu'allègue l'anonyme, les auteurs de son *Catéchisme* pouvaient dire aussi proprement, que Jésus-Christ nous lave dans le baptême de la substance de son sang, qu'ils ont dit qu'il nous nourrit à la Cène de la substance de son corps. Mais je veux bien ne m'arrêter pas à une raison si claire; et il faut que je lui découvre son erreur par une considération qui va plus au fond.

Il se trompe assurément, quand il pense que les expressions différentes qu'il rapporte, dans le passage que nous venons de produire, ne signifient au fond que le même effet. Chacune de ces expressions marque

(1381) Pag. 233, 234, 237, 238.
(1382) Pag. 234.
(1383) Pag. 234, 238.
(1384) Pag. 237.

dans la chose même des effets particuliers. Et pour repasser en peu de mots sur tous les exemples que l'anonyme nous allègue; on dit que le baptême nous nettoie, parce qu'il efface le péché que nous apportons en naissant; et on dit ensuite qu'il nous fait renaître, parce que nous y passons de mort à vie, c'est-à-dire de l'état de péché, où nous étions nés, à l'état de sainteté et de grâce. C'est ce qu'on ne peut dire de l'Eucharistie, qui doit nous trouver déjà nettoyés du péché de notre origine. Car il faut être lavé pour approcher de cette table; et ce pain céleste, qui nous est donné pour entretenir en nous une vie nouvelle, suppose que nous l'avons déjà reçue. De même quand nous disons avec saint Paul, que *la foi vient de l'ouïe*, nous exprimons par ces termes l'effet particulier de la prédication. C'est elle qui nous propose ce qu'il faut croire. Car, *comment croiront-ils*, dit le même apôtre (*Rom.* x, 14), *s'ils n'ont ouï auparavant? et comment entendront-ils, s'ils n'ont quelqu'un qui les prêche?* C'est de là que saint Paul conclut, que la foi vient par l'ouïe; et on voit qu'elle est en effet le propre effet de l'instruction.

Il n'y a donc rien de merveilleux en ce que notre auteur observe, que les auteurs de son *Catéchisme* ne disent pas que la Cène nous nettoie ou nous régénère, ni que la foi soit de la Cène. C'est que la Cène effectivement ne remet pas le péché de notre origine; et qu'on ne peut dire, sans tomber dans une erreur très-absurde, que la foi vienne de la Cène; puisque la Cène elle-même ne serait pas crue, ni son mystère entendu, si l'instruction de la parole n'avait précédé.

Ainsi on voit clairement, quoi que l'anonyme ait voulu dire que ces façons de parler, qui sont particulièrement affectées, et pour ainsi dire consacrées aux divers actes du Chrétien, ne doivent pas être prises seulement comme des phrases diverses qui ne nous proposeraient qu'un même effet. Au contraire, à chaque parole répond dans la chose même un effet particulier, qui en marque le propre caractère; et si on attribue cet effet aux autres actes de la religion, on en détruit la céleste économie.

Pour appliquer maintenant à l'Eucharistie ce que nous venons de dire; quand les prétendus réformateurs ont proposé dans leur *Catéchisme* ou dans leurs *Confessions de foi*, ce qui regarde la Cène, sans doute ils ont voulu en donner une connaissance distincte, et ils ont dû en marquer le caractère particulier. Or ce caractère particulier qu'ils nous ont marqué, c'est que Jésus-Christ nous y donne la propre substance de son corps et de son sang : et nous voyons en effet qu'ils n'ont rien attribué de semblable au baptême et à la parole, ni aux autres actes de la religion. Ainsi notre auteur détruit leur dessein, lorsqu'il répand généralement dans toutes les autres actions, ce que les auteurs de son *Catéchisme* ont choisi comme l'effet particulier et le propre caractère de la Cène.

Mais c'est qu'il ne veut pas concevoir par quelle suite de vérités ils ont été conduits à ce sentiment. Ils ont vu que Jésus-Christ a dit : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang.* Ils sont d'accord qu'il n'a pas voulu nous donner un simple signe, mais un signe accompagné de la chose. Il est assuré d'ailleurs qu'il n'a prononcé qu'une fois cette parole, et qu'elle ne regarde que l'Eucharistie. Sans doute, en l'instituant, il nous aura exprimé ce qu'elle a de particulier, et quel est le don spécial qu'il a eu dessein de nous y faire. Ce don, c'est son corps et son sang, que nous devons par conséquent recevoir en vérité dans la Cène, d'une manière qui ne convienne à aucune autre action. Or est-il que la vertu et l'efficace du corps et du sang se déploie dans toutes les autres : il n'y a donc plus que la chose même et la substance propre du corps et du sang qui puisse être réservée à l'Eucharistie.

Ces vérités incontestables font une impression secrète dans les esprits; et quoique le sens humain, qui ne peut comprendre les œuvres de Dieu, ait empêché les prétendus réformateurs de les embrasser pleinement dans toute leur suite; ils n'ont pu s'en éloigner tout à fait. C'est pourquoi ils ont voulu nous faire trouver dans la Cène la substance du corps et du sang, qu'ils n'osent attribuer, ni à la prédication, ni au baptême, ni à aucune autre action.

Il paraît, par toutes ces choses, combien j'ai eu raison de dire que la force de la vérité les a poussés, contre leur dessein, à dire des choses qui favorisent la présence réelle, puisqu'elles n'ont de sens qu'en la supposant. Mais on en sera encore plus convaincu, quand on aura pénétré ce que l'anonyme dit pour sa défense.

Pour nous expliquer par quelles raisons ces grands mots de propre substance du corps et du sang sont demeurés en usage dans la réformation prétendue, il représente premièrement que « l'Écriture ne se sert jamais de ce terme de substance sur le sujet de l'Eucharistie (1385). » J'en suis d'accord.

Il dit en second lieu, que « les premiers Pères de l'Église ne s'en sont pas servis non plus (1386). » De là il conclut que « les auteurs de son Catéchisme n'ont pas été obligés à employer ces expressions, pour se conformer à l'Écriture et aux anciens Pères (1387). » Et il ajoute enfin en troisième lieu, « qu'ils l'ont fait sans doute pour se conformer en cela à l'usage des derniers temps. »

Pesons ces dernières paroles; et sans disputer à l'auteur ce qu'il dit des anciens Pères de l'Église, parce que cette discussion est trop éloignée de notre dessein, demandons-lui s'il n'est pas constant entre nous, que du moins dans les derniers temps la foi de la présence réelle était établie. Par con-

(1385) Pag. 223.
(1386) Pag. 224.
(1387) *Ibid.*

séquent dire, comme il fait, que les prétendus réformateurs, en expliquant le point de l'Eucharistie, ont accommodé leurs expressions à l'usage des derniers temps, c'est dire manifestement qu'ils se sont accommodés à ceux qui croyaient la présence réelle.

Il paraîtra fort étrange que ceux qui nient la présence réelle veulent s'accommoder aux expressions de ceux qui la croient. Mais qu'on ne pense pas toutefois que l'anonyme ait trahi sa cause, quand il a avoué cette vérité. Il connaît le génie de la prétendue Réforme. Il sait que les luthériens sont de ces auteurs des derniers temps qui ont cru la réalité, et que ceux de sa religion ont toujours tâché de les satisfaire.

Mais il est bon de pénétrer pourquoi les auteurs des derniers temps, et entre autres les luthériens, ont employé dans l'Eucharistie ces mots de propre substance. Nous en avons déjà expliqué la cause; nous avons vu qu'on s'est servi de ces termes pour soutenir le sens littéral de ces paroles: *Ceci est mon corps*, contre ceux qui établissaient le sens figuré; et qu'en cela on a suivi l'exemple des Pères, qui ont employé le terme nouveau de *consubstantiel*, pour déterminer le sens précis de ces paroles de Jésus-Christ : *Nous sommes, mon Père et moi, une même chose* (*Joan.* x, 30).

Par là on peut reconnaître combien est faux le raisonnement de l'anonyme. « L'Écriture, » dit-il (1388), « ne se sert jamais de ce terme de substance sur le sujet de l'Eucharistie. » Ce n'est donc pas pour se conformer à l'Écriture qu'on s'est servi de ce terme. On pourrait conclure de même que ce n'est point pour se conformer à l'Écriture sainte, que les Pères de Nicée et d'Éphèse se sont servis des termes de *consubstantiel* et *d'union personnelle*, puisque l'Écriture ne s'en sert en aucun endroit. Mais qui ne sait, au contraire, que ces termes n'ont été choisis que pour fixer au sens littéral les paroles de l'Écriture, que les hérétiques détournaient? Il est permis à ceux qui soutiennent le sens littéral de ces paroles : *Ceci est mon corps*, d'employer aussi des expressions qui puissent exclure précisément le sens figuré : et c'est pour cela que non-seulement les Catholiques, mais encore les luthériens, aussi zélés défenseurs de la présence réelle, ont appuyé sur la présence et la réception du corps de Jésus-Christ en substance, pour combattre Zwingle, Bucer et Calvin, qui, au fond, ne voulaient admettre qu'une présence en figure, ou tout au plus en vertu.

J'ai dit que les luthériens concourent avec nous dans ce dessein. Cela paraît dans tous leurs écrits, et surtout dans la Confession de foi qu'ils dressèrent en 1551, pour l'envoyer au concile de Trente, et pour expliquer leur doctrine encore plus clairement qu'ils n'avaient fait dans celle d'Augsbourg. Ils disent *que Jésus-Christ est vraiment et substantiellement présent dans la communion*; et on trouve encore ces expressions presque à toutes les pages du livre qu'ils ont appelé *Concorde*, qu'ils ont publié d'un commun accord, pour expliquer à toute la terre la foi que confessent toutes leurs Églises.

On voit donc manifestement que c'est le dessein d'expliquer la réalité sans embarras et sans équivoque, qui a fait qu'on a tant appuyé sur la substance du corps et du sang, et qui a donné un si grand cours à cette expression dans les derniers temps; auxquels néanmoins notre auteur avoue que leurs premiers réformateurs ont trouvé nécessaire de s'accommoder dans leur Confession de foi, et dans leur Catéchisme.

Ils ne voudraient pas que nous crussions qu'ils l'ont fait par pure complaisance pour les luthériens, et encore moins pour les amuser par des expressions semblables à celles dont ils se servaient. Car qu'y aurait-il de plus détestable qu'une Confession de foi et un Catéchisme qui seraient faits sur de tels principes? Ainsi la vérité est, que pressés par les arguments des Catholiques et des luthériens, ou plutôt pressés, quoi qu'ils disent, par la force des paroles de Notre-Seigneur, ils n'ont pu s'éloigner tout à fait du sens littéral, ni détruire la réalité, sans en conserver quelque idée.

Cela veut dire, en un mot, que ces belles et ingénieuses comparaisons du soleil et des astres, quoiqu'ils les aient toujours à la bouche en cette matière, ne les ont pas contentés eux-mêmes, et ne leur ont pas paru suffisantes pour expliquer la manière dont Jésus-Christ se donne à nous dans l'Eucharistie. Les Chrétiens y veulent recevoir le corps et le sang de leur Sauveur, autrement qu'ils ne reçoivent les astres et le soleil. Les paroles de Jésus-Christ et la tradition de tous les siècles ont fait dans leurs esprits des impressions plus fortes, et les ont accoutumés à quelque chose de plus réel. Ils s'attendent à recevoir plus que des rayons et des influences. Ainsi ce n'est pas assez de leur parler de la figure, ni même de la vertu du corps et du sang; il a fallu nécessairement leur en proposer la substance même.

C'est pourquoi les écrivains de messieurs de la religion prétendue réformée ne craignent rien tant que de laisser apercevoir à leurs peuples, que la manière dont les Catholiques et les luthériens croient recevoir le corps et le sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, soit plus réelle que la leur : ils tâchent au contraire de leur faire croire que leur dispute avec les luthériens, sur le point de l'Eucharistie, ne regarde que la manière, mais qu'ils sont d'accord avec eux du fondement. C'est ce que dit l'anonyme, avec l'approbation des ministres de Charenton; et il importe de bien faire connaître leur pensée.

J'ai produit, dans l'*Exposition*, un décret du synode national de Sainte-Foi de 1571,

(1388) Pag. 244.

sur le sujet d'une Confession de foi commune aux luthériens et aux calvinistes, qu'on proposait de dresser. Notre auteur, qui a entrepris de rendre raison de cet arrêté, dit ceci entre autres choses (1389) : « C'est principalement sur le sacrement de l'Eucharistie que nous étions en différend avec les luthériens ; et sur cela même, » ajoute-t-il, « nous convenons, eux et nous, du fondement. »

Remarquez qu'il ne dit pas qu'ils conviennent du fondement avec les luthériens dans les autres choses; mais *sur cela même*, dit-il, sur le point de l'Eucharistie, sur lequel est néanmoins toute la dispute, *nous convenons, eux et nous, du fondement.*

Je ne sais comment il peut dire que les calvinistes et les luthériens conviennent du fondement dans le point de l'Eucharistie, puisque les uns fondent leur doctrine sur le sens figuré des paroles de l'institution, et les autres sur le littéral. On peut bien dire que les Catholiques et les luthériens, quoiqu'ils ne conviennent pas de toutes les suites en cette matière, conviennent du fondement ; puisqu'ils « ont cela de commun, selon l'anonyme même (1390), qu'ils prennent, les uns et les autres, les paroles du Seigneur dans un sens littéral pour une présence réelle. » Aussi le même auteur fait-il consister la dispute entre les Catholiques et les luthériens *sur la manière* d'expliquer cette présence réelle, les uns mettant le corps avec le pain, et les autres le corps sans pain.

Mais à l'égard des calvinistes et des luthériens, ce n'est ni des suites ni des circonstances, mais du fond même qu'ils disputent ; puisque les uns fondent leur doctrine sur la présence réelle, et que les autres, raisonnant sur un principe contraire, nous disent que *jamais aucun des leurs n'a cru la présence réelle* (1391).

Nous allons voir toutefois, par l'aveu de notre auteur même et des ministres de Charenton qui ont approuvé son ouvrage, qu'il n'est pas impossible de faire convenir les prétendus réformés de la présence réelle ; et que c'est sur ce fondement que le synode de Sainte-Foi avait jugé que l'on pouvait dresser cette nouvelle confession de foi commune aux luthériens et aux calvinistes. Mais lisons ses propres paroles : « Si les luthériens, » dit-il, « n'eussent pu convenir entièrement de notre doctrine (à quoi on sait en effet qu'ils étaient peu disposés), ils eussent réduit la leur à ce que font les plus habiles d'entre eux, qui est de ne décider point la manière dont Jésus-Christ est réellement présent dans le sacrement ; nous croyons, disent-ils, sa présence, et nous en sentons l'efficace, mais nous en ignorons la manière : et en ce cas, on voit bien qu'ils se fussent rapprochés encore davantage de nous que nous n'avons fait d'eux, en les admettant simplement à notre communion, sans que pour cela nous eussions apporté de notre part aucun changement essentiel à notre confession de foi. »

Nous avons, par ces paroles, trois choses très importantes, manifestement établies : 1° que les luthériens, qui sont les plus disposés à se rapprocher des calvinistes, n'entendent point de se départir de *la présence réelle de Jésus-Christ dans le sacrement ;* 2° qu'ils disent seulement qu'ils *n'en décident point la manière ;* 3° que les calvinistes et le synode de Sainte-Foi étaient prêts à s'accorder dans cette doctrine, et n'auraient pas cru, pour cela, *faire un changement essentiel à leur confession de foi.*

Chose certainement surprenante ! ces mêmes hommes qui n'ont jamais dit, selon notre auteur, *qu'il y eût une présence réelle de Jésus-Christ dans le sacrement*, ne sont plus en peine maintenant que *de la manière de cette présence ;* et sont prêts à convenir d'une confession de foi commune entre eux et les luthériens, pourvu seulement que ces derniers, en confessant que *Jésus-Christ est réellement présent dans le sacrement*, leur accordent qu'ils ne prétendent pas *décider la manière de cette présence.* C'est ce qu'ils obtiendront facilement. Jamais les luthériens n'ont prétendu expliquer la manière aussi réelle que miraculeuse, dont un corps humain est présent en même temps en tant de lieux, et renfermé tout entier dans un si petit espace : et bien loin de la vouloir décider, ils ont toujours déclaré qu'elle était divine, surnaturelle, et tout à fait incompréhensible.

Nous leur ferons, quand il leur plaira, une semblable déclaration ; ou plutôt elle est déjà faite ; et de tous ceux qui croient que Jésus-Christ a voulu que son corps fût réellement présent, aucun n'a prétendu expliquer de quelle manière s'exécute une chose si miraculeuse.

Ainsi les luthériens n'affaiblissent en rien leur doctrine touchant la présence réelle, quand ils ne décident pas la manière dont on la peut expliquer, puisqu'en effet elle surpasse notre intelligence. C'est leur accorder tout ce qu'ils prétendent, que de leur avouer que Jésus-Christ est réellement présent dans le sacrement ; car s'il y a une présence réelle dans le sacrement, il est clair que la présence en figure et la présence en vertu n'y suffisent pas.

Je ne doute pas que les calvinistes ne se réservent quelque nouvelle subtilité pour se démêler de cet embarras. Mais du moins j'ai clairement établi qu'une présence réelle du corps de Jésus-Christ dans le sacrement n'est pas incompatible avec leur doctrine ; et que s'ils n'ont pas voulu jusqu'ici user de ces termes avec nous, c'est qu'ils gardent ce sentiment et cette expression pour contenter quelque jour les luthériens, quand ils seront disposés plus qu'ils n'ont été jusqu'ici à s'en contenter.

(1389) Pag. 356.
(1390) Pag. 261.
(1391) *Avertissement*, p. 14.

Leurs frères de Pologne ont déjà, il y a longtemps, tranché le mot par avance *nettement;* et nous avons vu à l'endroit où j'ai proposé les diversités des Confessions de foi, qu'ils ont accordé aux luthériens une présence substantielle du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie.

J'ai donc eu raison de dire, au commencement de ce chapitre, que les prétendus réformés n'étaient pas encore bien résolus s'ils recevraient ou s'ils nieraient la présence réelle, puisqu'on voit déjà d'un côté que leurs frères de Pologne, qui suivent la Confession des Eglises suisses, l'ont admise en termes formels; et d'autre côté, que ceux de France, qui ne l'ont pas encore confessée, n'en sont point du tout éloignés. Ainsi c'est en vain que notre auteur a écrit ces grandes paroles : « Jamais aucun de nous n'a dit que nous croyons la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans le sacrement. » A son compte, les zwingliens de Pologne ne sont déjà plus parmi les siens. Mais lui-même, que deviendra-t-il? et en quel rang se veut-il mettre, puisque ce qu'il assure si précisément que jamais aucun de sa religion n'a dit, c'est lui-même qui le vient dire avec l'approbation de ses ministres, et nous fait voir de plus qu'un synode national était disposé à le confesser?

Il n'en faut pas davantage pour faire voir que la confession de foi des prétendus réformés est pleine de contradictions, et qu'eux-mêmes ne savent pas ce qu'ils veulent dire, quand ils reconnaissent dans l'Eucharistie la substance du corps et du sang. Mais j'ai encore un mot important à dire sur ce sujet, et une réflexion importante à faire.

Quand ces messieurs nous disent avec tant de force qu'ils croient recevoir la propre substance du corps et du sang de Notre-Seigneur, aussi réellement que nous-mêmes, il y a une question à leur faire : par quel passage de l'Ecriture est établi un don si précieux; et surtout s'il est établi, s'il y en a quelque vestige dans l'institution de la Cène. Il est impossible qu'ils répondent à cette question sans s'embarrasser, quelque parti qu'ils veuillent prendre.

L'anonyme a vu cette demande, et il n'y a pas répondu aussi nettement qu'il fallait....

Il y a une autre vérité que les prétendus réformés tâchent vainement de concilier avec leur doctrine : c'est que nous devons recevoir dans l'Eucharistie le corps de Notre-Seigneur, d'une façon qui ne convienne qu'à ce sacrement. Cette vérité s'imprime naturellement dans les esprits, en lisant ces paroles de l'institution : *Prenez, mangez, ceci est mon corps;* car Jésus-Christ n'ayant dit ces mots qu'en faveur de l'Eucharistie, on ne peut croire que le don particulier qu'il nous y veut faire, et qui nous est exprimé par des paroles si précises, soit commun à toutes les autres actions du Chrétien. Aussi reconnaissons-nous que Jésus-Christ ailleurs nous donne ses grâces, mais qu'il est en personne dans l'Eucharistie, et nous y donne son corps en substance. La suite fera connaître que c'est là en effet le seul moyen d'expliquer ce qu'il y a de particulier dans l'Eucharistie. Toutefois les prétendus réformés tâchent aussi de le faire; et quoique la suite de leur doctrine les oblige à dire que Jésus-Christ nous donne réellement son corps et son sang dans le baptême et dans la parole, aussi bien qu'à l'Eucharistie, ils sont contraints néanmoins de dire, pour y mettre quelque différence, que là il nous le donne en partie, et à la Cène pleinement.

A cela nous objectons que, s'ils persistent à dire toujours, comme ils font, que Jésus-Christ n'est reçu dans l'Eucharistie que par la foi, non plus que dans le baptême et dans la prédication, il est impossible d'entendre qu'il soit pleinement dans l'une, et en partie dans les autres. Il faut maintenant entendre ce qu'ils disent pour démêler cette objection.

Premièrement, ils avouent « que ce que le sacrement de la Cène ajoute à la parole, n'est pas une autre manière de communion avec Jésus-Christ, plus réelle au fond, ou différente en espèce de celle que nous avons avec lui par le ministère de la parole, ou par le baptême (1392). »

2° Ils confessent « que Jésus-Christ étant vraiment communiqué par ces trois divers moyens, on ne peut entendre en aucune manière que Jésus-Christ soit comme divisé, et plus ou moins communiqué (1393). » Ils ajoutent que c'est toujours Jésus-Christ tout entier qui nous est communiqué par chacun de ces trois moyens : « c'est-à-dire, que Jésus-Christ est aussi entier, où il n'est reçu *qu'en partie*, qu'où il est *reçu pleinement.*

3° Ils sont d'accord que *la manière commune de recevoir Jésus-Christ* dans ces trois moyens, *c'est qu'il y est reçu par la foi* (1394).

Ils enseignent, en quatrième lieu (1395), que ce qu'il y a de particulier dans la Cène, c'est seulement que nous y avons une nouvelle et plus ample confirmation de notre union avec Jésus-Christ, et comme une dernière ratification. L'anonyme allègue à ce propos les paroles de son Catéchisme, qui dit *que dans la Cène notre communion est plus amplement confirmée, et comme ratifiée* (1396) : et il remarque que ces paroles précèdent immédiatement celles que nous lui avons objectées.

Pour expliquer maintenant cette plus ample confirmation, ils disent, à l'égard de la parole, « qu'au lieu qu'elle n'agit que sur un de nos sens, l'Eucharistie parle à tous nos sens généralement, et que la vue en particulier fait encore plus d'impression sur nos esprits, que l'ouïe : » et à l'égard du baptême, qui nous frappe la vue, aussi bien

(1392) Pag. 232.
(1393) *Ibid.*
(1394) Pag. 236.
(1395) Pag. 233.
(1396) Pag. 232.

que l'Eucharistie, « il ne nous marque que notre entrée dans l'Église, et nous lave de nos péchés, sans figurer d'une manière plus expresse, ni la mort de Jésus-Christ, ni notre union spirituelle avec lui : « au lieu que l'Eucharistie, par le moyen du pain et du vin que nous y prenons, « nous représente encore plus expressément que le corps de Jésus-Christ a été rompu pour nous, et que nous sommes unis réellement et spirituellement au corps de notre Sauveur (1397). »

Ainsi, quoique le corps de Notre-Seigneur ne soit reçu que par la foi dans ces trois moyens, comme elle est plus excitée dans l'un que dans l'autre, ils disent que cela suffit pour fonder divers degrés, et par conséquent pour établir la prérogative particulière de l'Eucharistie. L'auteur éclaircit son sentiment par cette comparaison : « Le soleil, » dit-il (1398), « en son midi, nous communique les objets ou la vue des objets d'une manière pleine et différente de celle dont il nous les communique à son lever ; ou, si l'on veut, d'une manière différente dont les flambeaux nous la communiquent dans la nuit. » Néanmoins « cette différence n'est en effet que dans le plus ou moins de lumière; une différence en degré, comme on parle, et non pas en espèce, dans le moyen plutôt que dans l'effet (1399). » Il dit de même que Jésus-Christ nous est communiqué par la seule foi ; mais, pour expliquer les différents degrés de communion, et y appliquer sa comparaison de la lumière, « il compare la manière dont le baptême nous communique Jésus-Christ, à celle dont le soleil communique la vue des objets à son lever; la manière dont la parole nous communique le même Sauveur, à celle dont les flambeaux communiquent les mêmes objets dans la nuit; et la manière de l'Eucharistie, à celle dont le soleil communique les mêmes objets en plein midi (1400). »

Que de belles paroles qui n'expliquent rien ! que de subtiles inventions qui ne touchent pas seulement la difficulté ! Pour dire un mot des comparaisons, il est aisé de comprendre qu'une faible lumière ne découvre pas toutes les parties d'un objet ; de sorte qu'elle ne le fait voir qu'en partie et confusément : beaucoup d'endroits d'où la lumière n'est pas renvoyée assez fortement à notre vue, lui échappent; si bien que l'entière découverte est réservée au plein jour. Mais y a-t-il, pour ainsi parler, quelque partie du mystère de Jésus-Christ que la prédication de l'Evangile laisse dans l'obscurité, et qu'elle ne découvre que confusément ? Au contraire n'y voit-on pas la vérité tout entière? Pourquoi donc comparer la prédication à des flambeaux qui éclairent pendant la nuit ? Sa lumière ne dissipe-t-elle pas toutes nos ténèbres, et ne fait-elle pas le plein jour dans nos esprits, autant que le permet l'état de cette vie? Il est certain du moins que le baptême ni l'Eucharistie ne nous découvrent rien de nouveau en Jésus-Christ, et que c'est au contraire la prédication qui nous instruit de l'utilité de l'un et de l'autre.

Laissons les comparaisons de l'auteur, qui ne sont point à propos; venons au fond de son raisonnement. Les sacrements, dit-il, confirment la foi et l'excitent plus vivement, parce qu'ils joignent à la parole un signe visible ; de sorte qu'ils prennent l'esprit par la vue et par l'ouïe tout ensemble, au lieu que la prédication n'attache que l'ouïe toute seule. Est-ce donc là l'effet particulier qu'on veut donner à l'Eucharistie? On en pourrait dire autant d'un tableau, car il attache la vue ; et c'est trop mal expliquer le particulier du mystère de l'Eucharistie que de ne lui donner aucun avantage qui ne lui soit commun avec une belle peinture. Je sais qu'on nous répondra que ce signe est plus efficace que tous les autres que les hommes peuvent inventer, parce qu'il est institué par Jésus-Christ même pour exciter notre foi. Mais certes, cette institution ne nous prend pas par les yeux. Elle ne saisit que l'ouïe, et nous ne la savons que par la parole. Ainsi on ne donne rien de particulier à l'Eucharistie par cette réponse. C'est néanmoins ce qu'on cherche. Et quand on lui aurait donné par ce moyen quelque avantage sur la parole ou sur les images ordinaires, toujours n'aurait-elle rien qui l'élevât au-dessus du baptême. Ce sacrement nous prend par les yeux et par l'ouïe aussi bien que l'Eucharistie, et il est également institué par Jésus-Christ pour exciter notre foi.

Disons les choses comme elles sont : selon la doctrine catholique, l'Eucharistie surpasse infiniment le baptême, puisqu'elle contient la personne même de Jésus-Christ, dont le baptême nous communique seulement les dons. Mais certainement, selon la doctrine des prétendus réformés, on ne peut imaginer aucun avantage dans le sacrement de la Cène. Un de ces signes n'a rien plus que l'autre, suivant leurs principes. La Cène, disent-ils, nous figure le corps de Jésus-Christ rompu, et son sang répandu pour nous. Mais ne savent-ils pas aussi que l'eau qu'on nous jette sur la tête, qui représente l'ancienne immersion de tout le corps dans l'eau du baptême, nous figure, selon l'apôtre, que nous sommes morts et ensevelis avec Jésus-Christ, pour sortir de ce tombeau mystique comme de nouvelles créatures que la grâce a ressuscitées? Si l'Eucharistie nous nourrit, le baptême nous donne la vie. Si l'Eucharistie représente d'une façon particulière notre union avec Jésus-Christ, le baptême nous représente que nous mourons avec lui pour ressusciter avec lui à une vie céleste et immortelle. En un mot, si on ôte à l'Eucharistie, comme font les protestants, la présence réelle de

(1397) Pag. 253, 254.
(1398) Pag. 250.
(1399) Pag. 251.
(1400) Pag. 253.

Jésus-Christ, on ne lui laisse aucun avantage, et le baptême l'égalera, s'il ne l'emporte sur elle. Aussi l'auteur de la Réponse a-t-il trouvé un autre expédient pour conserver à l'Eucharistie l'avantage que lui a donné son Catéchisme. Il désespère de lui trouver aucune prérogative, en la comparant avec la parole ou avec le baptême, suivant ce qu'elle a de propre; il assure que ce n'est pas là l'intention de son Catéchisme, mais de considérer *l'Eucharistie comme ajoutée à la parole et au baptême* (1401). Tellement que ce merveilleux avantage que donne son Catéchisme à la Cène, c'est que la foi est plus excitée par l'Eucharistie, jointe au baptême et à la parole, qu'elle ne serait par ces deux choses détachées de l'Eucharistie. C'est à quoi aboutissent enfin ces grandes expressions, que Jésus-Christ est donné pleinement dans l'Eucharistie, au lieu que dans le baptême et dans la parole il n'est donné qu'en partie. Ce n'est pas que l'Eucharistie ait cet avantage d'elle-même, mais c'est que, jointe aux deux autres, elle fait plus sur l'esprit que les deux autres ne feraient séparément d'avec elle. L'auteur croit-il expliquer par là ce que la Cène a de propre? Et qui ne voit, au contraire, qu'il ne lui donne aucun avantage, sinon qu'elle est donnée la dernière? Mais l'esprit du christianisme nous donne d'autres idées. Tous les Chrétiens entendent que l'Eucharistie est donnée, après l'instruction et après le baptême, comme la consommation de tous les mystères, à laquelle ce qui précède doit servir de préparation. Il y a donc dans l'Eucharistie, et dans ce qu'elle a de particulier, quelque chose de plus excellent que dans le baptême. Les prétendus réformés ont bien vu qu'il fallait sauver dans l'esprit des Chrétiens cette prérogative de l'Eucharistie, et contenter les idées que l'esprit même de la religion chrétienne leur donne d'un si grand mystère. Si l'Eucharistie n'avait que des signes qui excitassent notre foi, et qui nous attachassent par les yeux, comme dit l'auteur, le baptême n'aurait rien de moins. Il a donc fallu nécessairement lui donner quelque avantage du côté de la chose même, et faire voir que, si elle confirme plus amplement notre foi, selon les termes du catéchiste, c'est à cause que Jésus-Christ nous y est donné *pleinement*, au lieu que partout ailleurs il n'est donné qu'*en partie*. Au reste, je n'entreprends pas de prouver que cette expression soit raisonnable, ni qu'elle mette dans l'esprit des prétendus réformés une idée solide du mystère, ni qu'elle convienne au reste de leur doctrine; car je prétends, au contraire, que leur doctrine se dément elle-même, et qu'ils tombent dans cet égarement, parce qu'ils sentent, malgré qu'ils en aient, l'impression d'une vérité qu'ils ne veulent pas reconnaître dans toute son étendue. La chose est maintenant toute manifeste, et il ne faut, pour l'apercevoir, que conférer les paroles du Catéchisme avec les explications de l'anonyme.

Il confesse que Jésus-Christ n'est pas communiqué plus réellement ni plus abondamment dans l'Eucharistie que dans la prédication et dans le baptême. Il doit parler ainsi selon ses principes; car il soutient que, dans ces trois actions, il nous est également donné en la propre substance de son corps. Les dons de Jésus-Christ peuvent être plus ou moins communiqués; mais il n'y a plus ni moins dans la communication de la substance, et il a raison d'assurer que c'est toujours Jésus-Christ qui est donné *tout entier*, et dans la Cène, et hors de la Cène. Il parle donc en cela correctement; mais, en même temps, il fait paraître que son Catéchisme amuse le monde par de grandes expressions qui n'ont point de sens. Car pourquoi dire que Jésus-Christ n'est reçu qu'en partie hors de la Cène, si on est contraint de dire d'ailleurs qu'il y est reçu tout entier? Et pourquoi attribuer à l'Eucharistie cette pleine réception de Jésus-Christ, qui est commune à tous les actes de la religion chrétienne? S'ils avaient dit que l'Eucharistie est un nouveau signe de la même chose, ils auraient parlé conséquemment; mais quand ils lui donnent en parole du côté de la chose même un avantage qu'il n'est pas possible de soutenir en effet, ils se combattent eux-mêmes, et montrent qu'il y a quelque vérité qu'on n'ose pas tout à fait nier, quoiqu'on refuse de l'embrasser dans toutes ses suites.

Ainsi le raisonnement que l'anonyme avait appelé un sophisme et un argument captieux (1402) devient invincible; il n'a pu trouver aucun sens selon lequel la réception du corps de Notre-Seigneur fût particulière à l'Eucharistie; et, bien loin de nous faire entendre ce que son Catéchisme avait proposé pour expliquer cette vérité, non-seulement il l'obscurcit, mais il le détruit tout à fait.

Venons à une troisième vérité, que les prétendus réformés confessent, et qu'ils ne peuvent toutefois expliquer selon leurs principes. Je l'ai fait voir dans l'*Exposition*, et l'anonyme ne fait qu'envelopper la matière. Il m'accuse de faire des sophismes, et de changer les termes des propositions, contre les règles du raisonnement, pour tirer des conséquences trompeuses. Peu de personnes entendent ce que c'est, en dialectique, que de changer les termes des propositions: ainsi je veux tâcher d'éviter ces subtilités peu nécessaires. Comme l'auteur a marqué les termes dont il veut que je me serve pour *raisonner droit et intelligiblement*, je veux bien le contenter en cela autant qu'il sera possible; et il ne tiendra jamais à moi qu'on ne se serve des mots les plus propres et les plus intelligibles. Il se fâche de ce que je dis quelquefois participe-

(1401) Pag. 255.

(1402) Pag. 229.

tion, au lieu d'avoir part; réception du corps de Jésus-Christ, au lieu de dire qu'il nous est donné : je n'entends point la finesse de ces changements de mots, et je les ai pris simplement les uns pour les autres. Il ne veut pas que je dise que le corps de Notre-Seigneur nous est donné pour nous être un gage que nous avons part à son sacrifice; il faut dire, pour le contenter, qu'il nous est donné pour *nous assurer que nous avons part à son sacrifice* (1403). J'avais cru que ces expressions n'avaient l'une et l'autre que le même sens, et ces mêmes distinctions que forme ici l'anonyme, entre des termes équivalents, font voir, si je ne me trompe, ou qu'il veut embrouiller les choses, ou plutôt qu'il ne les a pu entendre lui-même. Ne lui en imputons rien; ce n'est pas sa faute; c'est qu'elles sont en effet inintelligibles, c'est que la doctrine de ses Eglises se détruit et se confond elle-même. C'est en vain qu'il veut rejeter les embarras de sa doctrine sur des mots qui lui font peur : la difficulté est dans le fond. Qu'ainsi ne soit, ne disputons point des mots avec lui : donnons-lui ce qu'il nous demande. Il va voir que le raisonnement de l'*Exposition* n'en perdra rien de sa force, et voici comme je le forme pour éviter tous les embarras.

Je propose pour fondement cette vérité, que le propre corps de Jésus-Christ nous est donné dans l'Eucharistie pour nous assurer que nous avons part à son sacrifice, c'est-à-dire, pour nous assurer non-seulement que c'est pour nous qu'il est offert, mais que le fruit nous en appartient, si nous y apportons d'ailleurs les dispositions nécessaires. Je l'ai établi solidement dans l'*Exposition;* je l'ai soutenu dans cette réponse, et j'ai fait voir clairement que, selon la loi des sacrifices, on mangeait la victime, en témoignage qu'on avait part à l'immolation. Mais il n'est pas ici question de rappeler les preuves que j'ai apportées; il suffit de remarquer que la vérité que je pose pour fondement, est avouée par les prétendus réformés aux mêmes termes que je viens de la proposer. En effet, l'auteur reconnaît « que Jésus-Christ ne nous donne pas dans la Cène un symbole seulement, mais son propre corps, pour nous assurer que nous avons part à son sacrifice (1404). » Il convient que c'est la doctrine de son Catéchisme, et il « avoue que jusque-là j'en conserve le sens et les expressions fort exactement. » Je n'en veux pas davantage, et je lui demande maintenant s'il peut révoquer en doute cette autre proposition : que ce qui nous est donné pour nous assurer de quelque chose est différent de la chose pour l'assurance de laquelle il nous est donné. La parole et les promesses de Dieu, et la venue de son Fils, nous assurent que nous avons part à ses bonnes grâces. Aussi est-ce autre chose d'avoir part à ses bonnes grâces, autre chose d'en être assuré pour tous ces moyens. Dieu livre son Fils unique à la mort, pour nous assurer que nous avons part à toutes ses grâces. C'est donc autre chose qu'il nous l'ait donné pour être notre victime, et autre chose que ses grâces nous soient communiquées par cette mort. Le Saint-Esprit qui est en nous, nous inspire la confiance d'appeler Dieu notre Père; il nous assure que nous avons part à ses biens, et qu'ils sont notre véritable héritage : c'est donc autre chose d'avoir en nous le Saint-Esprit, et autre chose d'avoir part à l'héritage céleste. La part que nous avons aux souffrances de Jésus-Christ nous assure que nous avons part à sa résurrection : c'est donc autre chose d'avoir part à sa résurrection que d'avoir part à ses souffrances. Ces choses, à la vérité, se suivent et s'accompagnent; mais elles diffèrent toutefois, puisque l'une nous assure l'autre. Ainsi nous convenons tous, catholiques et protestants, que non-seulement les sacrés symboles, mais encore le propre corps de Notre-Seigneur nous est donné pour nous assurer que nous avons part à son sacrifice : c'est donc autre chose que nous ayons part à ce divin sacrifice, autre chose que les symboles, et même que le corps de Jésus-Christ nous soit donné.

Puisque cette vérité doit être commune, tant aux prétendus réformés qu'aux catholiques, il faut que les uns et les autres la puissent faire cadrer avec leurs principes. Les catholiques le font aisément. Ils ont part au sacrifice de Jésus Christ, et parce que Jésus-Christ l'a offert pour eux, et parce qu'ils s'unissent à son intention par la foi, et parce que Dieu, par son esprit, leur applique la vertu de ce sacrifice, et parce qu'ils s'y unissent et se disposent par la foi à en recevoir la vertu. Mais outre tout ce qui se fait pour leur donner part à ce sacrifice, il se fait quelque chose encore qui les assure que Jésus-Christ l'a offert pour eux, et que le fruit leur en appartient : c'est que Jésus-Christ leur donne à sa sainte table son corps réellement présent, qu'ils prennent avec les sacrés symboles par une action distinguée de toutes les autres que nous avons dites : et ce don que Jésus-Christ leur fait de son corps leur assure la part qu'ils ont à sa mort, parce que, selon la loi des sacrifices, quiconque mange la victime est assuré par cette action qu'il a part à l'oblation qu'on en a faite, pourvu qu'il y apporte d'ailleurs les dispositions nécessaires. Voilà une doctrine suivie; on y voit deux actions marquées nettement, par l'une desquelles le Chrétien reçoit le corps de son Sauveur, comme par l'autre il reçoit les grâces qu'il lui a méritées par son sacrifice, et on voit qu'une de ces choses lui assure l'autre. Voyons si nos réformés parleront aussi nettement, et s'ils pourront distinguer deux actions, dont l'une nous donne le corps du Sauveur, et l'autre nous fasse entrer en société de son sacrifice.

Il est certain, qu'à cette demande, ils

(1403) Pag. 242, 243, 244, 245.

(1404) Pag. 241.

commencent de s'embrouiller, et de ne plus rien dire d'intelligible.

L'auteur, premièrement, trouve mauvais que je parle d'action. Car il assure (1405) « qu'avoir part au fruit de la mort de Jésus-Christ, n'est pas proprement ici une action ; ce n'est proprement, dit-il, qu'un droit acquis. » Que ce soit un droit acquis, je le veux ; toujours faut-il nous marquer par quelle action nous entrons en possession de ce droit. Et s'il est vrai que Jésus-Christ nous est donné précisément par le même acte par lequel nous avons part à son sacrifice, c'est en vain qu'on nous parle d'une de ces choses comme devant servir d'assurance à l'autre. Qu'ainsi ne soit, je demande à l'auteur de la *Réponse* qu'il nous explique selon sa croyance ce que c'est que de recevoir le corps de Notre-Seigneur, et ce que c'est que d'avoir part à son sacrifice. Il nous répondra sans doute que, selon la foi de ses Eglises, recevoir le corps de Jésus-Christ, c'est croire en lui, et lui être uni intérieurement par le Saint-Esprit : mais cela même précisément, c'est avoir part à son sacrifice. Il ne se fait rien de la part de Dieu, ni de notre part pour nous donner part au sacrifice de Jésus-Christ, que ce qui se fait de l'une et de l'autre part pour nous unir à Jésus-Christ par la foi : de sorte qu'une de ces choses ne peut servir d'assurance à l'autre, puisqu'elles n'emportent que la même idée, et n'opèrent que le même effet.

Je sais que ces messieurs s'efforcent de distinguer le don que Jésus-Christ nous fait de lui même, d'avec celui qu'il nous fait de ses grâces. Ils enseignent dans leur Catéchisme, lorsqu'ils y parlent de la Cène, « qu'il nous faut communiquer vraiment au corps et au sang du Seigneur ; » et ils en rendent cette raison, « qu'il faut que nous le possédions, vu que ses biens ne sont pas nôtres, sinon que premièrement il se donne à nous (1406). » Ils ajoutent « qu'il faut que nous le recevions pour sentir en nous le fruit de sa mort, » et que cette réception se fait par la foi. Ils disent dans le même sens, dans la manière de célébrer la Cène, « qu'en se donnant à nous il nous rend témoignage que tout ce qu'il a est nôtre. » Tous ces lieux ont rapport à celui que nous traitons, et on voit qu'ils veulent établir quelque distinction entre la réception de Jésus-Christ et la réception de ses grâces ou de l'effet de sa mort. Mais toutefois s'il est vrai, comme il est vrai selon eux, qu'il n'y ait point d'autre union avec Jésus-Christ que celle qui se fait en nos âmes spirituellement par la foi, il n'y a aucun lieu de distinguer la réception de Jésus-Christ d'avec la réception de ses grâces : l'une et l'autre se font en nous par la même foi et par la même opération du Saint-Esprit. Ainsi dès là que Jésus-Christ nous donne par la foi son corps et son sang, dès là précisément, sans rien ajouter, nous avons part à toutes les grâces et à tout le fruit de son sacrifice ; et comme il n'y a aucun fondement de mettre de la distinction entre ces deux choses, c'est une pure illusion de dire que l'une nous assure l'autre.

Ainsi, quand les prétendus réformés distinguent ces choses, ils me permettront de le dire, ils ne s'entendent pas eux-mêmes ; et il ne faut, pour s'en convaincre, que considérer toutes les idées que l'auteur nous donne de sa croyance.

On le verra s'élever contre moi par ces paroles : « Comment M. de C. peut-il dire que nul homme ne puisse concevoir aucune différence entre participer par foi au corps du Seigneur, et participer par foi au fruit de sa mort ? Car le corps du Seigneur et le fruit de sa mort sont évidemment deux choses différentes ; et il n'y a personne qui ne conçoive aisément, qu'il n'y a grande différence entre participer à l'une et participer à l'autre ; soit que cela se fasse par un seul et même acte de foi, ou par deux (1407). »

Il est vrai que le corps du Seigneur et le fruit de sa mort sont deux choses différentes : mais s'il est vrai que nous ne recevions le corps du Seigneur qu'en tant précisément que nous participons au fruit de sa mort, c'est en vain que l'auteur veut mettre une si grande différence entre recevoir l'un et recevoir l'autre.

Le soleil, dont les prétendus réformés et l'auteur lui-même se servent ordinairement pour nous expliquer notre communion avec Jésus-Christ dans l'Eucharistie, le soleil, dis-je, diffère très-certainement d'avec ses rayons ; toutefois c'est la même chose à notre égard qu'il se communique lui-même, ou qu'il communique ses rayons, parce que ce n'est que par ses rayons qu'il se communique.

Que les prétendus réformés nous montrent, selon leurs principes, que ce soit autre chose à notre égard de recevoir le corps du Sauveur, que de recevoir le fruit de sa mort et le don de ses grâces, je confesserai alors qu'il y a grande différence entre ces deux choses. Mais si au contraire, selon la doctrine des prétendus réformés, celui qui reçoit le fruit de la mort de Notre-Seigneur, et la communication de ses grâces, n'a rien davantage à attendre de la part de Jésus-Christ, ni rien à faire de la sienne pour recevoir le corps du Fils de Dieu, qu'y aurait-il jamais de plus vain que cette subtilité, qui veut nous faire trouver une si grande différence entre l'un et l'autre ?

Aussi l'auteur avoue-t-il que *l'un et l'autre se fait ou se peut faire par un seul et même acte de foi* (1408) ; de même, avait-il dit un peu au-dessus (1409), qu'on a l'héritage même et les fruits par un seul et même contrat.

(1405) Pag. 245.
(1406) Dim. 51.
(1407) Pag. 250.

(1408) Pag. 278.
(1409) Pag. 247.

Mais il ne s'aperçoit pas que son exemple fait contre lui; car c'est autre chose, en effet, d'avoir la propriété d'un héritage, que d'en rendre les fruits siens. Ces deux choses sont différentes, et ont des effets divers : on peut les séparer actuellement, et vendre la propriété en se réservant les fruits ; si bien que chacun de ces droits est expliqué par sa clause particulière.

Mais qu'est-ce que recevoir le corps de Notre-Seigneur par la foi, si ce n'est recevoir par la foi le fruit de sa mort? Et l'anonyme lui-même peut-il concevoir un de ses effets sans l'autre, quoiqu'il lui plaise de mettre une si grande différence entre les deux?

Mais pourquoi, dit-il (1410), « ne peut-on pas mettre deux divers actes de foi, si l'on veut les concevoir séparément, par l'un desquels nous nous unissons à Jésus-Christ même, et par l'autre au fruit de sa mort, sans qu'il faille imaginer pour cela deux différentes communions, l'une spirituelle par la foi, et l'autre par la bouche du corps, ou réelle, comme parle M. de Condom? »

C'est le dernier effort que peuvent faire les prétendus réformés, pour démêler la confusion de leur doctrine. Mais c'est en vain que leur auteur leur adresse un modèle de ces deux actes de foi. Car il n'est pas question de faire ici des distinctions par l'esprit et par la pensée. Cet acte de foi que vous faites pour vous unir au corps, *suffit*, comme vous le dites vous-même, *pour faire que vous ayez part au fruit de sa mort*. Celui que vous faites en regardant directement le fruit de la mort, suffit pour vous unir réellement au corps selon vos principes: et vous avouez expressément que dans l'un et dans l'autre de ces actes vous avez une communication réelle, mais spirituelle, avec le Sauveur. Tant il est vrai que la distinction que vous voulez vous figurer entre ces choses est imaginaire, et qu'en effet c'est la même chose, selon vous, de recevoir le corps de Notre-Seigneur, et de participer au fruit de sa mort.

Vous êtes contraint néanmoins de les distinguer, lorsque vous dites que le premier vous certifie l'autre. Vous distinguez clairement dans l'Eucharistie la chose qui *vous est certifiée* dans l'Eucharistie, et celle qui *vous la certifie*. La chose certifiée, c'est que vous avez part au fruit de la mort de Notre-Seigneur. Parmi les choses qui certifient que vous avez part à ce fruit, vous mettez premièrement le don que Jésus-Christ vous fait des symboles, et secondement le don qu'il vous fait de son propre corps : tellement que le don de son corps doit être distingué du fruit reçu aussi bien que le don des sacrés symboles.

Certainement c'est autre chose que les symboles nous soient donnés, autre chose que nous ayons part au fruit de la mort de Notre-Seigneur ; et ce devrait être aussi autre chose, que le propre corps nous fût donné, que d'avoir part au fruit de cette mort. Et toutefois, selon vous, tout se fait ensemble, et par le même acte : il n'y a rien de différent entre ces deux choses, ni du côté de Dieu ni du nôtre. Ainsi ces deux choses, qui devraient être distinguées selon vos principes, selon ces mêmes principes ne le peuvent être : tellement que ces principes sont contradictoires.

Il appartient aux catholiques de distinguer clairement ces choses, et de montrer que l'une nous assure l'autre. Les catholiques peuvent dire que Jésus-Christ venant à nous en personne, nous assure de la possession de ses dons, parce qu'ils reconnaissent une présence personnelle de Jésus-Christ en nous-mêmes distincte de tous les dons que nous recevons par sa grâce. Les catholiques peuvent dire que la réception de notre victime nous assure que nous avons part au fruit de son sacrifice; parce que c'est autre chose, selon eux, de recevoir la victime, que de recevoir le fruit de son oblation. Ainsi il n'y a que les catholiques qui se puissent glorifier de distinguer nettement toutes les vérités chrétiennes, sans en confondre les idées, et en même temps d'expliquer le merveilleux enchaînement par lequel elles se soutiennent les unes les autres.

Ce que disent les prétendus réformés pour faire le même effet, n'est qu'une imparfaite imitation de la doctrine catholique; imitation qui fait voir la nécessité absolue de se ranger à nos sentiments, puisque les choses qu'ils sont obligés d'enseigner eux-mêmes, n'ont leur suite naturelle, ni leur vérité, que dans la croyance que nous professons.

Ceux qui, après avoir lu les derniers chapitres de cette réponse, reliront le douzième article de l'*Exposition*, y trouveront assurément une instruction très-utile. Du moins ils pourront aisément juger s'il est plein, comme dit l'auteur (1411), « de sophismes et de raisonnements forcés, dont la contrainte seule marque que la vérité n'y soit pas, non plus que la nature : » ou s'il n'est pas vrai, au contraire, que cet article contient des vérités si certaines et si évidentes, qu'on ne peut les attaquer que par des raisons qui se détruisent elles-mêmes.

Après avoir facilité aux prétendus réformés la croyance de la présence réelle, en leur montrant si clairement les absurdités de ce qu'ils nient, et les conséquences de ce qu'ils avouent, le reste de la doctrine de l'Eucharistie n'a plus de difficulté, puisque ce n'est qu'une suite de la réalité bien entendue.

Par exemple, l'article de la transsubstantiation ne doit plus être une question entre eux et nous, puisqu'ils nous accordent eux-mêmes que, pour raisonner conséquemment, il faut mettre ou la figure avec eux, ou le changement de substance avec nous.

L'auteur a beaucoup de peine à reconnaître franchement l'aveu que les siens ont

(1410) Pag. 218.

(1411) Pag. 240.

fait d'une vérité si constante. Voici comment il en parle (1412) : « Quelques-uns des nôtres peuvent avoir dit que s'il fallait croire la réalité de la présence, il semblait y avoir plus de raison, suivant les spéculations de l'école, à croire que, cette présence se faisait par voie de changement d'une substance en une autre, que par la voie de l'impanation, ou de la coexistence des deux substances. » Que de peine à faire un aveu sincère, et que de vains adoucissements dans cet aveu ! « Quelques-uns peuvent avoir dit, qu'il semblait y avoir plus de raison suivant les spéculations de l'école. » Que n'avouait-il franchement que c'était Bèze, et les principaux de son parti, qui l'avaient ainsi enseigné en termes très-clairs ? En effet, quoiqu'ils trouvent de grands inconvénients dans la doctrine des catholiques, ils reconnaissent toutefois qu'elle se suit mieux que la doctrine des luthériens, et même qu'elle est plus conforme *à la manière de parler de Notre-Seigneur* (1413) ; ce qui est, sans doute, le plus grand avantage qu'on puisse nous accorder. Que si les prétendus réformés ne veulent pas écouter ce qu'ont dit les particuliers de leur communion, qui leur apprennent cette vérité, qu'ils écoutent du moins un de leurs synodes qui l'a décidée. C'est le synode de Czenger, tenu en Pologne par leurs frères zwingliens (1414), synode si authentique et si autorisé, que ceux de Genève l'ont mis parmi les Confessions de foi qu'ils ont ramassées comme un synode approuvé : de sorte qu'il n'y a rien de plus authentique. Ce synode, dans l'article de la Cène, appelle la transsubstantiation *une rêverie papistique*. Mais en même temps il décide que, « comme la baguette de Moïse n'a pas été serpent sans transsubstantiation, et que l'eau n'a pas été sang en Égypte, ni vin dans les noces de Cana, sans changement : ainsi le pain de la Cène ne peut être réellement, substantiellement et corporellement le corps de Christ, ni être pris par la bouche corporelle, s'il n'est changé en la chair du Christ, ayant perdu la forme et la substance du pain. » Il conclut que la doctrine des luthériens, qu'il appelle de grossiers mangeurs de chair humaine, qui assure qu'on peut recevoir le corps de Jésus-Christ par la bouche du corps sans ce changement, est une rêverie contraire à la règle de la foi et de la nature.

On voit que ce synode des prétendus réformés ne se fonde pas sur des spéculations de métaphysique, mais sur l'exemple des Écritures, pour préférer la transsubstantiation luthérienne. Qu'y a-t-il, après cela, de plus faible que le raisonnement de l'auteur, qui conclut (1415) que le changement de substance n'est pas une suite du sens littéral, de ce que les luthériens, qui font profession de s'y attacher, ne laissent pas de nier le changement de substance ? Ne devait-il pas penser qu'on reproche justement aux luthériens de n'entendre pas en cela le sens littéral qu'ils veulent défendre ; et que ce ne sont pas seulement les catholiques, mais les plus graves auteurs de sa communion, et même un synode entier qui les en accuse ? La raison de ce synode est convaincante, et les exemples qu'il apporte sont tout à fait justes. En effet, le pain, en demeurant pain, ne peut non plus être le le corps de Notre-Seigneur, que la baguette, en demeurant baguette, peut être un serpent, ou que l'eau, demeurant eau, peut être du sang en Égypte, et du vin dans les noces de Cana. Si donc ce qui était pain devient le corps de Notre-Seigneur, ou il le devient en figure par un changement mystique, selon la doctrine des calvinistes, ou il le devient en effet par un changement réel, comme disent les catholiques. Car nous sommes d'accord les uns et les autres qu'il faut nécessairement qu'il arrive quelque changement dans le pain, puisqu'au moment que Jésus-Christ a parlé, on commence à pouvoir dire : Ceci est le corps du Seigneur, et qu'on ne pouvait le dire auparavant. Or on ne peut concevoir ici que deux sortes de changement : ou un changement moral et figuré, tel que celui que nous avouons tous dans l'eau du baptême, lorsque de simple eau naturelle elle est faite un signe de grâce ; ou un changement réel et substantiel, tel que celui que nous croyons dans les noces de Cana, lorsque l'eau fut faite vin, selon l'expression de saint Jean. Que si l'on prouve, par les paroles de l'institution, que le pain n'est pas changé simplement, comme l'eau quand elle devient un signe de grâce ; on sera forcé d'avouer qu'il est changé réellement, comme l'eau quand elle est devenue vin. Et il n'y a point de milieu entre ces deux sentiments. Quiconque donc est persuadé de la présence réelle, par les paroles de l'institution, doit être nécessairement convaincu de ce changement de substance par la force des mêmes paroles qui lui ont persuadé la réalité, non pas des subtilités de l'école, comme l'auteur de la Réponse le veut faire croire.

Aussi Bèze reconnaît il que des deux croyances, c'est-à-dire, de la nôtre et de celle des luthériens, la nôtre « s'éloigne le moins des paroles de l'institution de la Cène, si on les veut exposer de mot à mot. » C'est-à-dire, que si on se départ du sens figuré que posent les calvinistes ; si on reçoit le sens littéral qu'admettent les luthériens, il faut donner gain de cause aux catholiques : de sorte que le changement que nous confessons suit précisément du sens littéral, et ne peut être éludé qu'en recourant au sens mystique, ce que Bèze établit par cette raison, que « les transsubstantiateurs disent que par la vertu de ces paroles divines prononcées, ce qui auparavant était pain, ayant changé de substance, devient incontinent le corps même du Christ, afin

(1412) Pag. 360.
(1413) Bèze, *Conf. de Montb.*

(1414) 1570.
(1415) Pag. 231.

qu'en cette sorte cette proposition puisse être véritable : CECI EST MON CORPS. Au contraire, l'exposition des consubstantiateurs disant que ces mots, CECI EST MON CORPS, signifient, mon corps est essentiellement dedans, avec, ou sous ce pain, ne déclare pas ce que le pain est devenu, et ce que c'est qui est le corps, mais seulement où il est. » Je n'ai que faire de rapporter une seconde raison de Bèze, qui dépend un peu de la logique. Celle-ci est simple et intelligible, et il est aisé de la faire entrer dans l'esprit de tout le monde : car il est certain que Jésus-Christ, ayant pris du pain pour en faire quelque chose, il a dû nous déclarer et nous expliquer ce qu'il avait en dessein d'en faire. Or il est sans doute qu'il en a voulu faire son corps, en quelque façon qu'on le puisse entendre ; puisqu'il a dit, *Ceci est mon corps ;* et il n'est pas moins évident que ce pain sera devenu ce que le Tout-Puissant aura voulu faire. Or ces paroles font voir qu'il en a voulu faire son corps, de quelque manière qu'on le puisse entendre. Si donc ce pain n'est pas devenu son corps en figure seulement, il l'est devenu en effet : et on ne peut se défendre d'admettre nécessairement, ou le changement en figure, ou le changement en substance. Ainsi les luthériens étant persuadés avec nous que le changement en figure est une illusion qui détruit la vérité du mystère, devraient être tout à fait des nôtres, s'ils avaient bien compris leur propre doctrine. Bèze a raison de leur reprocher qu'ils expliquent à la vérité *où est le corps du Seigneur*, mais non *ce que c'est qui est le corps du Seigneur ;* au lieu qu'on voit clairement, par ces paroles du Fils de Dieu, *Ceci est mon corps*, qu'il a voulu nous montrer, non point simplement le lieu où il était, mais qu'est-ce que c'était qu'il avait voulu faire son corps.

Ainsi quiconque est persuadé que Jésus-Christ, voulant consommer la vérité de son sacrifice, nous a donné son corps en substance, et non son corps en figure, quand il a dit, *Ceci est mon corps*, ne doit pas seulement penser que le corps de Jésus-Christ est dans le mystère, mais qu'il en est lui seul toute la substance. Car il a dit, *Ceci est mon corps*, et non, Mon corps est ici. Et de même que s'il avait dit, lorsqu'il a changé l'eau en vin, Ce qu'on va vous donner à boire, c'est du vin, il ne faudrait pas entendre qu'il aurait conservé ensemble et l'eau et le vin, mais qu'il aurait changé l'eau en vin ; ainsi quand il prononce en termes précis que ce qu'il présente, c'est son corps, il ne faut pas entendre qu'il mêle son corps avec le pain, mais seulement qu'il change le pain en son corps.

Qui ne voit donc sortir manifestement le changement de substance des paroles de Notre-Seigneur, supposé qu'on les prenne au sens littéral ? Et qui ne voit par conséquent que la question de la transsubstantiation ne fait plus une difficulté particulière, puisque quiconque admet la réalité, par la force du sens littéral, admet aussi nécessairement le changement de substance ? Enfin, ce changement de substance, que tiennent les Catholiques, est aussi naturel au sens littéral, que le changement mystique des prétendus réformés est naturel au sens figuré ; et il n'y a à disputer entre nous que de la lettre ou de la figure.

Il résulte de toutes ces choses que nous avons trois avantages : le premier, de suivre en tout point le sens littéral ; le second, d'ailleurs qu'on ne nous conteste pas, que le sens littéral ne soit préférable, lorsqu'il ne contient rien de mauvais : le troisième, que nos adversaires nous avouent de plus que, dans la question dont il s'agit, le sens littéral n'a aucun venin. Et quoiqu'ils n'aient fait cet aveu qu'en faveur des luthériens, nous avons raison de prendre pour nous ce qui se dit en faveur de la doctrine qui nous est commune avec eux.

Que veut donc dire l'auteur quand il me reproche que je coule si doucement sur la transsubstantiation (1416) ? Quand j'aurais eu dessein de traiter à fond la matière de l'Eucharistie, il aurait suffi de m'attacher à prouver la réalité ; puisque le bon sens fait voir, et que les prétendus réformés accordent eux-mêmes, par des actes publics et authentiques, que, la réalité étant établie, cette transsubstantiation tant combattue n'a plus de difficulté.

Mais, que veut-il dire, encore une fois, lorsqu'il assure que « je serais assez disposé à reconnaître seulement la réalité, laissant à part ce grand mot de transsubstantiation (1417) ? » Il pense répondre par là au juste reproche que je lui fais, que ces grands mots de propre substance, dont se servent ceux de son parti, ne font que les embarrasser ; et qu'ils les retrancheraient volontiers, s'ils se voyaient en état de soutenir leur doctrine dans toutes ses suites. Je parle ainsi, parce qu'en effet je fais voir que leur doctrine est contradictoire. Peut-il soutenir de même que la nôtre se démente, ou que la réalité détruise le changement de substance, après que ses principaux docteurs, et même un de ses synodes assure au contraire qu'elle l'établit ?

Pourquoi donc oser soutenir que la transsubstantiation nous embarrasse ? Mais c'est qu'il a entrepris de nous faire un reproche semblable à celui qui lui avait été fait dans *l'Exposition*, et qu'il ne s'est pas mis en peine si nous lui en avons donné le même sujet.

Concluons donc, sans hésiter, que, supposé qu'on croie que Jésus-Christ soit présent, il faut dire qu'il est présent par changement de substance; puisque la même puissance divine qui fit que les Égyptiens trouvèrent autrefois dans le Nil du sang au lieu d'eau, et qu'au lieu d'eau les conviés de Cana trouvèrent du vin dans les cruches,

(1416) Pag. 255.

(1417) Pag. 251.

fait maintenant tous les jours que nous trouvons dans l'Eucharistie, au lieu du pain et du vin, le corps et le sang de Notre-Seigneur. Mais voyons les autres suites de notre doctrine.

J'avais dit dans l'*Exposition* (1418), « que la vérité que contient l'Eucharistie dans ce qu'elle a d'intérieur, n'empêche pas qu'elle ne soit un signe dans ce qu'elle a d'extérieur et de sensible ; mais un signe de telle nature, que, bien loin d'exclure la réalité, il l'emporte nécessairement avec soi ; puisqu'en effet cette parole, Ceci est mon corps, prononcée sur la matière que Jésus-Christ a choisie, nous est un signe certain qu'il est présent. » On peut voir le reste dans l'*Exposition* : et on verra que la chose y est expliquée, autant que le demandait le dessein de ce traité. Cependant l'auteur me répond *qu'on a peine à comprendre mon raisonnement :* et il m'accuse *de donner le change, et de prouver la question par la chose qui est en question* (1419).

C'est en vérité une étrange manière de raisonner que celle dont se sert cet auteur. Il ne veut pas qu'il soit permis de tirer les conséquences légitimes des fondements qu'on a établis ; et aussitôt qu'on le fait, il dit *qu'on prouve la question par ce qui est en question ;* comme si tout ce qui précède, et tout ce qui sert de preuve était inutile.

Mon traité n'était pas fait pour entrer en preuve, et je m'en étais d'abord assez expliqué : et toutefois ayant aperçu que la doctrine de nos adversaires, telle qu'elle est exposée dans leur Catéchisme et dans leur profession de foi, fournissait des preuves certaines de la présence réelle, je les avais proposées, afin que nos adversaires pussent être amenés à la vérité par leurs principes, s'ils n'avaient pas encore l'esprit ouvert à la simplicité des nôtres.

J'achève ce dessein dans le douzième article de l'*Exposition ;* et j'avais préparé les choses dans le dix et dans le onze, comme je l'ai déjà remarqué ailleurs. Dans les articles suivants, je ne fais qu'exposer les suites de la présence réelle : et il m'accuse aussitôt de supposer ce qui est en question. Que veut-il donc que je fasse ? veut-il que je recommence éternellement ce que j'ai dit une fois ? ou bien est-ce qu'il veut empêcher que je ne montre les suites de la doctrine que j'ai exposée ?

S'il ne l'a pas entendue, je ne m'en étonne pas, à voir la manière dont il l'a rapportée (1420.) Je perdrais trop de temps à montrer qu'en changeant mes termes, il obscurcit mes pensées. Il vaut mieux aller, s'il se peut, à la source de son erreur, et étendre un peu davantage ce que la brièveté du style de l'*Exposition* ne lui a peut-être pas assez découvert.

Qu'il se souvienne seulement qu'en cet endroit de la dispute, il ne s'agit pas d'établir la réalité, mais d'examiner seulement si les conséquences que j'en tire sont solides et naturelles.

Je dis donc que Jésus-Christ, en nous donnant son corps et son sang invisiblement présents, nous a donné en même temps un objet sensible, lorsqu'il a dit, *Prenez et mangez.*

Il eût été contre son dessein de se découvrir à nos yeux dans un mystère qu'il instituait pour exercer notre foi ; et l'état de cette vie ne permet pas que les merveilles qu'il opère pour notre salut soient aperçues de nos sens. Quand donc on supposerait avec nous qu'il change le pain en son propre corps, il faudrait reconnaître que ce changement ne devait pas être sensible ; et par conséquent qu'à l'égard des sens, il n'y aurait rien de changé.

*Quelle est cette raison,* dit l'auteur (1421), *pour établir un dogme comme celui-ci ?* Mais ne veut il pas considérer, comme je l'ai déjà dit, que cet endroit du discours suppose le dogme déjà établi, et qu'il s'agit seulement d'en remarquer les suites, parmi lesquelles celle-ci est la plus certaine ? Car il est certain qu'il ne convient pas à l'état de cette vie que Jésus-Christ se rende visible : de sorte que, quand on supposerait avec nous une présence réelle, ou un changement réel dans l'Eucharistie, il faudrait supposer en même temps qu'il ne devait pas être sensible.

Ceux qui s'embarrassent à vouloir entendre comment Dieu peut accomplir ce qu'il lui plaît, formeront des incidents tant qu'il leur plaira, sur la possibilité de l'exécution de ce dessein. Mais pour nous, nous n'avons nulle peine à croire que Dieu puisse changer la substance, sans changer aucun des effets qui ont accoutumé de l'accompagner, ni les choses qui l'environnent.

Si on le suppose ainsi avec nous, on avouera aisément que, nonobstant le changement du pain et du vin, les mêmes impressions se font sur nos sens, et le même effet dans nos corps, Dieu suppléant la présence des substances mêmes par les voies qui lui sont connues. En un mot, il n'y a rien de changé dans l'état extérieur de l'objet ; ce que les Grecs appellent τὰ φαινόμενα et ce que nous pouvons appeler les espèces et les apparences, demeurent les mêmes : et comme les sens n'aperçoivent que cet état extérieur de l'objet, on peut dire qu'à leur égard il n'y a rien de changé.

C'est pourquoi nous assurons sans crainte que le témoignage précis que les sens nous rendent n'est point trompeur. Car il n'y a rien de changé que dans la substance, dont les sens ne nous apportent aucune idée. Ils ne sont juges que des impressions qu'ils reçoivent, et de l'état extérieur de l'objet, qui demeure toujours le même dans l'Eucharistie.

Mais faudrait-il conclure de là que la substance elle-même demeure toujours ? Il

(1418) *Exposit.*, art. 15.
(1419) Pag. 265, 264.
(1420) Pag. 264.
(1421) Pag. 256.

le faudrait sans doute conclure, si Jésus-Christ n'avait point parlé. Car encore que la substance même des choses ne puisse être connue par les sens, il se forme sur leur rapport un jugement de l'esprit, qui fait que nous reconnaissons naturellement une certaine substance, partout où nous ressentons certaines impressions, ou une certaine suite de faits naturels : et ce jugement doit être suivi, si ce n'est que quelque raison ou quelque autorité supérieure le corrige, si l'on n'est instruit du contraire par une lumière plus haute.

Ainsi, que l'Ecriture ne nous dise pas que cette colombe, et ces hommes qui paraissent tels, n'en ont que la forme : tant que j'y apercevrai les mêmes effets qui accompagnent ordinairement ces objets, je les prendrai sans hésiter pour ces objets mêmes. Mais s'il plaît à Dieu de m'instruire de la vérité, je suspendrai le jugement qui suit naturellement les impressions de mes sens ; et je dirai que, pour cette fois, il faut juger autrement que nous n'y sommes portés par la pente naturelle de notre esprit. Nous agissons de même dans l'Eucharistie ; et comme nous ressentons toujours les mêmes impressions, nous n'y croirions que du pain, si Jésus-Christ ne nous avait appris que c'est son corps.

Par là se voit clairement combien sont vaines ces objections que les prétendus réformés font tant valoir, et dont l'Anonyme paraît si embarrassé. Il nous accuse *de détruire le témoignage des sens* (1422) que Dieu nous a donnés pour connaître les choses corporelles ; et d'anéantir par ce moyen *la preuve dont Jésus-Christ s'est servi pour établir la vérité de son humanité et de sa résurrection.* (1423.)

Plusieurs passent jusqu'à reprocher à notre doctrine qu'elle fait Dieu trompeur, puisqu'il fait, selon nous, paraître à nos sens ce qui n'est pas en effet.

Quelle objection pour des Chrétiens qui ont lu dans les Ecritures que Dieu fit paraître les anges avec une forme humaine si parfaitement imitée, qu'Abraham et Lot leur préparent à manger comme à des hommes, les voyant en effet manger à leur table, sans jamais soupçonner ce qu'ils étaient, jusqu'à ce qu'ils se fussent découverts eux-mêmes ! Dira-t-on que Dieu les a déçus lorsqu'il leur a fait paraître ce qui n'était pas, sans les en avoir avertis que longtemps après ? Et combien nous trompe-t-il moins dans l'Eucharistie, puisqu'en changeant invisiblement le pain en son corps, il nous en instruit dès le moment même, en disant : *Ceci est mon corps?*

Il paraît donc clairement que nous ne sommes déçus en rien du tout ; car il y a ici deux choses à considérer : il y a, en premier lieu, le rapport précis que font les sens à l'esprit ; nous avons montré qu'il n'est point trompeur, parce qu'il n'y a rien de changé à l'égard des sens, et que tout le changement est dans la substance, dont les sens n'ont aucune idée.

Il y a, en second lieu, le jugement de l'esprit, qui juge qu'une certaine substance est présente lorsqu'il aperçoit par les sens un certain concours d'effets naturels. Quoique ce jugement ne puisse être proprement attribué aux sens, on le rapporte ordinairement au témoignage des sens, parce qu'il se fait immédiatement sur leur rapport. Il est vrai qu'à juger des choses par ces effets naturels, il faudrait croire que l'Eucharistie est encore, en substance, du pain et du vin ; mais Jésus-Christ, qui les change invisiblement, pour nous empêcher d'être déçus, nous enseigne expressément que c'est son corps.

En quoi donc sommes-nous trompés, puisque le changement qui se fait ne regarde pas les sens, et que l'esprit, qui seul se pourrait tromper, est instruit de la vérité par la foi ?

Mais les prétendus réformés veulent croire que si une fois ce qui a toutes les marques du pain n'est pas du pain en effet, tous les jugements que nous ferons touchant la substance des choses seront affaiblis, qu'il nous faudra toujours nous défier des objets qui se présentent, et mettre en doute si nous voyons quelque chose de subsistant, ou seulement des espèces et des apparences sensibles. Quelle faiblesse de raisonnement ! comme si nous devions toujours soupçonner, ou que la mer se va fendre, ou qu'une rivière va remonter à sa source ; parce que nous savons, par les Ecritures, que Dieu a fait quelquefois de tels miracles ! Mais tâchons de découvrir plus à fond la source de leur erreur.

Il y a ici deux règles certaines : la première, que l'ordre de la nature ne peut être changé sans la volonté de Dieu ; la seconde, qui n'est qu'une suite de cette première vérité, que nous devons croire que les choses vont à l'ordinaire, si Dieu ne nous apprend qu'il les ait changées.

Comme donc la nature nous fait juger qu'il y a une certaine substance où nous voyons de certains effets et de certaines marques sensibles, ce jugement demeure toujours ferme, si ce n'est que Dieu le corrige en nous apprenant le contraire par une lumière plus haute. Mais c'est une erreur grossière, et contraire à la puissance divine que de conclure de là que Dieu ne puisse pas changer cet ordre, ou que toutes les fois qu'il fera un tel changement, il soit obligé d'en découvrir le secret à nos sens. Par quelle loi s'est-il astreint lui-même à une telle nécessité ? S'est-il ôté le pouvoir d'exercer notre foi par tous les moyens qu'il trouvera à propos ? Pourquoi donc ne croirons-nous pas qu'il ait pu changer les substances, sans changer les apparences sensibles ? Et s'il lui a plu de faire un tel changement, n'est-ce pas assez aux Chrétiens

(1422) Pag. 178.

(1423) Pag. 258.

qu'il daigne les en instruire par sa parole?

Voici donc une vérité qui ne peut être ébranlée. Dieu peut changer les substances sans changer ce qui paraît au dehors, ni l'état extérieur de l'objet: mais nous ne devons croire qu'il le fasse ainsi, que lorsqu'il lui plaît de nous en instruire.

Tant que cette règle demeurera ferme, il n'y aura rien de plus vain que le reproche des prétendus réformés, qui assurent que notre doctrine affaiblit le témoignage que les apôtres ont rendu à la résurrection de Notre-Seigneur. Car lorsqu'il leur apparut avec toutes les marques de ce qu'il était, tant s'en faut qu'il intervînt rien de la part de Dieu qui corrigeât le jugement que les hommes font naturellement, quand ils aperçoivent de telles marques, qu'au contraire, tout concourait à confirmer cette croyance. Jésus-Christ paraît en personne, montrant à ses bienheureux disciples, non-seulement tout ce qu'on voit ordinairement dans un corps humain, mais encore tous les caractères individuels qui leur pouvaient désigner en particulier le corps de leur Maître, et même les cicatrices de ses plaies. Quel autre que Dieu pouvait faire un miracle si surprenant? Mais pourquoi se fait ce miracle, si ce n'est pour leur confirmer que c'est en effet Jésus-Christ lui-même qui leur paraît et qui leur parle? Car la parole se joint à l'objet extérieur; celui qui se montre à eux les assure en même temps que c'est lui-même, et leur fait expressément remarquer qu'un esprit n'a point de chair ni d'os. Comment donc peut-on comparer ce qui se passe dans l'Eucharistie avec ce qui se passe dans l'apparition de Jésus-Christ ressuscité? Là, en montrant ce qui paraît pain, il ne dit pas que ce soit du pain, mais il dit que c'est son corps. Ici, en montrant ce qui paraît un corps humain, il dit que c'en est un en effet. Il confirme donc dans le second, que les choses sont en effet comme elles paraissent. Il nous oblige, dans le premier, à nous élever par la foi au-dessus des apparences sensibles. Nous devons le suivre en tout, et ne croire pas moins sa parole lorsqu'elle corrige ce que nous pensons naturellement, que lorsqu'elle le confirme.

Et si les prétendus réformés nous demandent la raison pourquoi il a plu à Jésus-Christ d'agir si différemment dans l'Eucharistie et dans cette miraculeuse apparition, il nous sera aisé de les satisfaire: c'est qu'il plaisait à Dieu que le fondement de notre foi, c'est-à-dire la résurrection de son Fils fût attestée par les moyens que ses apôtres incrédules avaient demandés, et auxquels les hommes les plus infidèles ont accoutumé de se rendre. Mais le mystère sacré de la Cène, qui se donne aux Chrétiens baptisés, suppose que la foi domine déjà. Il est institué pour l'exercer, et non pas pour l'établir. De sorte que le fondement de deux conduites si différentes qu'il a plu à Notre-Seigneur de tenir dans ces deux mystères, c'est que dans l'un il veut exercer la foi, et dans l'autre il voulait convaincre l'incrédulité.

Il est maintenant aisé de comprendre ce que les paroles de l'institution doivent opérer dans l'esprit des fidèles; et je n'ai rien à ajouter à ce que j'en ai dit dans l'*Exposition*. Car, premièrement, il est certain que, puisqu'elles ne changent rien que dans la substance, tout l'extérieur a dû demeurer le même: et, soit que l'on considère l'Eucharistie avant ou après la consécration, il y a un objet commun à l'un et à l'autre état, puisque nos sens trouvent dans l'un et dans l'autre les mêmes espèces sensibles du pain et du vin.

De là il s'ensuit, en second lieu, que quand on parlera de l'Eucharistie selon un certain égard, c'est-à-dire, en considérant d'où elle est formée, et ce qu'elle paraît au sens, et quel en est l'usage à l'égard du corps, on pourra l'appeler du pain et du vin. Car si l'Ecriture sainte n'a pas craint d'appeler encore du nom de verge cette verge de Moïse changée en couleuvre, et de conserver le nom d'eau à l'eau de la rivière changée en sang, à cause seulement que cette couleuvre était faite de cette verge, et ce sang de l'eau de cette rivière, quoiqu'au reste il n'y eût plus rien dans ces choses de la forme ni de l'usage précédent, à combien plus forte raison peut-on conserver à l'Eucharistie, selon un certain égard, le nom de pain et de vin, puisqu'outre qu'elle se fait de pain et de vin, elle en retient à l'égard du corps et l'usage et les apparences?

Mais il s'ensuit, en troisième lieu, qu'encore qu'en nommant l'Eucharistie par rapport aux effets sensibles et extérieurs, nous puissions en un certain sens l'appeler du pain et du vin, nous changerons de langage quand il faudra la définir exactement. Car comme, lorsqu'il s'agit de définition, il faut exprimer quelle est la substance des choses, nous ne regarderons plus dans l'Eucharistie ce qu'elle paraît, ou ce qu'elle opère au dehors, mais ce que Jésus-Christ, en l'instituant, a dit qu'elle était, c'est-à-dire, son corps et son sang.

En effet, lorsque l'Ecriture explique la même chose par des expressions différentes, il y a toujours l'endroit principal auquel il faut réduire les autres. Par exemple, si la verge de Moïse, ou l'eau des rivières, sont encore appelées de ce même nom après qu'elles sont changées en couleuvre et en sang, il y a un certain endroit auquel il faut rapporter les autres, parce que la chose y est exprimée telle qu'elle est en termes précis. Car il est dit expressément, à l'endroit où il s'agit d'exprimer nettement la chose, que la verge fut changée en couleuvre, et que l'eau des rivières fut changée en sang. De même, si l'Eucharistie qui est formée de pain et de vin, et qui en retient tout l'usage à l'égard des sens, en retient aussi quelquefois le nom dans les Ecritures; il faut réduire ces expressions à l'ex-

pression principale, c'est-à-dire à celle où le Fils de Dieu nous a voulu expliquer ce que c'était : et c'est par là qu'il faudra définir la chose.

Or ces paroles principales, où Jésus-Christ a voulu exprimer en termes précis ce que c'est que l'Eucharistie, sont sans doute les paroles de l'institution. Ainsi nous définirons exactement ce que c'est que l'Eucharistie, quand nous dirons avec saint Cyrille de Jérusalem que ce qui paraît pain n'est pas du pain, mais le corps de Notre-Seigneur: et que ce qui paraît vin n'est pas du vin, mais le sang de Notre-Seigneur : à quoi il faut encore ajouter que ces marques extérieures, qui nous désigneraient du pain et du vin si Jésus-Christ n'avait point parlé, après que nous avons écouté sa parole toute-puissante, commencent à nous désigner son corps et son sang présents.

Voilà ce raisonnement de l'Exposition que l'anonyme dit qu'il ne peut comprendre : et cependant ce n'est qu'une suite des paroles de Notre-Seigneur prises au sens littéral. Car veut-on que le Chrétien laisse passer la parole de Jésus-Christ, comme s'il ne l'avait point entendue, et qu'il juge toujours des choses de même qu'il en jugerait si le Sauveur n'avait point parlé? Il n'y aurait rien de plus impie. Il faut que chacun juge des choses selon le sens qu'il donne aux paroles de Notre-Seigneur ; et de même que le calviniste, avec son sens figuré, juge que ce qui lui paraît dans l'Eucharistie n'est le corps de Jésus-Christ qu'en figure ; le catholique, au contraire, que tous les raisonnements humains n'ont pu empêcher d'adorer la vérité du sens naturel, doit croire que ce qui lui est présenté est le corps de Jésus-Christ en effet.

Qui ne voit, cela étant, que ces espèces sensibles commencent, après ces paroles, à marquer au catholique une autre substance qu'elles ne faisaient auparavant ; et qu'au lieu que si Jésus-Christ n'avait point parlé, elles lui marqueraient du pain et du vin, elles lui marquent son corps présent, aussitôt qu'il a entendu cette parole?

Ce ne sont donc point simplement les espèces extérieures qui marquent cette présence ; mais, comme j'ai dit dans l'*Exposition*, c'est la parole avec ses espèces, qui nous désignent Jésus-Christ présent. Et ce n'est point pour satisfaire aux objections des prétendus réformés, que nous avons enseigné, comme par contrainte, que l'Eucharistie est un signe *qui, bien loin d'exclure la réalité, l'emporte nécessairement avec soi*; comme j'avais dit dans l'*Exposition*. Car il suit naturellement du fond de notre doctrine, que ce que Jésus-Christ voulait faire, dans l'Eucharistie, n'a pas dû paraître à nos sens. D'où il s'ensuit clairement qu'il ne fallait rien changer dans l'extérieur ; et enfin, que nos sens ne nous disant rien du mystère secret que Dieu opérait, sa parole a dû nous instruire que cet extérieur désignait et contenait Jésus-Christ présent.

Par où on peut remarquer combien les paroles de l'institution étaient propres à faire entendre aux catholiques ce qu'en effet ils y entendent. Car il ne fallait pas que Notre-Seigneur se mît en peine d'exprimer les signes que nous voyons de nos yeux : il fallait seulement parler de manière qu'il nous empêchât de rapporter ces marques sensibles aux substances qui ont accoutumé d'en être revêtues, en nous apprenant, comme il a fait, que ce qui nous était présenté, quoiqu'il eût les marques du pain et du vin, était en effet son corps et son sang.

Ces paroles de Notre-Seigneur nous portent naturellement à croire que Jésus-Christ nous est donné réellement dans l'Eucharistie, par un changement de substance; puisque son corps et son sang sont substitués à la place du pain et du vin, et nous sont présentés sous la même espèce ; de sorte que nous pouvons dire que le terme de *consubstantiel*, dont les Pères de Nicée se sont servis, n'est pas plus propre à exprimer la simplicité de cette parole, *Mon père et moi ne sommes qu'un* (*Joan.* x, 30), que le terme de *transsubstantiation* est propre à nous faire entendre la vérité de celle-ci, *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*.

C'est en vain que l'Anonyme veut s'imaginer ici une contradiction perpétuelle entre nos sens et notre foi, et qu'il veut que je lui explique pourquoi Dieu a voulu qu'il y eût un tel combat *dans un acte de religion qu'il a établi pour soulager notre infirmité et notre incrédulité* (1424). Que dirait-il d'un Chrétien qui aurait peine à comprendre que Dieu, qui voulait faire servir la prédication à confirmer notre foi, a voulu toutefois qu'on prêchât sans cesse le scandale de la croix, et les autres mystères de la religion, dont notre faible raison est si fort choquée ; ou qui trouverait étrange qu'on ne cessât de nous assurer que les mêmes corps mortels, dont nous sentons à chaque moment la caducité, dussent un jour devenir impassibles et immortels? Ne dirait-il pas à ce faible Chrétien, que celui qui s'est une fois soumis à l'autorité d'un Dieu qui parle, accoutume de telle sorte et sa raison et ses sens à porter ce joug bienheureux, que ce combat ne le trouble plus, et ne fait au contraire qu'exercer sa foi ? Que n'applique-t-il à l'Eucharistie cette réponse si solide et si chrétienne? Et pourquoi ne voudra-t-il pas que les paroles de Jésus-Christ prennent une telle autorité sur l'esprit du Chrétien, qu'il n'y a plus rien qui leur résiste après qu'on les a entendues ; ou qu'il s'élève du côté des sens quelque tentation contre la vérité de Dieu, le Chrétien ne s'en émeut pas, et ne cesse de les combattre avec la même fidélité qui lui fait combattre les inclinations et les cupidités sensuelles durant le cours de sa vie ?

(1424) Pag. 2?8.

Il reçoit cependant, des marques sensibles qui lui restent dans l'Eucharistie, tout le secours qu'il en peut attendre. Car outre que l'objet présent excite l'esprit, et l'aide à s'attacher au Seigneur qui se donne à nous sous ces signes, cette pieuse cérémonie, que nos pères nous ont laissée de main en main, depuis le temps de Notre-Seigneur, a encore cet effet particulier qu'elle ramène en notre pensée la nuit sainte et vénérable où Jésus-Christ fut livré à ses ennemis, et où, sentant approcher sa dernière heure, il institua ce mystère en mémoire de la mort ignominieuse qu'il devait souffrir le lendemain pour le salut de tous les hommes.

Que si ces signes sensibles, joints à la parole de Jésus-Christ, nous marquent Jésus-Christ présent, c'est une suite nécessaire de cette doctrine, que nous lui rendions l'adoration qui lui est due.

Je n'ai que faire d'examiner en ce lieu s'il est vrai que ce soit un dogme universellement établi parmi les luthériens, qu'il ne faille pas adorer Jésus-Christ dans l'Eucharistie : il importe peu de savoir quelle est leur croyance sur ce point; puisqu'enfin, quelle qu'elle soit, il est certain que les plus habiles des calvinistes l'ont condamnée ; et sans qu'il me soit besoin de citer les autres, il me suffit que l'anonyme souscrive à leurs sentiments.

« Ce dogme est sans doute, » dit-il (1425), « ce qu'il y a de plus fondamental et de plus important dans tout ce qui nous sépare de l'Église romaine : parce que ce n'est pas seulement un dogme, mais un culte et une pratique où il s'agit d'adorer ou de n'adorer pas; en quoi on ne se peut méprendre sans tomber dans l'impiété ou dans l'idolâtrie. » Selon lui, l'idolâtrie, c'est d'y adorer Jésus-Christ s'il n'y est pas; de même que l'impiété, c'est de refuser opiniâtrément de l'y adorer s'il y est.

Il a raison de croire que c'est en effet une impiété manifeste de croire Jésus-Christ présent dans l'Eucharistie sans vouloir l'y adorer ; et il n'y a rien de plus faible que ce que lui et les siens font dire aux luthériens pour leur défense : *Ce n'est pas là que Jésus-Christ veut être adoré* (1426). Car il faudrait dire de même que ce n'est pas là que Jésus-Christ veut être cru, que ce n'est pas là qu'il veut être aimé par cet amour souverain que nous devons à Dieu seul. Que si on croit Jésus-Christ dans l'Eucharistie, si on l'aime de tout son cœur en cet état de bonté et de condescendance, où il s'approche lui-même de nous avec tant d'amour; peut-on dire que cette foi et cette charité fervente n'emportent pas avec elles une sincère adoration de sa majesté et de sa bonté infinie ? Jésus-Christ a donc déjà nécessairement, par la foi de la présence réelle, une adoration intérieure à laquelle les marques externes n'ajoutent que le témoignage sensible des sentiments qu'on a pour lui dans le cœur. Mais comment peut-on refuser de donner des marques extérieures de ce qu'on sent au dedans pour un si digne objet que Jésus-Christ ? L'auteur a raison de dire que c'est une impiété manifeste ; et je ne sais si tous les luthériens souffriront qu'on les en accuse.

En effet, je n'ai pas encore remarqué, dans leurs Confessions de foi, qu'ils condamnent en général l'adoration de Jésus-Christ dans ce sacrement. Mais comme ils ne le croient présent que dans le temps qu'on le distribue, ils n'ont garde de l'adorer hors de ce temps, et semblent ne condamner, dans les catholiques, que les marques d'adoration qu'ils rendent à l'Eucharistie hors de cet usage, où la présence de Jésus-Christ est restreinte selon leur doctrine. On trouvera qu'ils parlent toujours de cette manière dans leurs Confessions de foi : et, pour ne point perdre le temps à les rapporter les unes après les autres, il suffit de remarquer en ce lieu ce qu'ils ont écrit d'un commun accord dans leur livre *De la concorde* : « Lorsque, disent-ils (1427), hors de cet usage (de la manducation) le pain est offert, ou enfermé, ou porté, ou proposé pour être adoré, il ne faut point le reconnaître pour le sacrement. »

On peut voir, à la vérité, dans ces paroles, qu'ils n'admettent pas l'adoration hors de la distribution du pain, comme ils n'admettent non plus hors de cet usage, ni la présence de Jésus-Christ, ni la vérité du sacrement; je n'ai vu encore aucun acte authentique de leurs Églises, où ils rejettent l'adoration dans le temps qu'ils croient Jésus-Christ présent : et ce serait en vérité un sentiment fort étrange de ne vouloir point l'adorer comme présent, pendant qu'ils se mettent à genoux pour le recevoir avec une ferme foi de sa présence réelle. Quoi qu'il en soit, je n'entreprends pas de les justifier; et si l'anonyme aime mieux croire qu'ils sont impies, que croire qu'ils sont favorables à notre doctrine de l'adoration, il peut se contenter là-dessus, je ne m'y opposerai pas : il me suffit qu'il avoue que c'est une impiété de ne vouloir pas adorer Jésus-Christ présent ; et par conséquent que la doctrine de l'adoration est une suite nécessaire de celle de la présence.

Mais il prétend que la *liaison* que nous reconnaissons entre ces deux dogmes (1428), nous devrait obliger à les rejeter l'un et l'autre, et que ne « voyant pas un mot, dans le récit de l'institution de ce sacrement, qui témoigne que les apôtres se soient prosternés en la recevant, ni qu'ils aient donné aucune marque d'adoration (1429), » nous devrions conclure de là

(1425) Pag. 265.
(1426) Pag. 279.
(1427) *Concord.*, p. 751.
(1428) Pag. 268.
(1429) Pag. 266.

qu'ils n'ont pas cru la présence. C'est une difficulté que les prétendus réformés ne cessent de nous opposer : ils ne veulent pas considérer que, comme il n'est pas écrit que les apôtres aient adoré Jésus-Christ présent invisiblement dans l'Eucharistie, il n'est non plus écrit qu'ils l'aient adoré présent visiblement à la table où il instituait ce divin mystère. Ils seront forcés d'avouer que les marques extérieures d'adoration ne sont pas exprimées partout, et qu'il nous suffit d'apprendre, par d'autres endroits, que Jésus-Christ est adorable d'une adoration souveraine, parce qu'il est le Fils unique de Dieu. Pourquoi ne veulent-ils pas que nous leur fassions la même réponse? Ou s'ils disent que les apôtres ne rendaient pas à chaque moment à Jésus-Christ une adoration extérieure, quelle raison y a-t-il d'en exiger davantage pour Jésus-Christ invisible et caché sous une forme étrangère, qu'ils n'en exigent eux-mêmes pour Jésus-Christ paraissant en sa propre forme? Enfin, lisons-nous en quelque endroit de l'Ecriture que les apôtres en célébrant ce sacré mystère, ou avec Jésus-Christ, ou après sa mort, l'aient reçu avec quelque marque de respect extérieur? Les prétendus réformés voudront-ils conclure de là qu'il n'en faut avoir aucune? Pourquoi donc ordonnent-ils dans leur discipline qu'on demeure découvert pendant la célébration de la Cène; et pourquoi souffrent-ils que quelques-uns de leurs frères la reçoivent à genoux, comme nous l'avons remarqué ailleurs? Sans doute ils établiront ces marques extérieures de respect religieux par les passages de l'Ecriture, où il est dit en général que tous les actes de religion se doivent faire avec révérence; et ils diront qu'il n'est pas besoin d'exprimer toujours celle qui est due dans chaque acte particulier : pourquoi donc ne veulent-ils pas nous écouter, lorsque nous disons qu'il n'est pas besoin que nous prouvions, par un passage particulier, que Jésus-Christ soit adorable dans l'Eucharistie, et qu'il suffit que nous prouvions en général qu'il est adorable partout où il est; ou plutôt qu'il n'est pas même nécessaire que nous le prouvions, puisque, si peu qu'on ait de foi et de respect pour Jésus-Christ, on ne peut nous contester une vérité si constante!

Voilà à quoi aboutissent ces arguments tirés contre nous du silence de l'Ecriture, sur les marques extérieures de respect et d'adoration. Ils ne combattent pas moins la doctrine et la pratique des prétendus réformés, que les catholiques. Et nous n'employons, pour y répondre, que des vérités dont nos adversaires conviennent eux-mêmes avec nous. Ils ne cessent cependant de recommencer cette objection, laquelle, comme on a vu, ne combat pas moins leur doctrine ni leur pratique, que la nôtre : tant il est vrai que les hommes oublient toute la droiture du raisonnement, quand, préoccupés de leurs opinions, ils ne s'attachent qu'à tirer avantage de tout ce qu'ils lisent.

L'auteur nous objecte ici l'antiquité chrétienne (1130). Mais je ne crois pas qu'il ait prétendu qu'une page de sa Réponse, où il a touché cette objection, m'oblige à la discussion d'une matière si éloignée de notre sujet, et que les auteurs catholiques ont si nettement éclaircie. J'ai fait ce que je devais, quand j'ai montré que l'adoration n'a point de difficulté particulière, et qu'elle n'est qu'une suite de la présence réelle. Il est temps de faire voir qu'il en est de même de la doctrine du sacrifice.

Mais si peu que l'on considère les réponses de l'Anonyme, on sera facilement convaincu que la doctrine de l'*Exposition* sur le sacrifice de l'Eucharistie est incontestable.

Pour faire voir que le sacrifice est nettement enfermé dans la présence réelle, j'ai demandé seulement qu'on m'accordât que ceux qui sont convaincus que les paroles de l'institution opèrent réellement ce qu'elles énoncent, doivent croire qu'elles eurent leur effet aussitôt qu'elles furent proférées, et reconnaître par conséquent la présence réelle du corps avant la manducation.

L'anonyme n'a pu contester une vérité si constante, et la laisse passer sans contradiction. Et certes, s'il faut entendre à la lettre ces paroles, *Ceci est mon corps*, il faut aussi entendre que c'est le corps, dès que Jésus-Christ a parlé, et non que ce le sera seulement lorsque nous le recevrons; car l'effet des paroles de Jésus-Christ ne dépend que de leur propre efficace, sans qu'il soit besoin d'attendre autre chose. Au reste, les prétendus réformés disputent avec nous, à la vérité, s'il faut entendre ces paroles au sens littéral, ou seulement au sens figuré; mais ils ne nous disputent pas que, quoi que Jésus-Christ ait voulu faire, il ne l'ait fait dès le moment qu'il eut parlé. Et comme ceux qui embrassent le sens figuré doivent dire que le pain fut établi comme la figure du corps, dès que Jésus-Christ eut dit, *Ceci est mon corps;* ceux qui embrassent le sens littéral doivent penser, au contraire, que, n'étant pas plus difficile à Jésus-Christ de faire des choses que d'instituer des signes, l'effet de sa parole n'a pas été suspendu un seul moment, et que son corps fut présent dès que ces paroles furent prononcées. Ainsi il ne s'agit entre nous que du sens littéral ou figuré; et j'ai eu raison de dire que, supposé le sens littéral, notre doctrine est indubitable.

Mais de là il s'ensuit encore que la consécration et la manducation sont deux actions distinguées; et on ne peut non plus contester ce que j'ai dit dans l'*Exposition*, que la consécration, comme distinguée de la manducation, ne soit d'elle-même agréable à Dieu. Car qu'y a-t-il pour lui de plus agréable, que de lui mettre devant les yeux

(1130) Pag. 267.

son Fils unique présent au milieu de nous, et de nous présenter nous-mêmes avec lui devant sa face? En un mot, en repassant toute la doctrine que j'ai proposée touchant le sacrifice de l'Eucharistie, on verra qu'elle est enfermée dans ce seul principe, que le corps de Jésus-Christ est présent aussitôt que les paroles sont prononcées : et quand l'auteur aurait nié cette vérité, chacun pourrait s'en convaincre par la seule lecture de l'*Exposition*. Mais il a procédé de meilleure foi; et, bien loin d'avoir contredit ce que j'ai avancé sur ce sujet, il a déclaré expressément qu'il n'avait rien sur cela à nous reprocher. « La réalité, dit-il (1431), ou la présence réelle telle que l'Eglise romaine la croit par un changement de la substance du pain en celle du corps de Jésus-Christ, immédiatement après que ces paroles, *Ceci est mon corps*, ont été prononcées, est le fondement du sacrifice de la Messe et de l'adoration de l'hostie; c'est le sens de la première proposition de M. de Condom, sur lequel nous n'avons rien à dire. »

Il tâche de faire voir en ce lieu que mon raisonnement *n'est pas droit ;* il marque ensuite les propositions où il croit que je ne raisonne pas droitement ; nous aurons sujet d'en parler ailleurs, et on verra qui se détourne, de lui ou de moi. Mais en attendant, il avoue que *sur la première proposition il n'a rien à dire*, et il doit passer pour constant, de l'aveu des prétendus réformés, que, s'il est vrai que Jésus-Christ soit présent *immédiatement après que les paroles ont été prononcées*, il n'y a plus rien à dire sur le sacrifice. Or nous avons déjà vu que cette proposition n'a plus de difficulté, supposé le sens littéral, et qu'en effet elle ne nous a pas été contestée. Il n'y a donc à disputer entre nous que du seul sens littéral, et le reste de notre doctrine est indubitable.

Au reste, on peut remarquer dans l'*Exposition*, que les Catholiques prouvent la doctrine du sacrifice par la seule présupposition de la présence réelle, sans qu'il soit besoin pour cela du changement de substance. Si toutefois ce changement facilite à l'auteur de la *Réponse* l'intelligence de notre doctrine sur le sacrifice, comme il semble l'insinuer au lieu que je viens de produire, il peut se satisfaire là-dessus, et n'a qu'à se souvenir que le changement de substance est enfermé dans le sens littéral, et que ce sont les auteurs et les synodes de sa communion qui l'enseignent ainsi avec nous : de sorte qu'il est certain, de quelque côté qu'on se tourne, que, supposé le sens littéral, il n'y a rien à nous contester sur toutes les autres parties de notre doctrine.

L'*Exposition* de notre croyance a déjà produit un grand fruit, puisqu'elle a fait connaître aux prétendus réformés que le sacrifice de l'Eucharistie, pour lequel ils ont tant de répugnance, est compris dans une doctrine qui, selon eux, n'a aucun venin, c'est-à-dire, dans la doctrine de la présence réelle. Mais nous tirons encore de là une autre utilité très-considérable. Nous avons sujet d'espérer qu'on cessera désormais de nous objecter que le sacrifice que nous célébrons anéantisse celui de la croix ; puisqu'ayant fait voir que cette objection n'a de fondement que sur de fausses idées, l'anonyme laisse sans réplique tout ce que j'ai dit sur ce sujet.

Bien plus, comme les principaux arguments qu'on nous oppose sur cette matière sont tirés de l'*Epître aux Hébreux* (1432), j'ai fait un article exprès, pour montrer que nos sentiments n'affaiblissent en aucune sorte ce que saint Paul y enseigne touchant la perfection du sacrifice de la croix ; et j'ai fait voir, au contraire, que les objections qu'on nous fait ne peuvent pas subsister sans renverser la doctrine de cette même *Epître aux Hébreux*, qu'on fait tant valoir contre nous. On peut revoir en un moment ces endroits de l'*Exposition*, et on verra que l'auteur les a laissés sans réplique.

C'était néanmoins ici un point essentiel à notre dispute, puisque j'avais marqué, dans l'*Exposition*, qu'un des principaux fruits que j'en espérais, c'est qu'on verrait que notre doctrine s'accordait parfaitement avec les articles fondamentaux de la religion chrétienne. C'était là aussi un des deux points sur lesquels l'anonyme avait promis de répondre; et, puisqu'il ne nous dit rien sur cela, il faut assurément qu'il ait vu qu'il n'y a rien à nous dire.

Il est vrai qu'il tire de l'*Epître aux Hébreux* deux arguments contre nous. Mais comme les calvinistes attaquent tous les jours par les Ecritures la doctrine des luthériens sur la présence réelle, sans soutenir pour cela qu'elle renverse les fondements du salut ; c'est aussi autre chose de vouloir détruire le sacrifice de l'Eucharistie, et autre chose de faire voir qu'il renverse ce grand fondement du salut, c'est-à-dire, la perfection du sacrifice de la croix.

Si l'auteur veut peser lui-même la force de ses arguments, il avouera qu'ils ne nous attaquent pas par cet endroit-là. Et en effet, voici quels ils sont : le premier est que, si saint Paul avait reconnu la présence de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, il n'aurait pas dit qu'il est entré, non dans un sanctuaire terrestre, mais dans un sanctuaire qui n'est point fait de main d'homme. Le second est que, si le même saint Paul avait reconnu dans l'Eucharistie l'oblation que l'Eglise romaine y reconnaît, il n'aurait pas dit, dans la même épître, que Jésus-Christ ne s'est offert qu'une fois. Tels sont les deux arguments que l'auteur tire contre nous de l'*Epître aux Hébreux*; et on voit qu'ils ne prouvent pas que l'oblation que nous confessons renverse le fondement du salut, non plus que la présence réelle.

(1431) Pag. 280.

(1432) *Exposit*, art. 15.

Que conclut donc contre moi l'auteur de la *Réponse*, puisqu'il laisse sans aucune atteinte ce que j'ai uniquement prétendu dans cet endroit de l'*Exposition*, c'est-à-dire, que notre doctrine sur le sacrifice de l'Eucharistie, telle que je l'ai proposée selon le concile de Trente, ne renverse ni le fondement du salut, ni la dignité infinie du sacrifice de la croix? Mais quand j'aurais à répondre aux difficultés qu'il nous fait, considérées dans leur fond, je pourrais le faire sans beaucoup de peine.

Je me contenterai de marquer ici l'injustice du procédé de nos adversaires : ils ne veulent pas qu'il nous soit permis de dire que ce qu'enseigne l'apôtre saint Paul de la présence de Jésus-Christ dans le ciel, et de l'oblation qu'il a faite de lui-même par sa mort, n'empêche pas une autre présence, ni une autre sorte d'oblation, c'est-à-dire, la présence et l'oblation que l'Eglise reconnaît dans l'Eucharistie. *C'est répondre*, dit l'anonyme (1433), *la même chose qui est en question.* Il croit se sauver par là, et c'est par là justement qu'il se condamne. Car dès là même que, de son aveu, la question consiste en ce point; s'il ne m'est pas permis de supposer ce que je dis comme vrai, il ne lui est pas non plus permis de supposer le contraire, la loi doit être égale entre nous; et, afin de faire voir combien son procédé est déraisonnable, je le prie de penser ce qu'il répond, quand on combat sa doctrine par ces paroles de Notre-Seigneur, *Ceci est mon corps;* il répond aussitôt, c'est-à-dire, mon corps en figure. Sans doute on peut dire ici que c'est répondre précisément ce qui est en question. Mais si je prétendais que notre dispute fût vidée par ce seul reproche, l'Anonyme me trouverait-il raisonnable? Au contraire, ne dirait-il pas que si un reproche de cette nature décidait la difficulté, nous aurions raison l'un après l'autre? car chacun répond à son tour aux objections selon les sentiments qu'il soutient, sauf à les prouver quand il faudra; et les lois de la dispute défendent, non de répondre conformément à sa thèse, mais de la donner pour preuve. Voilà ce que l'anonyme me répondrait, si je voulais lui fermer la bouche aussitôt qu'il m'alléguerait son sens figuré, sous prétexte que c'est ce qui fait le sujet de notre dispute. Je confesse pour moi qu'il aurait raison, et je le prie seulement de nous faire la même justice. Quand il m'objecte les lieux de saint Paul où il dit que Jésus-Christ s'est offert une fois, il m'impose une loi trop dure, s'il ne veut pas qu'il me soit permis de répondre, comme j'ai fait dans l'*Exposition*, que le mot d'offrir est équivoque, et qu'on peut mettre tous les jours, devant les yeux du Père céleste, Jésus-Christ présent dans l'Eucharistie, sans préjudice de cette unique oblation sanglante, qui est la seule dont parle saint Paul dans les endroits qu'on m'objecte. L'anonyme, à la vérité, peut nous demander sur quoi nous fondons cette oblation que nous posons dans l'Eucharistie; et il sait bien que nous prétendons l'établir par des raisons invincibles. Il faut donc nécessairement qu'il écoute ces raisons, et qu'il ne croie pas avoir tout fini, en disant que nous répondrons ce qui est en doute.

Mais il soutient cette objection par un argument bien moins raisonnable : « Pour pouvoir parler ainsi, » dit-il (1434), « c'est-à-dire, pour pouvoir répondre qu'il y a deux sortes de présence, dont l'*Epître aux Hébreux* ne touche que l'une, « il faudrait nous montrer nettement que saint Paul a vu et connu cette dernière sorte de présence de Jésus-Christ sur la terre. » Et un peu après (1435) : « Il faudrait montrer, » dit-il, « que l'Apôtre eût reconnu ces deux différentes manières de s'offrir, l'une endurant la mort, et l'autre sans mourir. » Quoi donc! faudra-t-il nécessairement que nous trouvions notre preuve dans l'*Epître de saint Paul aux Hébreux?* Si nous la trouvons dans quelque autre endroit de l'Ancien ou du Nouveau Testament; si, au lieu de l'*Epître aux Hébreux*, nous produisons l'*Epître I aux Corinthiens*, comme nous faisons en effet, n'y aura-t il pas sujet de s'en satisfaire? Pourquoi veut-on nous traiter comme si nous manquions de preuves, sous prétexte que ce n'est pas l'*Epître aux Hébreux* qui nous les fournit?

J'avais prévu cette objection : et de peur qu'on ne voulût profiter du silence de saint Paul dans cette épître, j'avais remarqué, dans l'*Exposition*, qu'il n'est pas juste « de nous astreindre à recevoir de la seule *Epître aux Hébreux* toute notre instruction sur une matière qui n'était point nécessaire au sujet de cette épître, où l'Apôtre se propose d'expliquer la perfection du sacrifice de la croix, et non les moyens différents que Dieu nous a donnés pour nous l'appliquer. » Cette raison est convaincante; et quoique l'auteur de la *Réponse* l'ait laissée sans repartie, il veut que nous nous tenions pour condamnés, parce que nous ne lisons pas dans l'*Epître de saint Paul aux Hébreux* une doctrine qui est hors de son sujet.

Qu'il considère un moment ce que j'ai dit, dans l'*Exposition*, sur l'équivoque du mot offrir. On dit qu'on offre à Dieu une victime, quand on répand le sang devant ses autels. On dit aussi qu'on offre à Dieu ce qu'on présente devant lui. Je ne sais si l'auteur s'avisera de nous nier cette manière d'entendre ce mot : du moins ne trouve-t-on pas qu'il s'y soit opposé dans sa *Réponse;* et au contraire, il a reconnu dans cet article *que nous nous offrons nous-mêmes à Dieu dans la prière* (1436), où toutefois nous ne mourons pas. Quoi qu'il en soit, si ce mot le choque, qu'il regarde la chose même. L'oblation que je lui propose ne demande que la présence de Jésus-Christ à la sainte

(1433) Pag. 273, 275.
(1434) Pag. 273.
(1435) Pag. 275.
(1436) Pag 270.

table. Je dis que sa seule présence au milieu de nous est une manière d'intercéder très-efficace, et qu'en quelque endroit que le Fils de Dieu paraisse pour nous devant son Père, la présence d'un objet si agréable fait qu'il nous voit d'un œil plus propice. Pour faire que Jésus Christ se présente pour nous à Dieu en cette manière dans l'Eucharistie, on voit qu'on n'a besoin que d'y reconnaître une présence réelle. La chose parle d'elle-même : nous l'avons montré dans l'*Exposition;* nous l'avons encore expliqué dans cette *Réponse* par des principes certains. On ne peut donc supposer que nous manquons de preuves pour l'oblation, sans supposer que nous en manquons pour la présence réelle. Et le supposer ainsi, ce serait visiblement supposer comme indubitable ce qui fait le fond de notre dispute. Ainsi c'est nous qui aurions raison de reprocher à l'auteur qu'il suppose comme certain et indubitable, ce qui fait le fond de notre dispute.

Mais l'auteur nous dira peut-être que saint Paul exclut positivement, et la présence réelle, et la manière d'offrir, que nous confessons dans l'Eucharistie : car il objecte « que cet Apôtre dit entre autres choses, que Jésus-Christ n'est point entré dans les lieux faits de main d'homme ; mais qu'il est entré dans le ciel, où il comparaît pour nous devant la face de Dieu (1437). » L'auteur prétend que cette expression ne s'accorde pas avec notre foi. Mais il n'y a rien de plus vain. Saint Paul enseigne en ce lieu l'avantage qu'a Jésus-Christ, notre pontife, au-dessus du pontife de la Loi, en ce que ce dernier passait de l'entrée du temple au lieu le plus retiré, qu'on appelait le sanctuaire, qui, après tout, n'était qu'un ouvrage de la main des hommes ; au lieu que notre pontife, en montant de la terre au ciel, n'est pas entré dans un sanctuaire construit par les hommes, mais dans le sanctuaire éternel, dont Dieu est lui-même l'architecte. Nous confessons tout cela. Pour en tirer contre nous quelque conséquence, il faut revenir à cet argument tant rebattu et tant réfuté, que Jésus-Christ ne peut être en deux divers lieux ; de sorte qu'il n'est pas en terre, puisqu'il est au ciel. C'est, dis-je, répéter ce même argument que l'auteur nous a fait ailleurs, et que nous avons montré qu'il ne peut soutenir sans appeler à son secours la philosophie, contre la promesse expresse qu'il nous avait faite de n'expliquer le mystère et l'intention de Jésus-Christ que par sa parole.

L'argument contre l'oblation n'est pas meilleur. Saint Paul écrit, dit l'auteur (1438), « que Jésus-Christ ne s'offre pas souvent, parce qu'il eût fallu qu'il fût mort souvent. M. de C., au contraire, dit que Jésus-Christ s'offre tous les jours; parce que, pour s'offrir, il ne faut plus qu'il meure. Rien, conclut-il, n'est plus opposé que ces deux propositions, » etc. Ce n'est pas ainsi que je m'explique : j'ai dit, comme on vient de voir, qu'il ne faut point disputer des mots; qu'on peut entendre offrir en deux sens ; et que si, par le mot offrir, on entend répandre le sang de la victime immolée, comme saint Paul l'entend aux Hébreux, nous disons avec cet Apôtre que Jésus-Christ ne peut être offert qu'une fois. Mais s'il est ainsi, dit l'auteur, lorsque l'Apôtre a conclu que Jésus-Christ ne s'offre pas souvent, parce qu'il eût fallu qu'il fût mort souvent. « la proposition de l'Apôtre reviendrait à ceci, que Jésus-Christ ne meurt pas souvent, parce qu'il ne meurt pas souvent (1439). » Il s'abuse, ce n'est pas ainsi que nous faisons raisonner l'Apôtre. Il veut dire que Jésus-Christ n'a pas eu besoin de répandre plusieurs fois le sang de sa victime, comme le pontife de la Loi ; autrement, qu'il aurait fallu qu'il souffrît plusieurs fois dès l'origine du monde, pour sanctifier tant de justes qui n'ont eu de salut que par lui ; au lieu qu'en mourant une seule fois il a expié les péchés de tout le monde ensemble. Il n'y a rien de plus clair ni de plus suivi, ni qui fasse moins de peine aux Catholiques. Car j'ai fait voir, dans l'*Exposition*, qu'on ne peut les accuser sans calomnie d'attendre une autre victime pour payer le prix de nos péchés ; et que s'ils offrent au Père céleste Jésus-Christ présent dans l'Eucharistie, ce n'est que pour célébrer la mémoire de sa mort, et s'en appliquer la vertu.

Voilà donc les prétendus réformés réduits au faible avantage qu'ils tirent du silence de saint Paul. C'est aussi par là que l'anonyme conclut les deux arguments qu'il tire de l'*Epître aux Hébreux*. Il dit que, si saint Paul avait connu ou les deux manières de présence, ou les deux manières d'offrir, il en aurait dit quelque chose : c'est-à-dire, que, selon lui, il fallait nécessairement que saint Paul parlât d'une chose qui n'était point de son sujet, et qu'on pouvait apprendre d'ailleurs, comme nous avons déjà dit.

Voilà ce que l'anonyme a opposé de plus fort au sacrifice de l'Eucharistie; car, au reste, je ne pense pas qu'une remarque où il semble qu'il s'est beaucoup plu mérite de repartie: « C'est, » dit-il (1440), « une règle du droit divin que, non-seulement le sacrificateur, mais l'autel même, est d'une plus grande dignité que l'oblation. Ici on veut un sacrifice, où l'on sait que l'homme, qui est le sacrificateur, n'est qu'un ver de terre, l'autel une pierre, et la victime le Fils de Dieu. » Tels sont les arguments dont on éblouit ceux qui ne savent pas le fond des choses. Car pourquoi n'a-t-il pas voulu considérer que le sacrifice que nous offrons se fait par la parole de Notre-Seigneur; que, comme dit saint Jean Chrysostome, nous ne sommes que les ministres, et que c'est lui même qui offre et qui change les dons sa-

(1437) Pag. 272.
(1438) Pag. 294.
(1439) Pag. 275.
(1440) Pag. 271.

crés; enfin, que ce Père a raison de dire que le sacrifice que nous offrons est le même par tout l'univers, parce que nous avons partout le même pontife et partout la même victime, c'est-à-dire, Jésus-Christ même?

Quant à l'observation que fait l'anonyme sur la dignité de la victime au-dessus de l'autel, il pourrait, quand il lui plaira, détruire par cette remarque la rédemption du genre humain, et soutenir que la mort de Notre-Seigneur n'est pas un sacrifice; puisque la croix qui tient lieu d'autel, est de moindre dignité que le Fils de Dieu, qui est la victime : tant il est vrai que le désir de nous nuire lui fait hasarder beaucoup de fausses maximes dont lui-même ne prévoit pas les conséquences.

Et c'est en vain qu'il affecte, dans cet article et ailleurs (1441), de paraître embarrassé de ce que je dis que Jésus-Christ est présent dans les saints mystères, couvert des signes de mort, quoiqu'il soit vivant. Car certes, il ne fallait pas que Jésus-Christ mourût tous les jours. Si donc il voulait être présent dans l'Eucharistie, il fallait qu'il y fût vivant; mais cela ne l'obligeait pas à y faire paraître sa vie : c'est pourquoi tout ce qui paraît dans ce saint mystère, et les paroles, et l'action même, et tous les objets sensibles, nous rappellent à la mort de Notre-Seigneur; et c'est ce qui fait cette mort mystique et cette immolation spirituelle en laquelle l'*Exposition* a fait consister toute l'essence du sacrifice.

Il n'y a là aucun embarras que celui que fait une longue préoccupation, et une fausse explication de notre doctrine. Du moins faut-il qu'on avoue que le sacrifice de l'Eucharistie ne peut être combattu raisonnablement, à moins que de combattre la réalité; car, supposé qu'on l'avoue, il n'est pas possible de nier que la consécration ne soit une chose religieuse, qui porte avec soi la reconnaissance de la souveraineté de Dieu, en tant que Jésus-Christ présent y renouvelle la mémoire de son obéissance jusqu'à la mort de la croix; d'où il s'ensuit que rien ne lui manque pour être un véritable sacrifice.

C'est ce que j'avais dit dans l'*Exposition;* c'est ce qui demeure établi par des raisons invincibles : mais cela étant de la sorte, il est temps de faire un peu de réflexion sur la doctrine de l'Eucharistie.

Ce qui regarde le sacrement de l'Eucharistie peut être partagé en deux sortes de questions. La première question est sur le sens littéral et sur la présence réelle; et les autres questions regardent les suites de cette présence et de ce sens littéral.

Il est certain que les luthériens sont d'accord avec nous du fondement; et, comme parle l'auteur, « qu'ils ont cela de commun avec l'Eglise romaine, qu'ils prennent aussi les paroles du Seigneur au sens littéral pour une présence réelle (1442). »

(1441) Pag. 274, etc.; pag. 200.

Nous avons fait voir que, parmi ces suites du sens littéral et de la présence réelle, il faut compter le changement de substance, l'adoration et le sacrifice. Nous avons aussi montré que ces suites ne sont pas tirées de loin, et qu'on les aperçoit d'abord dans le principe. Si Jésus-Christ est présent, il faut l'adorer comme présent : s'il est présent en vertu des paroles qu'il a prononcées, il sera présent aussitôt qu'il les aura prononcées. Mais aussitôt qu'il sera présent, sa seule présence au milieu de nous nous attirera d'en haut des regards propices. Si l'on ne peut expliquer les paroles de Jésus-Christ, *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, par un changement mystique du pain et du vin, on ne peut plus s'empêcher d'y reconnaître un changement effectif. Telles sont les conséquences du sens littéral et de la présence réelle.

Il est bon de considérer ici de quelle sorte les luthériens et les calvinistes sont disposés, tant sur le sens littéral et la présence, que sur les suites que nous en tirons.

Il est certain que les luthériens sont d'accord avec nous du fondement : et, comme parle l'auteur, « qu'ils ont cela de commun avec l'Eglise romaine, qu'ils prennent aussi les paroles du Seigneur au sens littéral pour une présence réelle. Pour les suites, il faut avouer qu'ils ne les ont pas entendues. Au contraire, nous avons vu, tant par les sentiments de l'auteur, que par les autres témoignages que nous avons rapportés, que les calvinistes sont disposés à nous accorder que les suites sont bien tirées du principe; mais qu'ils nous contestent le principe même, c'est-à-dire, le sens littéral et la présence réelle.

C'est ce qui m'a fait dire dans l'*Exposition*, que Dieu leur ouvrait un chemin pour se rapprocher de nous et de la vérité : puisque d'un côté nous pouvons croire que, supposé la présence réelle, ils n'auraient rien à nous contester; et que d'autre part Dieu a permis qu'encore qu'ils nous contestent cette présence, ils ont avoué aux luthériens qu'elle n'est pas contraire au salut ni aux fondements de la religion, et enfin qu'elle n'a aucun venin.

L'auteur convient avec nous d'une vérité si constante; et le synode de Charenton ne lui permet pas d'en douter. Mais il ne veut pas qu'il nous soit permis de tirer aucun avantage de cet aveu.

Cependant il n'y a rien de plus clair que ce que nous disons sur ce sujet; et si la présence réelle n'a aucun venin, personne ne peut comprendre comment on en peut trouver dans des conséquences aussi naturelles et aussi certaines que celles que nous en tirons. Il servira aux luthériens de raisonner mal, leur doctrine paraîtra aux calvinistes plus supportable que la nôtre, parce qu'elle est moins suivie; nous ne perdrons pas notre salut pour avoir cru le sens littéral et la présence réelle : et nous serons ré-

(1442) Pag. 267.

prouvés, parce que nous en aurons embrassé des conséquences si légitimes et si nécessaires! Que peut-on imaginer de plus déraisonnable ni de plus injuste?

L'auteur fait de grands efforts pour parer ce coup : et voici quel est son raisonnement. « Il s'en faut bien, » dit-il (1443), « que l'erreur la mieux suivie ne soit la plus supportable; au contraire, plus l'erreur se suit, plus il est naturel qu'elle s'éloigne de la vérité; » ce qu'il éclaircit par l'exemple d'un homme qui sort du bon chemin, et qui s'égare d'autant moins, qu'il rentre plutôt par quelque autre endroit dans la route qu'il a quittée, au lieu d'aller à toute bride par une autre route, quelque droite qu'elle paraisse. Voilà sans doute ce qu'on pouvait imaginer de plus subtil ; et il n'y a rien de plus ingénieux que cette comparaison. Mais souvent la raison s'égare parmi ces inventions délicates : et l'homme est assez malheureux pour s'éblouir lui-même par un éclat apparent qui le charme dans ses expressions et dans ses pensées. L'auteur devait considérer qu'un homme qui s'engage dans une route n'est pas forcé de la suivre; chaque partie du même chemin peut être parcourue sans tout le reste; et les premiers pas que nous y faisons ne nous contraignent pas à en faire d'autres : mais celui qui a posé un principe ne peut s'empêcher d'en recevoir toutes les conséquences légitimes; ces conséquences sont comprises dans ce principe même bien entendu ; et on ne peut plus les rejeter aussitôt qu'on les y a aperçues. De sorte que toute la suite est renfermée dans le premier pas; et si on était d'accord que ce premier pas fût sans crime, il n'y aurait plus moyen de soutenir qu'il y eût du crime dans les autres.

C'est en cela que consiste la force du raisonnement que l'anonyme s'efforce ici de détruire. Nous ne nous appuyons pas sur ce principe, qu'il prend tant de soin de réfuter, *que l'erreur la plus suivie soit aussi la plus supportable*. Car, premièrement, l'erreur n'est jamais suivie, et se dément toujours elle-même. Mais, secondement, si un hérétique pose des principes erronés, et qu'il s'en serve pour trouver d'autres erreurs par des conséquences tirées dans les formes légitimes, nous ne l'excuserons pas pour cela. Par exemple, si un socinien pose que Dieu soit corporel, et que, concluant de là que les âmes le sont aussi, il assure par conséquent qu'elles ne peuvent plus subsister après la dissolution du corps, ni être conservées éternellement que par sa résurrection; bien loin d'excuser leur erreur à cause qu'elle suit d'un certain principe, nous la détesterons au contraire dans toute sa suite. La juste aversion que nous aurons d'une doctrine si brutale, remontera des branches à la racine, et des conséquences au principe même, que nous détesterons d'autant plus, qu'il est la source de tout le mal, et qu'il contient en lui-même tout le venin. C'est ainsi qu'il faut rejeter les erreurs suivies, en détestant avec le principe, toutes ses malheureuses suites. Nous ne nous opposerons jamais à un sentiment si juste : mais nous disons seulement que ce qu'on accorde au principe, il faut l'accorder nécessairement aux conséquences qui en seront nettement tirées ; c'est-à-dire, que si on accorde que le principe soit véritable, ou qu'on puisse le croire sans crime et sans préjudice de son salut, il faut dire la même chose de toutes les conséquences. Car, comme nous avons dit, on les y trouve renfermées, et on ne peut plus les rejeter aussitôt qu'on les y découvre. C'est pourquoi nous ne pouvons assez nous étonner que les prétendus réformés, ayant accordé que la doctrine de la présence réelle n'est pas contraire au salut, et qu'elle n'exclut les enfants de Dieu, ni de sa table, ni de son royaume, puissent soutenir ensuite que les conséquences manifestes de cette doctrine les excluent de l'un et de l'autre. Quoi! (car il est bon de venir à quelque chose de particulier) nous ne perdrons pas la vie éternelle, pour croire que Jésus-Christ soit présent dans l'Eucharistie; et nous périrons pour jamais, parce que nous l'y aurons adoré? Dieu veut que j'adore son Fils unique, on en est d'accord ; il souffre que je le croie présent, on le reconnaît. Mais je deviens insupportable à ses yeux, parce que je n'ai pas la malheureuse assurance de croire Jésus-Christ son Fils présent sans l'adorer, et de soutenir l'aspect de mon Dieu sans m'abaisser devant lui? C'est ainsi que les prétendus réformés raisonnent. Quelle étrange perversité! Et une pensée si déraisonnable ne devrait-elle pas leur faire sentir un prodigieux égarement dans leur esprit et dans leur cœur?

L'anonyme croit se sauver par l'exemple des manichéens et des idolâtres. Découvrons-lui son erreur, et voyons si, en lui ôtant ce faible refuge, nous pourrons enfin l'obliger à ouvrir les yeux à la vérité.

« Qui peut douter, » dit-il (1444), « raisonnablement que l'erreur des manichéens n'eût été plus supportable, s'ils se fussent arrêtés à croire que Dieu donnait des marques particulières de sa présence dans le corps du soleil et de la lune, et qu'ils n'eussent pourtant adoré ni la lune ni le soleil; ou que ceux qui, par erreur, croiraient qu'il y aurait quelque divinité dans les images, mais qui ne les adoreraient pourtant pas, ne croyant pas que la Divinité voulût être adorée dans les images, ne fussent moins idolâtres ou moins coupables, que ceux en qui les mouvements du cœur suivraient l'égarement de l'esprit? »

Les manichéens ne croyaient pas seulement que Dieu donnait des marques particulières de sa présence dans le soleil et dans la lune. Saint Augustin nous apprend que ces hérétiques faisaient Dieu d'une na-

(1443) Pag 281.

(1444) *Ibid.*

ture corporelle et sensible : ils disaient, selon ce Père (1145), « que cette lumière corporelle qui frappe nos sens, partout où elle était répandue, était la nature de Dieu ; que cette nature de Dieu se trouvait le plus purement dans le soleil et dans la lune : » de sorte que ces deux astres, selon eux, *avaient été faits de la pure substance de Dieu.* C'est ainsi que saint Augustin nous représente l'erreur de ces hérétiques, les plus insensés et les plus pervers qui aient jamais paru dans l'Eglise.

Pour ce qui est des idolâtres, nous avons déjà expliqué ailleurs qu'une partie de leur erreur était de donner à la divine essence une forme corporelle déterminée, et de croire qu'elle pouvait être renfermée, et comme liée à des temples matériels, et à des statues faites de main d'hommes.

Si l'on demande maintenant en quoi consistait le crime, tant des manichéens que des idolâtres, il n'y a personne qui n'avoue qu'il consistait principalement dans l'injure qu'ils faisaient à la nature divine, en se la représentant sous ces indignes idées ; et que cette perversité de leur cœur était sans comparaison plus odieuse et plus criminelle aux yeux de Dieu, que les actes extérieurs qu'un principe si détestable pouvait faire naître.

Nous sommes donc bien éloignés d'accorder à ces ennemis de la nature divine, que leur principe soit supportable. Au contraire, nous ne trouvons rien de plus insupportable ni de plus pervers, parmi toutes les erreurs, que le principe sur lequel elles sont fondées.

Grâce à la miséricorde divine, les calvinistes ne jugent pas de la même sorte du culte que nous rendons à Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Il est fondé sur deux principes : le premier, que Jésus-Christ est adorable : ils en conviennent avec nous ; le second, c'est qu'il lui a plu de nous témoigner par sa parole une présence réelle et particulière dans l'Eucharistie. Ils nous contestent ce second point, je l'avoue ; mais ils accordent aux luthériens qu'ils n'y voient rien que de supportable. Cependant ils ne craignent pas de nous alléguer et les manichéens et les idolâtres, dont nous trouvons les principes autant ou plus pernicieux, que les conséquences qu'ils en ont tirées.

Mais il est bon de considérer le nouveau cas de conscience que l'anonyme nous propose (1146). Il produit des hommes, ou il les feint (car il n'y en eut jamais de semblables), « qui, par erreur, croiraient quelque divinité dans les images, mais qui ne les adoreraient pourtant pas, ne croyant pas que la Divinité voulût être adorée dans les images : » et il soutient « qu'ils seraient moins idolâtres ou moins coupables que ceux en qui les mouvements du cœur suivraient l'égarement de l'esprit. » Pour moi, je ne craindrai point de lui dire que cet impie qu'il nous représente, qui ne croit pas que ses dieux présents l'obligent à aucun respect, n'en est pas moins détestable, sous prétexte *que les mouvements de son cœur ne suivent pas l'égarement de son esprit.* Car cela, c'est dire, en d'autres paroles, qu'il agit contre sa croyance : et cette excuse que lui fournit l'anonyme, n'est pas une excuse, mais un nouveau crime. Autrement, il faudrait dire qu'un païen qui, ne connaissant d'autres dieux que ceux de la fable, et croyant qu'ils sont plus présents dans leurs statues, s'en approcherait avec tremblement, serait plus méchant que celui qui, ayant la même croyance, mépriserait ces idoles, les vendrait, pillerait leurs temples, et ne craindrait point d'y commettre toute sorte d'irrévérences. Certainement si c'est une excuse que *les mouvements du cœur ne suivent pas l'égarement de l'esprit,* plus un païen démentira sa propre croyance, c'est-à-dire, plus il profanera les temples qu'il croit sacrés, et les idoles où il croit ses dieux si présents, plus il sera excusable, et un Denys le Tyran, qui profane sa religion par toute sorte de sacriléges, sera en cela plus homme de bien ou plus excusable, que les Fabrices et les Scipions Nasica, qui en gardent respectueusement les cérémonies. La raison ne souffre pas un tel sentiment ; et s'il faut chercher des excuses à des hommes dont les excès sont si détestables, on avouera que le païen de bonne foi, qui rend respect à ses dieux où il les croit si présents, est, à cet égard, encore plus excusable que l'impie qui nous paraît dans l'écrit de l'anonyme.

Voilà ce qu'il attendait pour me reprocher peut-être que j'aime mieux qu'un païen pousse jusqu'au bout les principes de son idolâtrie, que de demeurer en chemin, faute d'en savoir tirer les conséquences.

Mais je le prie de considérer, qu'on pouvait tendre à saint Paul un piége semblable : car encore qu'il improuve ceux qui refusent de manger de certaines viandes (*Rom.* XIV), parce qu'ils en croient l'usage illicite, il décide toutefois que celui qui, doutant qu'il lui soit permis d'en manger, ne laisse pas de le faire contre le témoignage de sa conscience, *est condamné, parce qu'il n'agit pas selon sa foi* (*Ibid.*, 23) ; et que c'est un nouveau péché de n'agir pas selon qu'on croit, conformément à ce principe que le même saint Paul établit ici : *Tout ce qui n'est point selon la foi,* c'est-à-dire, selon la persuasion de la conscience, *est péché.*

L'anonyme répondra sans doute que l'homme qu'il nous représente n'agit pas contre sa conscience ; puisque encore qu'il croie qu'*il y a quelque divinité dans les images,* il ne croit pas toutefois qu'elle veuille y être adorée.

Voici une question dont on ne s'était pas encore avisé. Les manichéens avaient cru que la nature divine se découvrait visiblement dans le soleil et dans les astres : aussi l'y avaient-ils adorée ; et saint Epiphane nous apprend qu'*ils adoraient le soleil, la*

(1145) *De Hæresib.*, hær. 46, tom. VIII.

(1146) Pag. 282.

*lune, les astres et les démons, comme les gentils* (1447). Les idolâtres croyaient que la Divinité était renfermée dans une idole, et qu'elle se montrait présente sous cette forme sensible : aussi l'y adoraient-ils, et ils se prosternaient devant une idole, comme devant un Dieu présent. Et certes, jusqu'ici, on ne s'était point encore avisé de poser que Dieu pût être présent, et déclarer sa présence par un témoignage particulier, sans attirer des adorations. A la vérité, on avait fait voir aux manichéens et aux idolâtres, combien ils outrageaient la Divinité, en la liant ou à la matière, et ne connaissant point de Dieu hors de la matière; ou aux astres, ou aux éléments, ou aux pierres et aux métaux, ou à quelque autre nature corporelle. Ainsi on détruisait leur culte profane en renversant le principe sur lequel il était fondé : mais on ne leur avait pas encore trouvé ce moyen nouveau pour séparer dans leur esprit l'adoration d'avec la présence particulière de Dieu; et on n'avait pas jusqu'ici entrepris de leur prouver que leur culte serait peut-être criminel, quand même leurs principes seraient véritables.

Une invention si nouvelle était réservée à la subtilité de nos jours : il fallait que nos malheureuses contestations fissent naître ce dogme inouï : qu'on peut croire qu'un Dieu soit présent, et qu'il déclare sa présence particulière par un témoignage exprès, sans croire qu'en cet état il exige des adorations. C'est par cet étrange principe que l'Anonyme défend les luthériens ; et il feint, en leur faveur, ce cas nouveau d'un païen qui, « croyant par erreur quelque divinité dans une idole, croirait qu'elle ne veut pas y être adorée. »

A cela, je ne craindrai point de lui dire (puisqu'il veut qu'on le satisfasse sur une supposition qui ne fut jamais) que ce païen, qui croit par erreur que la Divinité lui est présente dans les idoles, fait à la nature divine un outrage insupportable ; mais que s'il était assez aveugle pour croire ne lui devoir aucun respect malgré sa présence, cette nouvelle erreur ne le rendrait pas plus excusable, et ne ferait qu'ajouter une nouvelle perversité à son premier aveuglement.

Il ne faut pas certainement que l'horreur de l'idolâtrie nous fasse chercher des excuses à l'impiété manifeste. Quelle étrange imagination, qu'un Dieu veuille bien être présent, sans vouloir que sa présence lui serve de rien pour attirer le respect des hommes ! Quiconque sous ce vain prétexte refuserait ses adorations à ce qu'il croirait être Dieu, séparerait dans son esprit la Divinité d'avec la majesté qui lui est essentielle, et détruirait la religion par son erreur insensée.

Ainsi le païen de bonne foi, qui adore son dieu qu'il croit présent, est détestable aux yeux du vrai Dieu, parce qu'il consomme son idolâtrie : mais le païen de l'anonyme, qui se forge de faux principes pour dépouiller la nature divine, comme j'ai dit, de sa propre majesté souveraine, n'est pas moins coupable ; puisqu'il cherche des expédients pour frustrer la Divinité de l'adoration qui lui est due, et qu'il ouvre la porte à l'impiété par une irrévérence si prodigieuse.

Que l'anonyme juge maintenant à quoi lui peuvent servir les criminelles dispositions des païens qu'il nous représente. Le Dieu qu'il nous reproche d'adorer, et que le luthérien reconnaît présent aussi bien que le Catholique, n'est pas un de ces dieux des païens que l'homme insensé forge dans son cœur; c'est Jésus Christ, le Dieu véritable que l'anonyme adore lui-même.

Le luthérien ne croit pas que Dieu soit seulement présent dans l'Eucharistie, comme il est présent à toutes choses par l'immensité de son essence. Car encore que c'en soit assez pour nous tenir dans un respect intérieur sous les yeux de Dieu ; comme, à le considérer en cette manière, il est également présent partout, cette présence ne nous fournit aucune raison d'attacher les marques d'adoration à un objet déterminé : et pour nous y obliger, il faut une présence particulière et déclarée par un témoignage particulier. C'est une telle présence que confesse le luthérien dans l'Eucharistie ; car il y croit le même Jésus-Christ, à qui est due toute adoration, en qui la Divinité habite corporellement dans toute sa plénitude, comme dit l'apôtre saint Paul.

Si Jésus-Christ se montrait à nous sensiblement présent, comme il faisait aux apôtres, alors du moins on nous avouerait qu'il faudrait lui rendre nos adorations. Mais serait-ce une raison au luthérien de lui refuser cette adoration, à cause qu'il est caché à ses sens, puisqu'il est persuadé qu'il s'est déclaré par sa parole très-expresse, à laquelle le Chrétien n'ajoute pas moins de foi qu'à ses propres yeux ; et que d'ailleurs il est convaincu que Jésus-Christ se montre présent par un torrent de grâces qu'il verse sur nous ? Si après cela le luthérien, qui croit certainement toutes ces choses, n'adore pas, quelle excuse aura son irrévérence ?

Comment M. Noguier, sur ce que nous adorons le sacrement, nous compare-t-il aux païens en ce qu'ils adorent le dieu qu'ils croient présent (1448), puisque le Dieu qu'ils croient présent est un faux dieu, et que celui que nous croyons présent est le véritable? Et comment peut-il excuser le luthérien, qui ne veut pas adorer le Dieu véritable qu'il croit présent, puisque le païen même est inexcusable, s'il refuse l'adoration à sa fausse divinité, qu'il croit pareillement présente ?

Cependant les prétendus réformés font cette horrible injustice, qu'encore que les Catholiques et les luthériens croient égale-

(1447) Hæres. 67, vers. fin.

(1448) Noguier, p. 261.

ment Jésus-Christ présent, ils réprouvent les Catholiques, qui l'adorent comme présent, suivant leur croyance, et excusent les luthériens qui refusent de l'adorer.

C'est à cette considération que je conjure tous ces messieurs, et particulièrement l'anonyme, de s'arrêter un moment. C'est en vain qu'il se met en peine de prouver, « que ceux de sa religion ont pu admettre les luthériens à leur communion, sans que ce soit une raison pour faire qu'ils passent à celle de l'Eglise romaine (1449). » Ce n'est pas ce que je conclus de la tolérance des luthériens; et on ne lira cette conséquence en aucun endroit de l'*Exposition*. Que ces messieurs ne pensent donc pas que je leur propose de rentrer dans notre communion, à la même condition qu'ils ont offerte aux luthériens, c'est-à-dire sans renoncer à leurs sentiments. J'ai encore moins dessein de leur prouver qu'ils doivent nous recevoir à la leur, en conservant les nôtres. Cette bizarre conséquence, que l'anonyme dit que je devrais tirer naturellement (1450), est autant éloignée de la raison que de ma pensée. Je les prie seulement de considérer qu'ils n'ont pu recevoir les luthériens à leur Cène, sans croire que leur doctrine ne préjudicie pas au salut, et qu'il n'y a rien, après cela, de plus injuste que de soutenir, comme ils font, que la nôtre y soit contraire.

Si peu qu'ils rentrent en eux-mêmes, la différence qu'ils mettent entre nous et les luthériens à cet égard, leur découvrira dans leur jugement une iniquité visible, et leur fera voir dans leur cœur une aversion autant extrême qu'injuste contre l'Eglise romaine.

Ils verront, premièrement, un déréglement extrême dans leur manière de juger, lorsqu'ils nous appellent idolâtres, parce que nous adorons Jésus Christ, que nous croyons si présent. On convient que tout idolâtre a dans son esprit quelque erreur insupportable. Et cependant ces messieurs, qui nous accusent d'idolâtrie, ne peuvent rien trouver dans notre doctrine, qui ne soit ou très-certain ou très-excusable selon leurs principes.

Nous ne perdrons notre salut éternel, ni pour croire que Jésus-Christ soit adorable, puisqu'ils conviennent avec nous de ce principe, ni pour croire qu'il est présent, puisque cette croyance, innocente selon eux, n'exclut pas les luthériens du royaume de Jésus-Christ. Reste donc que Dieu nous damne éternellement, parce que nous ne pouvons pas nous imaginer que Jésus-Christ soit présent, sans vouloir être adoré, ou parce que nous agissons selon notre foi.

Mais certes, on ne peut penser qu'un homme soit damné précisément pour avoir agi selon sa croyance. Car au contraire, c'est un crime inexcusable de n'agir pas selon ce principe. Que si quelqu'un est damné en agissant selon sa croyance, il faut dire que sa croyance est insupportable. Comment donc les prétendus réformés, qui, après la tolérance des luthériens, ne peuvent rien trouver que de supportable dans la foi de la présence réelle, peuvent-ils croire que Dieu nous damne, parce que nous agissons selon cette foi?

Au reste, quand on a une fois trouvé son jugement perverti jusqu'à un excès si visible, un homme qui pense sérieusement à son salut doit se confesser à lui-même qu'il y dans son esprit un égarement caché, qui est la cause profonde de tout ce désordre, et qui est capable de lui obscurcir les vérités les plus claires.

Mais les prétendus réformés peuvent encore reconnaître ici combien aveugle est l'aversion qu'ils ont conçue contre l'Eglise. C'est une vérité constante qu'ils se sont beaucoup adoucis pour les luthériens (1451). L'auteur se fait cette objection sous le nom des Catholiques : « Nos premiers réformateurs, » leur fait-il dire (1452), « trouvaient que notre doctrine de la transsubstantiation se suivait mieux que la présence réelle des luthériens, et témoignaient en quelque sorte plus d'éloignement pour celle des luthériens que pour la nôtre. » Nous avons fait voir ailleurs que ce fait est très-constant, et que l'auteur n'a pu en disconvenir, quoiqu'il ne l'ait pas avoué peut-être avec autant de sincérité, que le demandait un fait si constant. Mais ce n'est pas seulement sur le point de la transsubstantiation que les auteurs de la Réforme prétendue nous trouvaient plus raisonnables : il n'est pas moins certain qu'ils soutenaient, par des traités exprès, que nous avions encore raison sur l'adoration, ou, pour me servir des termes de l'auteur (1453), « que, supposé que le corps de Jésus-Christ fût present réellement, il y avait plus de raison de l'adorer dans le sacrement même, que de ne l'y adorer pas. » Voilà deux points importants, où les prétendus réformés trouvaient, au commencement, que notre doctrine était plus suivie que celle des luthériens; mais de plus, ils avaient raison d'en juger ainsi. Nous avons tiré de leurs principaux auteurs, et même de leurs synodes, des preuves très-claires pour donner une préférence assurée au changement de substance, supposé la réalité; et pour ce qui est de l'adoration, pour peu que nos adversaires se dépouillassent de l'aversion qu'ils ont contre Rome, il n'y en a guère parmi eux qui, se mettant à la place des luthériens, et supposant Jésus-Christ présent, n'aimât mieux l'adorer avec nous que de chercher de vaines excuses pour se défendre de rendre à Dieu un culte si nécessaire. Cependant les raisons des luthériens, quoique plus faibles dans la pensée des prétendus réformateurs, sont devenues les meilleures dans l'esprit de

(1449) Pag. 361.
(1450) Pag. 25.
(1451) Pag. 358, 361.

(1452) Pag. 356.
(1453) Pag. 361.

ceux qui les ont suivis; et les Catholiques, autrefois plus raisonnables, sont maintenant condamnés avec plus d'aigreur.

Je veux bien qu'on soit revenu à des sentiments plus doux envers les luthériens. « Il faut, » dit l'anonyme (1454), « que les Chrétiens soient modérés. » A quoi il ajoute, « que les divisions sont d'ordinaire plus aigres dans leur naissance que dans leurs suites, et plus grandes entre les personnes plus proches qu'entre les plus éloignées. » Mais est-il juste qu'on ne s'adoucisse envers les luthériens que pour être plus implacable envers nous? Malgré tant de sentiments qui étaient communs entre les luthériens et les calvinistes, il y avait du moins quelques endroits où les derniers nous faisaient justice; ils confessaient que notre doctrine, sur le point de l'Eucharistie, étaient plus suivie et plus raisonnable. Maintenant nous avons tort en tout: les raisons des luthériens, pour se défendre de l'adoration, même supposé la réalité: ces raisons, dis-je, qui autrefois paraissaient insupportables, sont maintenant écoutées. Nous sommes les seuls pour qui le temps ne peut rien du tout; nous ne pouvons rien dire de si clair, que nous puissions faire entrer dans l'esprit des prétendus réformés. Ils nous souffriront la réalité en faveur des luthériens, qui l'enseignent aussi bien que nous. Mais parce que croyant Jésus-Christ présent, nous ne pouvons nous empêcher de l'adorer, Jésus-Christ lui-même nous exclura de son royaume, et sera plus favorable aux luthériens, qui, le croyant aussi présent, ne l'adorent pas: est-il une pareille injustice!

Les autres raisons dont on se sert pour mettre de la différence entre nous et les luthériens, ne sont pas meilleures. Il est vrai qu'ils mettent le corps avec le pain; ils ne croient Jésus-Christ présent que dans l'usage; et encore qu'il soit présent, ils ne veulent pás qu'il soit permis de l'offrir à Dieu comme une offrande agréable, dont la seule présence au milieu de nous sert à nous attirer des regards propices. Mais serons-nous perdus pour toujours, pour croire ces choses avec la réalité, plutôt que si nous croyons la réalité toute seule? N'importe, pour être sauvé, de mettre ou ne mettre pas une présence réelle, pourvu seulement qu'on mette le pain avec le corps, tout ira bien pour le salut; mais si l'on dit qu'il ne reste plus que les espèces du pain, et que le pain est changé au corps, on périra sans ressource. Qui peut croire une pareille absurdité, à moins que d'être prévenu d'une aigreur extrême?

Il en est de même des autres choses que nous avons rapportées. Ceux que Jésus-Christ ne damnera pas pour croire qu'il est présent, en vertu des paroles qu'il a prononcées, il ne les damnera certainement pas pour croire qu'il est présent aussitôt qu'il les a prononcées. Ceux qu'il ne damnera pas pour croire qu'il est présent, il ne les obligera pas, sous peine de damnation, à croire que sa présence au milieu de nous ne nous sert de rien devant Dieu pour nous attirer ses regards. Je ne répéterai plus ce que j'ai déjà dit sur ce sujet; il suffit de remarquer en ce lieu que l'importance de la question est en la présence réelle; et si elle est sans venin, sans doute ce ne sera pas un crime damnable, de présenter au Père céleste un objet si agréable, et de sanctifier toutes nos prières en nous unissant avec Jésus-Christ présent. Ainsi cette oblation non sanglante que nous célébrons n'aura rien d'odieux, supposé la présence réelle, comme nous l'avons justifié ailleurs. C'est en cette présence réelle qu'est l'importance de la question; et si elle est sans venin, il n'y a plus qu'une haine aveugle qui puisse faire trouver des sujets de damnation dans le reste de notre croyance.

N'importe qu'en d'autres points que celui de l'Eucharistie, les prétendus réformés trouvent les luthériens plus conformes à leurs sentiments: ils n'en devraient pas moins nous faire justice en celui-ci; et pour peu qu'ils eussent pour nous de cette équité qu'ils se glorifient d'avoir pour les luthériens, il y aurait longtemps qu'ils nous l'auraient faite.

Il est vrai qu'ils nous représentent souvent ce que dit M. Noguier dans sa *Réponse* (1455), que nous pouvons bien croire que ce n'est que le principe de la conscience qui les rend favorables aux luthériens, « avec lesquels ils n'ont nulle liaison d'état et de société politique, et qui leur sont étrangers et de mœurs et de langage, plutôt qu'à nous, qui sommes leurs concitoyens, et avec qui ils jouiraient en repos des avantages mondains, dont ils se trouvent privés. »

Ce discours serait vraisemblable, si nous ne voyions pas d'ailleurs qu'ils regardent l'Eglise romaine et sa doctrine avec un chagrin si aigre et si amer, qu'il n'y a rien qui ne cède à cette aversion. Ce n'est pas toujours à la raison que les hommes sacrifient leurs intérêts, et les autres sentiments humains; il arrive aussi souvent qu'ils les abandonnent par des passions injustes. Nous croirons, sans beaucoup de peine, que ces messieurs seraient portés naturellement à nous préférer aux luthériens: mais Rome et notre doctrine, qu'on leur a montrée sous des titres si odieux et sous une forme si horrible, leur revient toujours à l'esprit; et cet objet de leur aversion l'emporte par-dessus toute autre pensée. Ainsi, il ne faut pas s'étonner si les luthériens, qu'ils trouvent dans les mêmes sentiments, les touchent après cela de plus près que nous. Il n'y a aucune absurdité, pourvu que les luthériens l'aient enseignée, qu'ils ne trouvent supportable; jusqu'à cette doctrine monstrueuse de l'ubiquité, qui attribue l'immensité à la nature humaine de Jésus-Christ: parce que quelques luthériens la

(1454) Pag. 358.

(1455) Pag. 353.

croient, on fait à Sedan des livres exprès pour montrer qu'elle est excusable. Au contraire, tout est insupportable dans les Catholiques ; et il n'y a rien qu'on ne leur impute à crime, jusqu'au sentiment qu'ils ont que, si on croit Jésus-Christ présent, on ne doit pas lui refuser l'adoration.

Bien plus, nous venons de voir que M. Claude, à qui il semble maintenant que l'Église prétendue réformée ait remis la défense de sa cause, avoue que les luthériens doivent adorer, parce qu'ils ne posent point, comme nous, que le pain soit changé au corps. Selon lui, l'adoration qui présuppose ce changement est celle qui nous rend coupables d'idolâtrie; c'est-à dire, qu'on peut adorer Jésus-Christ, pourvu qu'on le croie accompagné de la substance du pain ; mais que si on l'adore, le croyant seul, on est idolâtre. Cela n'est ce pas dire tout ouvertement qu'on veut, à quelque prix que ce soit, que le luthérien ait raison, et que le Catholique, quoi qu'il fasse, aura toujours tort ? Tant il est vrai que la liaison de la patrie et de la langue ne nous sert de rien, et que l'aversion qu'on a contre Rome prévaut à toute autre considération !

Il ne faut pas que ces réflexions, où mon sujet m'a mené par nécessité, causent de l'aigreur aux Catholiques ; mais il faut que messieurs de la religion prétendue réformée, voyant que l'aversion qu'ils ont contre Rome les porte à des excès si visibles, tâchent de la modérer, et qu'ils conçoivent qu'il n'est pas possible qu'ils portent un jugement droit sur nos controverses, tant qu'ils les examineront avec des dispositions si peu équitables.

S'ils pouvaient une fois effacer de leur esprit ces images odieuses de notre doctrine, qu'on y a si fortement imprimées dès leur enfance, ils verraient dans l'explication de nos sentiments une lumière de vérité qui les gagnerait ; et pour ne pas sortir de la matière qui nous occupe maintenant, bientôt ils ne sauraient plus à quoi attacher la répugnance qu'ils ont pour notre croyance, sur le sujet de l'Eucharistie. Car ils verraient d'un côté que les choses qui les peinent le plus, sont des suites si naturelles de la présence réelle, qu'il n'y a pas moyen de les rejeter, supposé qu'on la reçoive : et pour ce qui est de la présence réelle elle-même, ils s'apercevraient facilement combien elle est préférable à leur présence en figure ; du moins auraient-ils sujet de ne pas trouver fort étrange, que nous soyons comme portés naturellement, par l'instinct même de la foi, à préférer le sens littéral aux sens détournés, après qu'ils nous ont eux-mêmes avoué que le sens littéral n'a aucun venin. Dès là qu'on ne peut rien découvrir, dans ce sens naturel et simple, qui choque les fondements de la piété ; les paroles de Notre-Seigneur s'emparent, pour ainsi dire, de notre esprit par leur autorité propre ; et après cela, nous comptons pour rien de n'avoir plus à leur sacrifier que des raisonnements humains, dont notre ignorance est embarrassée, ou quelques maximes de philosophie qui sont fausses ou mal entendues. . . . . . . . . . . . .

III. Je ne me suis pas contenté de faire voir, dans le traité de l'*Exposition*, que le dessein de l'institution de l'Eucharistie, ainsi qu'il nous est marqué dans les paroles mêmes de Jésus-Christ lorsqu'il établit ce divin mystère, nous conduit à la présence réelle. J'ai considéré ces paroles dans toute leur suite, et j'ai encore fait voir qu'il n'y a rien dans cette suite qui ne nous détermine au sens littéral. Mais quoique ce n'ait pas été ma pensée de rapporter au long sur cette matière toutes les preuves des Catholiques, et que je me sois contenté de marquer seulement quelques-uns de leurs fondements principaux ; toutefois le peu que j'ai dit est si fort et si convaincant, que notre adversaire n'a pu y répondre, sans montrer une faiblesse visible.

D'abord il me fait raisonner sur un principe très-faux : « Pour avoir lieu de parler,» dit-il (1456), « comme fait M. de C., il faudrait poser pour principe, qu'il n'y a rien dans l'Écriture qu'on ne doive ou qu'on ne puisse prendre à la lettre. » Ce principe assurément est très-faux ; aussi n'ai-je pas songé à m'en servir. Mais comme il est nécessaire que nous puissions distinguer entre les paroles qu'on doit prendre au sens littéral, et celles qu'on doit prendre au sens figuré, j'ai posé certains principes qui apprennent à en faire le discernement. Ces principes sont, que celui qui s'attache au sens propre et littéral, a cet avantage, qu'il ne lui faut non plus demander pourquoi il l'embrasse, qu'on demande à un voyageur pourquoi il suit le grand chemin (1457) ; que c'est à ceux qui ont recours aux sens figurés, et qui prennent des sentiers détournés, à rendre raison de ce qu'ils font ; que si celui qui parle figurément, a dessein de se faire entendre, il faut que la figure paraisse dans la suite de son discours ; et qu'il n'y a point d'exemple du contraire, non-seulement dans toute l'Écriture sainte, mais encore dans tout le langage humain. Ces maximes générales sont indubitables ; l'auteur n'en conteste pas la vérité ; et au contraire, il la reconnaît tellement, qu'il s'engage à faire voir quelques-unes des raisons qui l'obligent à abandonner le sens littéral, et à nous montrer, par la suite du discours de Notre-Seigneur, qu'il faut le prendre au sens figuré. J'avoue qu'il ne s'engage pas à dire toutes ces raisons, et j'aurais tort de l'exiger ; mais puisqu'il a bien voulu nous en exposer quelques-unes, je lui ferais tort, si je ne croyais qu'il a choisi les plus fortes : voyons donc si elles ont la moindre apparence.

Une de ces raisons, qui lui paraît d'autant plus puissante qu'il la tire de saint Augustin, c'est que ce qui semble choquer l'hon-

(1456) Pag. 171.

(1457) *Expos.*, art. 10.

nêteté des mœurs, ou la vérité de la foi, doit être pris au sens figuré (1458) ; et que ce que Jésus-Christ dit, qu'il faut manger son corps et boire son sang, paraissant une chose mauvaise, c'est donc une figure.

Il y a ici deux choses à considérer : l'une est l'autorité de saint Augustin ; l'autre est la raison qu'on en veut tirer, considérée en elle-même et en sa propre valeur. Notre auteur nous avouera bien qu'il n'est pas de notre dessein, de lui et de moi, de traiter les passages des Pères, qu'on allègue de part et d'autre. Il y a des traités exprès, où les Catholiques font voir invinciblement que ce passage de saint Augustin ne leur nuit pas ; et il ne serait pas juste que je quittasse ce qui regarde mon dessein particulier, pour me jeter dans ces discussions. Mais pour la raison qu'il allègue en faveur du sens figuré, je lui avoue la règle qu'il donne ; et je lui réponds en même temps que l'application qu'il en fait est insoutenable selon ses propres principes.

Pour parler plus clairement, j'avoue d'abord qu'on doit recourir au sens figuré toutes les fois que l'Ecriture étant prise au sens littéral, semble commander quelque chose qui paraît mauvaise. Mais encore que ce soit un crime de prétendre manger la chair du Fils de Dieu à la manière dont l'entendaient les Capharnaïtes, en la déchirant par morceaux, et en la prenant pour nourrir le corps comme un aliment ordinaire ; je soutiens qu'il n'y a rien de moins raisonnable ni de plus mauvaise foi, que d'attribuer une inhumanité si grossière à la manducation miraculeuse et surnaturelle que nous reconnaissons dans l'Eucharistie. Qu'ainsi ne soit, je demande premièrement à nos adversaires, si les luthériens ne la croient pas aussi bien que nous ? Je leur demande secondement, s'ils ne professent pas hautement que la doctrine des luthériens n'a aucun venin ? Notre auteur n'approuve-t-il pas cette expression de M. Daillé ? Et les synodes nationaux des calvinistes, qui ont reçu avec eux les luthériens à la Cène, ne font-ils pas voir que la doctrine que professent les luthériens n'est contraire ni à la piété ni aux bonnes mœurs ? Que si c'est un crime détestable et une cruelle anthropophagie (car ce sont les termes ordinaires dont se servent les calvinistes, et il a bien fallu étourdir le monde par ces grands mots), si, dis-je, c'est un crime horrible que de manger le corps de Notre-Seigneur à la manière dont les luthériens croient le manger, aussi bien que nous ; comment nos adversaires ne craignent-ils pas de participer à ce crime en recevant les luthériens à une action où ils ont dessein de le faire ? Que ne chassent-ils de leurs assemblées ces mangeurs de chair humaine ; ou si la bonne foi les oblige à reconnaître que la manducation, telle que les luthériens la confessent, encore qu'elle se fasse, selon eux, avec la bouche du corps, est infiniment éloignée de cette inhumaine manducation que s'étaient imaginée les Capharnaïtes ; pourquoi n'avoueront-ils pas que le sens littéral des paroles de Jésus Christ, selon que nous le prenons, aussi bien que les luthériens, ne nous porte à aucun crime ; et ensuite, que, selon la règle qu'ils nous proposent eux-mêmes, rien n'empêche qu'il ne soit suivi de tous les fidèles ? Par conséquent, pour établir le sens figuré, il faut chercher quelque autre raison que celle dont nous parlons, et qu'on nous oppose en ce lieu.

En effet, en voici une autre, mais qui ne sera pas plus considérable. « Qu'y a-t-il de plus naturel, » dit-il, « que d'entendre l'Ecriture sainte par elle-même ; les lieux moins clairs par les plus clairs ; ceux qui ont un double sens par ceux qui n'en ont qu'un ? » Je conviens de la règle, voyons quelle en sera l'application. « Il n'y a, dit l'auteur de la Réponse, qu'un seul passage dans l'Ecriture, qui semble favoriser le sens littéral que l'Eglise romaine donne à ces paroles : CECI EST MON CORPS ; savoir, celui dont je viens de parler : SI VOUS NE MANGEZ LA CHAIR DU FILS DE L'HOMME, ET NE BUVEZ SON SANG, VOUS N'AUREZ POINT LA VIE. Et celui-là même, saint Augustin marque qu'il faut l'entendre figurément. Au lieu qu'il y en a un très-grand nombre d'autres qui disent que Jésus-Christ n'est plus avec nous que par l'opération du Saint-Esprit : VOUS AVEZ TOUJOURS LES PAUVRES AVEC VOUS ; MAIS VOUS NE M'AUREZ PAS TOUJOURS. QUAND JE M'EN SERAI ALLÉ, JE VOUS ENVERRAI L'ESPRIT CONSOLATEUR. IL EST MONTÉ AUX CIEUX, ET DE LA VIENDRA, » etc.

Laissons encore à part l'autorité de saint Augustin, à laquelle d'autres traités satisfont assez, et ne confondons pas ensemble le dessein de plusieurs livres. Mais remarquons seulement quelle faiblesse il y a de nous objecter que nous ne produisons pour nous que peu de passages. Quand Jésus-Christ n'aurait appris à ses fidèles ce qu'ils doivent croire de l'Eucharistie, que dans l'endroit où il l'établit, il y aurait sujet d'en être content. Il ne s'agit pas de compter les passages que chacun rapporte pour son sentiment ; il faut voir qui les rapporte le plus à propos, et qui recherche avec plus de soin ceux où la matière dont il s'agit est traitée. Mais au fond, on a tort de dire que les Catholiques soient réduits à peu de passages ; ils rapportent, pour leur croyance, et le chapitre de saint Jean où Jésus-Christ promet le mystère, et le témoignage de trois évangiles qui en racontent l'institution, et deux chapitres de saint Paul, où il en enseigne l'usage. Sans doute c'en est assez pour savoir ce qu'il en faut croire : et il semble que c'est assez de considérer les endroits où il s'agit expressément de la chose même dont il s'agit. Car, pour les autres passages que l'auteur a tirés d'ailleurs contre nous, je ne sais comment il ne veut pas voir qu'ils ne font rien à la question. Car, que lui sert

(1458) Pag. 175.

de prouver ce que personne ne nie, que Jésus-Christ est monté aux cieux, ou qu'il n'est plus avec nous comme il était avec ses apôtres, dans un état où on puisse traiter familièrement avec lui et lui rendre de certains devoirs? Il sait bien qu'il est question d'une autre sorte de présence que nous croyons particulière à l'Eucharistie. *Mais c'est*, dit-il (1459), *répondre précisément ce qui est en question*. J'avoue que ce qui est en question entre nous, c'est de savoir s'il faut confesser cette présence dans l'Eucharistie ; je ne dois point supposer qu'elle soit, ni lui qu'elle ne soit pas. Il ne doit non plus donner pour principe des raisonnements de philosophie, qui ne sont pas recevables, où il s'agit seulement de considérer ce qu'enseigne la sainte Ecriture. Il faut donc enfin venir à cette Ecriture ; et on doit se contenter que la présence réelle, qui est propre à l'Eucharistie, soit établie dans les lieux qui parlent de l'Eucharistie. Il n'y a rien de plus raisonnable qu'une telle proposition. Toutefois (qui le pourrait croire?) l'auteur s'y oppose, et voici quel est son raisonnement : « Nous nions, » dit-il (1460), « formellement cette seconde manière d'être corporellement en un lieu. Et il n'est pas contesté que la nature, les sens et la raison, bien loin d'enseigner rien de semblable, crient hautement le contraire. Ce serait donc, en tout cas, à l'Eglise romaine à établir cette seconde manière d'être corporellement dans un lieu, par quelque passage dont le sens ne fût pas en question. » Il n'y a rien de plus faux que cette conséquence. Car lorsqu'il s'agit du sens d'un passage, on peut faire voir, par la suite même des paroles dont on dispute, qu'on a tort de le contester, sans que pour cela il soit nécessaire de recourir à d'autres passages, comme veut l'auteur de la *Réponse*. Et certes, il n'est pas possible de faire un plus mauvais raisonnement, ni de tirer une conséquence plus pernicieuse que la sienne. En effet, si elle est reçue, tous les hérétiques sont hors de prise ; et il n'y a plus aucun moyen de les attaquer. Quel passage y a-t-il qu'ils ne se donnent la liberté d'interpréter à leur mode, et sur lequel ils ne forment des contestations? Que si l'on n'est pas recevable à faire voir, par la suite même du passage, à celui qui en conteste le sens, qu'il a tort de le contester, et qu'il faille nécessairement, pour convaincre les errants, sauter de passage en passage, aussitôt qu'ils auront révoqué en doute l'intelligence de ceux qu'on leur aura opposés ; il n'y aura point de fin aux questions; et le plus hardi à nier, ou le plus subtil à inventer de nouveaux détours, sera le maître. Par exemple, un socinien se présente à nous, qui prouve par les Ecritures que le Père et le Fils sont deux. Le Catholique répond que ce sont à la vérité deux personnes, mais dans une même nature; et il établit cette unité par d'autres passages. Le socinien ne manque pas de les détourner à un autre sens, en sorte qu'il n'y en a aucun dont il ne conteste l'intelligence. Mais notre auteur lui va fournir un moyen de désarmer tout à fait le Catholique. Il n'a qu'à faire, à son exemple, ce raisonnement : « Nous nions formellement cette unité de substance entre deux personnes ; et il n'est pas contesté que la nature, les sens et la raison, bien loin d'enseigner rien de semblable, crient hautement le contraire : car ni la raison ne comprend que deux personnes puissent être une même chose en substance; ni la nature ne nous montre rien de tel ; ni les sens n'ont jamais rien vu de semblable. Ce serait donc, en tout cas, aux Catholiques d'établir cette unité de substance entre plusieurs personnes, par quelque passage dont le sens ne soit pas en question. » Que répondra le Catholique? Et l'anonyme lui-même, que répondra-t-il à un tel raisonnement? Il est constant, dans le fait, que le sens de tous les passages que les Catholiques produisent est contesté par les hérétiques; et s'il ne faut que les contester pour nous les rendre inutiles, nous n'avons plus qu'à poser les armes. Mais certes, il n'est pas juste de rendre la victoire si facile aux ennemis de la vérité. Le socinien doit comprendre que cette unité de substance entre les personnes divines est propre aux mystères de la Trinité. Il n'y a donc rien de plus absurde que de nous faire chercher ce qu'il faut croire de ce mystère en d'autres passages, qu'en ceux où il s'agit du mystère même. N'importe qu'il me conteste le sens de tous les passages que je lui oppose. Car sa contestation n'est pas un titre pour me le faire abandonner ; et sans avoir recours à d'autres passages, c'est assez que l'explication qu'il donne à ceux que je lui produis, n'ait point de fondement dans le texte même, ni dans la suite du discours. Nous sommes en mêmes termes avec les prétendus réformés. Ils m'opposent que Jésus-Christ est aux cieux, et que nous ne l'avons plus au milieu de nous pour converser avec lui, comme l'avaient les apôtres. Nous le confessons ; mais nous disons en même temps qu'il y a une autre présence de sa personne sacrée, et qu'elle est propre à l'Eucharistie. Que si elle est propre à l'Eucharistie, est-il juste de nous contraindre à la chercher autre part que dans les endroits où il est parlé de ce mystère? Mais surtout y aura-t-il quelque autre passage où nous puissions apprendre plus clairement ce qu'il faut croire d'un si grand mystère, que celui où Jésus-Christ l'a institué? Et serons-nous réduits à chercher ailleurs ce qu'il a voulu nous en apprendre, parce qu'on nous aura contesté le sens de ces paroles divines? A-t-on jamais imaginé un procédé aussi déraisonnable? Et qui ne voit qu'on veut disputer sans fin, plutôt que de rien conclure, quand on propose de tels moyens de chercher la vérité dans les saintes Lettres?

(1459) Pag. 176.

(1460) Pag. 177.

Il faut donc raisonner sur d'autres principes, et comprendre de quelle sorte il a plu à Dieu de nous instruire. Nous ne trouvons point qu'il ait dit en général, dans les Ecritures, que plusieurs personnes puissent avoir une même essence; et nous n'apprenons cette vérité que dans les mêmes endroits où nous découvrons que les trois divines personnes ne sont qu'un seul Dieu. Il n'a pas pris soin de nous enseigner que deux natures pussent concourir à faire une même personne, si ce n'est dans les mêmes passages où il nous apprend que Jésus-Christ est Dieu et homme. De même, si nous avons à apprendre quelque chose touchant cette présence miraculeuse du corps de Jésus-Christ, qui est propre à l'Eucharistie, nous ne le devons chercher que dans les mêmes endroits où il est parlé de ce mystère. Ainsi l'anonyme a tort de vouloir que nous sortions de ces passages. S'il y trouve quelque difficulté, il ne s'ensuit pas pour cela qu'il faille aussitôt recourir à d'autres passages: mais il faut examiner ceux dont il s'agit, et voir si les interprétations figurées ont un fondement certain dans la suite du discours. Venons donc enfin aux arguments qu'il tire de cette suite, et voyons s'ils ont quelque chose de solide. En effet, s'il n'y a rien, dans tout le discours où Jésus Christ a institué ce mystère, qui nous fasse concevoir le sens de ces divines paroles, il n'a point parlé pour se faire entendre; ou plutôt s'il n'y a rien dans la suite qui nous détermine au sens figuré, nous avons raison de nous attacher au sens littéral.

Je me suis attaché aux paroles de l'institution, comme à celles où nous pouvons le mieux apprendre ce que Jésus-Christ a voulu faire pour nous dans l'Eucharistie; et voici les raisons que l'anonyme prétend tirer du fond du mystère en faveur du sens figuré.

« Premièrement, » dit-il (1461), « où il s'agit d'un mystère et d'un sacrement, il est naturel et d'un usage commun de prendre les expressions et les choses mêmes, mystiquement et figurément. » Il ajoute, « que le mot même de mystère nous y mène; autrement, ce ne serait plus un mystère. Qu'on parcoure tous les sacrements, tant du Vieux que du Nouveau (Testament), sans en excepter aucun, non pas même les cérémonies de l'Eglise romaine, où il y a quelques signes visibles, la Pâque, la Circoncision sous la Loi, le baptême sous l'Evangile, ce que l'Eglise romaine appelle confirmation, et autrement onction; on trouvera partout des choses et des paroles qu'il faut entendre dans un sens mystique. »

Ceux qui sont tant soit peu versés dans les controverses, savent bien que c'est là le principal fondement des prétendus réformés; mais déjà il est constant que ce fondement ne suffit pas. On a beau discourir en général sur la nature des signes; si l'on ne vient au particulier du mystère de l'Eucharistie et des paroles dont nous disputons, on n'avance rien. Car, premièrement, nous avons fait voir que tous les signes ne sont pas de même nature; et qu'il y en a qui, bien loin d'exclure une présence réelle, ont au contraire cela de propre, qu'ils marquent la chose présente. Quand un homme donne des signes de vie, ces signes marquent la présence de l'âme; et lorsque les anges ont paru en forme humaine, ils étaient présents en personne, sous cette apparence extérieure qui nous les représentait. C'est donc discourir en l'air que de parler des signes en général: il faut voir en particulier, dans les paroles de l'institution, ce que Jésus-Christ a voulu nous y donner. Secondement, encore qu'il soit véritable que lorsqu'on parle des signes visibles, on emploie souvent des façons de parler figurées, ce n'est pas une nécessité que toutes le soient. Il faut donc, encore une fois, descendre au particulier, et voir, par la suite même des paroles dont il s'agit, si l'on y trouvera de justes motifs d'exclure le sens littéral.

Bien plus, il n'est pas même constant que Jésus-Christ, en disant: *Ceci est mon corps*, ait eu dessein de parler d'un signe. Car, de même qu'on peut donner un diamant enfermé dans une boîte, en ne parlant que du diamant, et sans parler de la boîte: ainsi encore que nous confessions que Jésus-Christ nous donne son corps sous un certain signe, comme nous l'expliquerons en son lieu; il ne s'ensuit pas pour cela qu'il parle du signe, et il n'est pas impossible qu'il n'ait dessein de parler que de la chose qui est enfermée sous le signe même. Ce ne seront pas des discours généraux sur les signes et sur les figures, qui nous feront découvrir ce qu'il en faut croire; ce sera la suite des paroles mêmes: et si l'auteur ne fait voir, par des raisons particulières, que ce que Jésus-Christ appelle son corps, c'est le pain qui le représente, toutes les réflexions générales et tous les raisonnements sur la nature des signes, seront inutiles.

Il vient aussi à ces raisons particulières: *Si l'on demande* (et il promet de satisfaire ceux *qui demandent*) *plus particulièrement pourquoi le pain et le vin sont dits être le corps et le sang de Jésus-Christ, saint Augustin et Théodoret répondront pour nous.* Il touche ces raisons en deux endroits (1462): et on les entendra mieux en revoyant quelques lignes de *l'Exposition* qu'il a tâché de détruire.

Là je propose la raison profonde, qui fait qu'on donne au signe le nom de la chose, pour voir si elle peut convenir aux paroles dont nous disputons de l'institution. Je distingue deux sortes de signes, dont les uns représentent naturellement, par exemple, un portrait bien fait; et les autres par institution, et parce que les hommes en sont convenus, comme par exemple un certain habit marque une certaine dignité. J'avoue qu'un portrait bien fait est un signe naturel qui de lui-même conduit l'esprit à l'original, et qui

(1461) Pag. 172.

(1462) Pag 173, 171, 186.

en reçoit aussitôt le nom, parce qu'il en ramène l'idée nécessairement à l'esprit : c'est une vérité constante. Mais, après avoir posé ce principe, il restait encore à examiner si cette raison peut convenir aux signes d'institution ; et je résous la question, en distinguant comme deux états de ces signes. Lorsqu'ils sont reçus, et que l'esprit y est accoutumé, je confesse qu'il y joint toujours l'idée de la chose, et lui en donne le nom, de même qu'aux signes naturels ; comme quand on est convenu qu'un certain jour représente celui où Jésus-Christ a pris naissance, on l'appelle, sans rien expliquer, la Nativité de Notre-Seigneur. Mais je dis « qu'en établissant un signe, qui de soi n'a aucun rapport à la chose, par exemple, un morceau de pain pour signifier le corps d'un homme, c'est une chose inouïe qu'on lui en donne le nom, et qu'on ne peut en alléguer aucun exemple (1463-64). »

L'anonyme convient du principe, c'est-à-dire, de la raison pour laquelle on donne aux signes le nom de la chose, parce qu'elle en ramène l'idée : mais il tâche de faire voir que je me trompe dans l'application. « On trouve, » dit-il (1465), « entre le pain et le corps de Notre-Seigneur, les deux rapports que M. de C. appelle rapport naturel et rapport d'institution, et dont il ne demande que l'un ou l'autre pour faire que le signe puisse prendre le nom de la chose, et qu'il soit propre pour en ramener l'idée à l'esprit. » Il faut voir comme il établit ce qu'il avance.

Quant au rapport naturel du pain et du vin avec le corps et le sang de Notre-Seigneur, il le prouve, parce que, « comme le pain nourrit nos corps, sa chair et son sang sont la vie et la nourriture de nos âmes (1466). » Je lui avoue ce rapport ; mais il ne fait rien à la question. Car il s'agit de savoir si, à cause qu'on peut comparer le pain au corps de Notre-Seigneur, il s'ensuit de là que le pain le représente naturellement, en sorte qu'il en ramène de soi-même l'idée à l'esprit, et qu'on puisse lui en donner aussitôt le nom, sans qu'il soit besoin de rien expliquer. Je demande, par exemple, si à cause que le Fils de Dieu se compare à une porte ou à une vigne, et son Père à un laboureur, il s'ensuit de là que ces choses sont des signes qui représentent naturellement le Fils ou le Père ; et si cette comparaison peut donner un fondement légitime de dire, sans rien expliquer, toutes les fois qu'on rencontrera une porte, une vigne et un laboureur : Ceci est le Fils de Dieu : celui-ci est le Père éternel. Certainement il n'y aurait rien de plus ridicule. Ainsi, encore que le Fils de Dieu se compare lui-même à du pain, en ce qu'il donne la vie au monde, il ne s'ensuit pas pour cela qu'un morceau de pain présenté devienne un signe qui représente son corps naturellement, et qui en puisse recevoir le nom sans qu'il soit besoin de rien expliquer, comme un portrait fait au naturel reçoit aussitôt le nom de l'original.

C'est donc en vain que l'auteur nous oppose saint Augustin, Théodoret, et les autres Pères, qui disent qu'il y a quelque rapport entre le pain et le corps de Notre-Seigneur. J'avoue qu'il y a un rapport qui est suffisant pour fonder une comparaison, ou faire que le Fils de Dieu se serve de pain dans les saints mystères, plutôt que d'une autre chose. C'est ce que les Pères enseignent ; et je le montrerais sans peine, si c'était ici le lieu d'expliquer leurs sentiments. Mais, encore une fois, ce rapport ne suffit pas pour faire qu'en donnant du pain il dise tout d'un coup que c'est son corps ; comme s'il était naturel au pain de le représenter soi-même, et sans qu'il fût besoin de rien ajouter.

Il est donc déjà certain que le pain ne reçoit pas le nom de corps, comme un signe qui représente naturellement ; et ce ne peut être, en tous cas, que comme signe d'institution. Mais l'anonyme ne prend pas la peine d'examiner une vérité que j'avance dans l'*Exposition*, en laquelle néanmoins est tout le fort. C'est que les signes d'institution reçoivent bien, à la vérité, le nom de la chose, quand ils sont reçus, et que l'esprit y étant accoutumé par l'usage, joint ensemble les deux idées : mais que c'est une chose inouïe, qu'en établissant un signe, qui de soi ne ramène pas la chose à l'esprit, on lui en donne tout d'un coup le nom.

C'est, néanmoins, ce principe qui tranche la difficulté. Car, pour me servir encore d'un exemple que j'ai déjà touché, après que les hommes sont convenus qu'un certain jour de l'année représente le jour de la naissance de Notre-Seigneur, personne ne s'étonnera d'entendre dire en ce jour-là : Jésus-Christ est né aujourd'hui. Mais si avant qu'on eût établi une telle solennité, quelqu'un, sans en dire mot, s'était mis dans l'esprit de représenter, par un certain jour, celui où s'est accompli ce divin mystère ; et qu'ensuite il allât dire tout d'un coup : Jésus-Christ vient de naître, Jésus Christ paraît aujourd'hui à Bethléem dans une crèche ; on n'entendrait pas son discours, et on croirait à peine qu'il fût en son bon sens.

Quand Dieu dit à Abraham dans la *Genèse* (XVII, 11) : *Vous circoncirez la chair de votre prépuce, afin que cela soit un signe d'alliance entre moi et vous*, après que par ces paroles il a établi la circoncision comme le signe de l'alliance, on ne sera pas surpris qu'il ait donné dans la suite le nom d'alliance au signe, en disant au verset suivant : *Mon alliance sera dans votre chair.* (*Gen.* XVII, 13.) Mais s'il n'avait rien dit devant ou après qui expliquât cette institution, et qu'il se fût contenté de dire, en ordonnant la circoncision : *Mon alliance sera dans votre chair*, ces paroles n'auraient causé que de l'embarras dans les esprits.

(1463-64) *Expos.*, art. 10.
(1465) Pag. 188.
(1466) Pag. 187.

De même si Notre-Seigneur, en instituant la Cène, avait fait entendre par quelques paroles qu'il voulût nous donner du pain comme signe de son corps ; après que l'idée du pain et celle du corps auraient été une fois unies, on croirait facilement qu'il aurait pu, dans la suite, attribuer au signe le nom de la chose. Mais parce qu'on veut feindre qu'il a dans l'esprit de nous figurer son corps par du pain, qu'on veuille se persuader qu'il ait dit, sans rien expliquer, en présentant un morceau de pain : *Ceci est mon corps*, ni la raison ne le permet, ni on ne peut l'autoriser par aucun exemple. Et l'anonyme, en effet, n'a pu en produire un seul.

Mais il pense avoir détruit notre fondement principal, en nous accusant de séparer ces paroles, *Ceci est mon corps*, d'avec les suivantes, *qui est rompu pour vous*. C'est là qu'il met tout son fort ; et cependant on verra bientôt qu'il n'y a rien de plus faible.

Il m'accuse, premièrement, de *tronquer, s'il faut ainsi dire, les paroles de l'institution, ou plutôt le sens* (1467). Mais certes, il me fera raison, quand il lui plaira, d'un reproche autant injurieux qu'est celui de tronquer l'Écriture sainte. Quand on veut accuser un Chrétien d'un aussi grand crime, il faut prendre un peu plus garde à ce qu'on dit. Est-ce tronquer les paroles de l'institution, que de les rapporter en autant de mots qu'ont fait deux évangélistes, qui ont cru nous expliquer suffisamment l'intention de Notre-Seigneur, et l'essence de ce mystère, en nous marquant seulement qu'il a dit : *Ceci est mon corps?* (*Matth.* XXVI, 26 ; *Marc.* XVI, 22.) Je veux bien toutefois y joindre celles que saint Luc et saint Paul y ont ajoutées : *Ceci est mon corps donné pour vous* (*Luc.* XXII, 19) ; *ceci est mon corps rompu pour vous.* (*I Cor.* XI, 24.) Elles ne serviront qu'à fortifier le sens littéral que nous embrassons.

On les peut prendre en deux manières, qui toutes deux nous sont favorables. Ceci est mon corps, qui est donné, ou qui est rompu pour vous ; c'est-à-dire, qui va l'être, en exprimant par le temps présent ce qui va incontinent s'exécuter.

Tout le monde sait que l'Écriture, et en particulier l'histoire de la passion, est pleine d'expressions semblables. *Vous savez*, dit Jésus-Christ à ses apôtres (*Matth.* XXVI, 2), *que la Pâque se fait dans deux jours, et que le Fils de l'homme est livré pour être crucifié*, c'est-à-dire, qu'il le va être ; *Allez dire à un tel : Le Maître dit : Mon temps est proche, je fais la Pâque chez vous avec mes disciples* (*Ibid.*, 18), c'est-à-dire, je l'y dois faire. *La main de celui qui me livre, est avec moi à table.* (*Luc.* XXII, 21.) Et encore : *Malheur à celui par qui le Fils de l'homme est livré aux Juifs.* (*Matth.* XXVI, 24.) C'est-à-dire, qui le va livrer, et qui en a déjà conçu le dessein. *Personne ne m ôte la vie, mais je la quitte de moi même* (*Joan.* X, 18) ; c'est-à-dire, je suis toujours prêt à la quitter. C'est une chose naturelle à toutes les langues, d'exprimer le futur par le présent ; surtout quand ce futur est fort près, et qu'on touche, pour ainsi dire, le moment de l'exécution. Aussi, presque tous les interprètes, sans en excepter les protestants, conviennent que ce sens est fort littéral : *Ceci est mon corps qui est donné* ou *qui est rompu pour vous*, c'est-à-dire, qui le va être.

Après cela on ne comprend pas quel avantage l'auteur peut tirer de ces paroles, *rompu* ou *donné pour vous :* car il n'y a rien, au contraire, qui nous détermine plus fortement au sens littéral, que ces mêmes paroles jointes aux précédentes, *Ceci est mon corps.* Qui ne sera frappé de cette suite du discours, *Ceci est mon corps*, ce corps qui va être *donné pour vous* à la mort. *Ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance*, le sang qui va être *répandu pour la rémission de vos péchés?* En effet, le redoublement de l'article τὸ dans le grec, a la même force qu'avait la répétition que je viens de faire : et tout le discours ensemble était fait pour montrer aux apôtres, que ce qu'ils allaient manger et boire était le même corps qui devait être bientôt rompu et percé pour eux ; et le même sang qui, étant violemment répandu, devait confirmer le Nouveau Testament par son effusion. Des paroles si efficaces, bien loin d'éloigner des esprits l'idée du vrai corps et du vrai sang, éloignent au contraire le corps et le sang en figure, et sont faites pour nous marquer le corps et le sang en propriété. Mais il faut pénétrer encore plus avant.

La parfaite conformité de notre doctrine avec les paroles de Notre-Seigneur, paraît principalement en ce que l'épithète qu'il joint à son corps convient également à l'état où il est à la croix, et à celui où nous le voyons dans l'Eucharistie ; car il ne dit pas : Ceci est mon corps crucifié ; ce qui ne conviendrait qu'à la croix ; ou, Ceci est mon corps mangé ; ce qui ne conviendrait qu'à l'Eucharistie : mais : Ceci est mon corps donné, parce que, dans le mystère de la croix, il est donné à la mort, et que dans le mystère de l'Eucharistie, il est donné comme nourriture ; mais toujours donné dans l'un et dans l'autre, donné très réellement, et aussi réellement à la sainte table, qu'il l'a été à la croix, quoique d'une autre manière. Il en est de même de ces paroles : *Ceci est mon corps rompu*, par lesquelles saint Paul exprime le sens de celles qu'on lit en saint Luc : *Ceci est mon corps donné.* Car il n'y a personne qui ne sache que c'est une phrase naturelle à la langue sainte, de dire rompre le pain, pour exprimer qu'on le donne et qu'on le distribue. *Rompez votre pain au pauvre*, chez Isaïe (LVIII, 7), c'est-à-dire, distribuez-le, et le donnez. Ainsi ces paroles qu'on lit dans saint Paul, *Ceci est mon corps rompu*, signifient sans difficulté, qu'il n'est pas seulement rompu à la croix où il

(1467) Pag. 189.

a été percé, mais encore rompu dans l'Eucharistie, où il est distribué à tous les fidèles. Que si nous venons ensuite à la consécration du sacré calice, nous verrons le même dessein et le même esprit. Car Jésus-Christ ne dit pas : Ceci est mon sang, qui sort de mes veines; ou : Ceci est mon sang présenté à boire, parce que l'une des paroles ne marquerait que le sang versé à la croix, et l'autre ne conviendrait qu'au sang donné à boire dans l'Eucharistie. Il a dit : *Ceci est mon sang répandu;* parce qu'en effet, il coulait avec abondance, lorsque ses veines ont été ouvertes, et qu'il nous est encore donné véritablement sous la forme d'une liqueur, pour le faire couler au dedans de nous en le buvant. Ainsi ce corps et ce sang ne sont pas moins dans l'Eucharistie, qu'ils ont été à la croix; puisque l'épithète que le Fils de Dieu leur a donnée, est choisie avec tant de soin, qu'elle convient parfaitement aux deux états. Que le lecteur juge maintenant si l'Eglise Romaine a intérêt de détacher ces paroles, *donné* ou *rompu pour vous*, d'avec les paroles précédentes; et si, au contraire, il ne paraît pas que rien ne détermine tant au sens naturel, que la suite de tout ce discours : *Ceci est mon corps donné* ou *rompu*, et : *Ceci est mon sang répandu pour vous.*

Combien est froide et forcée l'explication de nos adversaires, que l'anonyme me fait tant valoir, à comparaison de la nôtre (1468)! Ceci est mon corps rompu; c'est-à-dire, ce pain rompu vous représente mon corps rompu. Qui ne ressent, en lisant les paroles de l'Evangile, que l'expression de Notre-Seigneur est beaucoup plus vive; qu'il veut exprimer ce qui est effectivement dans l'Eucharistie, et non ce que représentent des signes fort éloignés de la vérité? Mais, sans nous jeter dans de nouvelles considérations, personne ne peut penser que du pain mis en morceau pour être distribué, ou du vin versé dans une coupe prêt à couler dans nos estomacs, nous représentent naturellement un corps percé par des plaies, ou du sang qui coule des veines. Que si l'on ne peut pas dire que ces signes soient si expressifs, qu'ils convient les hommes naturellement à leur donner le nom de la chose, si on se sent obligé à les reconnaître comme signes d'institution; notre principe demeure ferme, que les signes de cette nature ne reçoivent le nom de la chose qu'après l'établissement; mais qu'il n'y a aucun exemple dans l'Ecriture, ni dans tout le langage humain qui le leur donne (*le nom de la chose même*) dans l'institution.

Jusqu'ici l'anonyme a fort mal montré que la suite des paroles de Notre-Seigneur nous détourne du sens littéral. Mais voici un second effort (1469). Jésus-Christ, après avoir dit : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang,* ajoute aussitôt : *Faites ceci en mémoire de moi.* Ce n'est donc pas lui-même qu'il veut nous donner, mais un mémorial de lui-même.

On a souvent représenté à messieurs de la religion prétendue réformée, que le souvenir n'exclut pas toute sorte de présence, mais la seule présence sensible. Dieu nous est présent, plus, en quelque sorte, que nous ne nous sommes présents à nous-mêmes, parce que *nous vivons, nous nous remuons, nous sommes en lui,* comme dit saint Paul. (*Act.* XVII, 28.) Toutefois nous ne l'oublions que trop souvent, parce que cette présence ne frappe pas notre vue : nous avons besoin que souvent on le rappelle à notre mémoire, et qu'on nous dise : *Souviens-toi de ton Créateur tous les jours de ta vie.* (*Eccle.* XII, 1.) Quand les prétendus réformés supposeraient avec nous que Jésus-Christ fût en personne dans l'Eucharistie, ils n'en devraient pas moins avouer que nous avons besoin d'être avertis de cette présence, parce que nos sens n'en sont touchés par aucun endroit : de sorte que le Fils de Dieu aurait raison d'exciter notre attention, en nous disant : *Faites ceci en souvenance de moi*, et n'oubliez jamais celui qui vous fait de si grandes grâces. Il est clair que cette parole s'accorde parfaitement avec la présence, que nous admettons; et ainsi je ne comprends pas comment on s'en peut servir pour la détruire.

Mais nous sommes en termes bien plus forts, et nous pouvons accorder aux prétendus réformés, sans aucun préjudice de notre doctrine, que la chose que le Fils de Dieu nous ordonne de nous rappeler en notre mémoire n'est pas présente. En effet, il est certain que quand il a dit : *Faites ceci en mémoire de moi*, l'esprit et l'intention de ces paroles, c'est de nous faire souvenir de lui mourant, et de rappeler sa mort à notre mémoire.

Si cela est, il faut avouer que ces paroles, tant de fois objectées par les prétendus réformés, leur deviennent inutiles. Quand nous leur aurions accordé que le souvenir, que Notre-Seigneur nous recommande en ce lieu, exclut la présence de son objet, ils seraient abondamment satisfaits sur cette difficulté ; puisque Jésus Christ mourant à la croix n'est pas un objet présent, et que sa mort est une chose éloignée.

Aussi voyons-nous que l'anonyme fait les derniers efforts pour nous ôter cette explication : mais il se tourmente en vain. Ce n'est pas une explication que nous soyons contraints d'inventer, pour nous débarrasser d'un argument importun, puisque même on a déjà vu que nous n'avons pas besoin de cette défense. Mais c'est l'apôtre saint Paul qui nous apprend à entendre, comme nous faisons les paroles dont il s'agit ; puisqu'il ne les a pas plutôt rapportées, qu'il en tire aussitôt cette conséquence, qu'en participant à l'Eucharistie, *nous annonçons la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne.* (*I Cor.* XI, 26.) Ainsi le dessein de ces paroles n'est pas de rappeler en notre mémoire la personne de Jésus-Christ absolu-

(1468) Pag. 190, 191.

(1469) Pag. 195, etc.

ment, mais la personne de Jésus-Christ se livrant lui-même à la mort, et répandant son sang pour notre salut. La suite même des paroles nous conduit naturellement à ce sens. Nous venons de voir que ces mots, *Ceci est mon corps donné, ceci est mon sang répandu*, ont un rapport nécessaire à la mort de Notre-Seigneur. Quand donc il ajoute après : *Faites ceci en mémoire de moi*, on voit bien qu'il veut nous faire éternellement souvenir de lui-même comme mort pour nous, ou, comme parle saint Paul, nous faire *annoncer sa mort jusqu'à ce qu'il vienne*.

Que l'anonyme juge maintenant du déplorable état de sa cause, qui le réduit à rejeter une explication qui est expressément tirée de l'Apôtre, et d'appeler cette explication *un petit détour* (1470). Mais après avoir dit que je tronque les paroles de Notre-Seigneur en les récitant comme saint Matthieu, je ne m'étonne pas qu'il dise encore que j'en détourne le sens, en les expliquant comme saint Paul.

Cependant il est si constant que ces paroles de Notre-Seigneur, *Faites ceci en mémoire de moi*, sont prononcées exprès pour rappeler notre attention à sa mort, que les prétendus réformés y donnent eux-mêmes cette explication dans l'action de la Cène. Le ministre, en la leur donnant, leur parle en ces termes : *Faites ceci en mémoire de moi ; c'est que quand vous mangerez de ce pain, et boirez de cette coupe, vous annoncerez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne*. Toutes les Confessions de foi des protestants suivent cette interprétation ; et l'anonyme lui-même, après avoir récité les paroles de l'*Epître aux Corinthiens*, d'où je tire l'explication que nous avons proposée, en conclut, aussi bien que nous, « que Jésus-Christ quittant ses apôtres, et leur disant le dernier adieu, leur laisse ce sacrement comme un gage, un mémorial, et un sceau de la mort qu'il devait souffrir pour eux. »

Ainsi j'ai raison de dire, dans l'*Exposition*, que quand même nous serions demeurés d'accord que l'Eucharistie est le mémorial d'une chose qui n'est pas présente, nous avons de quoi contenter les prétendus réformés, selon leurs propres principes ; parce que Jésus-Christ mourant, qu'elle rappelle à notre souvenir, n'a été qu'une seule fois dans cet état ; et que sa mort, dont ce mystère est un monument éternel, est éloignée de nous de plusieurs siècles, et n'est pas présente.

Si maintenant ils demandent pourquoi Jésus-Christ a joint ces deux choses, de nous donner en vérité son corps et son sang, et de se servir d'un si grand mystère pour imprimer dans nos cœurs la mémoire de sa mort, ils n'ont qu'à se souvenir des choses qui ont été dites sur les victimes anciennes que les Juifs mangeaient. Ce que nous avons à dire en ce lieu, est une suite de cette doctrine. La manducation de ces victimes en rappelait naturellement l'immolation dans l'esprit : car on les mangeait comme ayant été immolés, et dans le dessein de participer au sacrifice.

Ainsi quand Notre-Seigneur a voulu accomplir cette figure en nous donnant son corps et son sang à la sainte table, il a raison de nous rappeler à l'oblation qu'il en a faite pour nous à la croix, et il n'y a rien de plus naturel que de nous souvenir de Jésus-Christ immolé, lorsque nous sommes appelés à manger la chair de ce sacrifice. C'est pour cela que nous demandons, aussi bien que l'anonyme (1471), qu'on ne sépare point les paroles de Notre-Seigneur. Nous voulons qu'on pense attentivement *qu'il a dit tout de suite : Ceci est mon corps donné pour vous ; faites ceci en mémoire de moi*. Car c'est ce qui nous fait voir que le souvenir qu'il ordonne est fondé sur le don qu'il fait de son propre corps et de son propre sang. De sorte que ce n'a pas été son dessein de nous donner seulement un morceau de pain comme un mémorial de sa mort ; mais de nous donner ce même corps immolé pour nous, afin qu'en le recevant nous eussions l'esprit attentif au sacrifice sanglant que son amour lui a fait offrir pour notre salut.

C'est ce que j'avais dit dans l'*Exposition* et l'auteur n'oppose rien à cette doctrine, qui ne marque une faiblesse manifeste. Il prend la peine de prouver (1472), par l'exemple « des hosties expiatoires, dont on se souvenait sans les manger, qu'il n'est pas nécessaire que nous mangions la propre chair de Jésus-Christ notre victime, pour nous souvenir de sa mort. » Ne voit-il pas que c'est sortir de la question ? Il ne s'agit pas, entre nous, si ce moyen nous est nécessaire pour nous souvenir de Jésus-Christ mort et immolé. Les Catholiques ne prétendent pas qu'il le fallût oublier, s'il ne nous avait pas donné son corps et son sang ; et, bien loin d'attacher ce souvenir à l'action de la Cène, nous souhaiterions qu'il ne nous quittât en aucun moment de notre vie. Et certes, nous avons peu profité de tant de mystères que Jésus-Christ a accomplis pour notre salut, s'ils ne nous ont pas encore appris qu'il n'a pas voulu s'attacher à faire précisément ce qui nous était nécessaire ; mais qu'un amour infini lui a fait chercher ce qu'il y avait de plus tendre et de plus puissant pour toucher nos cœurs. Ainsi, sans examiner si ce moyen dont nous parlons était nécessaire pour exciter notre souvenir, suffit qu'il soit très-puissant, et que l'anonyme même ne puisse rien imaginer de plus efficace. L'anonyme voudrait le nier, cet effet de la présence, cette efficace divine du corps et du sang de Notre-Seigneur. Mais telle est la force de la vérité, en le niant il le confirme. « S'il est vrai, » dit-il, que le souvenir dont il est ici question n'est

(1470) Pag. 196.
(1471) Pag. 195.

(1472) Pag. 199.

« qu'un sentiment excité par les objets qui frappent les sens, la manière dont on croit manger cette chair dans l'Église romaine a-t-elle quelque chose qui frappe plus les sens que la nôtre, puisque nous la mangeons les uns et les autres sous les espèces du pain et du vin ? Je suis bien aise que l'anonyme croie recevoir le corps et le sang de Notre-Seigneur, sous les espèces du pain et du vin, aussi bien que nous. Je sais qu'il me répondra que nous l'entendons différemment. En effet, les Catholiques croient recevoir le corps et le sang de Notre Seigneur, sous les espèces, parce qu'il y est ; et l'anonyme (chose surprenante) croit les recevoir sous ces mêmes espèces, quoiqu'ils n'y soient pas. Qu'il explique, comme il lui plaira, un sentiment si étrange ; on voit qu'il faut du moins parler comme nous, et que l'idée de Jésus Christ, qui se donne à ses fidèles sous les espèces du pain et du vin, est si conforme à la foi, que, si peu qu'il reste de foi, cette idée revient toujours à l'esprit. Mais il faudrait aller plus avant, et comprendre que le Chrétien ne doit pas être moins touché en recevant son Sauveur sous une espèce étrangère, que s'il le touchait sensiblement en sa propre forme. Il suffit que Jésus-Christ soit présent, et que le Chrétien soit assuré de cette présence par la parole de Jésus-Christ ; puisque la foi lui apprend à croire aussi fermement ce que Jésus-Christ lui dit, que ce qu'il voit de ses propres yeux.

Les prétendus réformés ont perdu leur principale défense, quand on leur a ôté ce passage : *Faites ceci en mémoire de moi.* Ils ont néanmoins encore un dernier refuge dans ces mots : *Je ne boirai point de ce fruit de vigne.*

L'anonyme les produit pour faire voir que la suite des paroles de l'Institution éloigne le sentiment de la présence réelle ; quoique, si elles avaient quelque force, on pourrait les produire pour faire voir que le vin demeure, et non pour montrer l'absence du sang, de laquelle seule il s'agit ici.

Mais au fond, elles ne font rien ; et sans vouloir ici recueillir tout ce que disent les Catholiques sur ces paroles, je remarquerai seulement quelques vérités, qui devraient avoir empêché les prétendus réformés de nous les objecter jamais.

C'est donc 1° une vérité constante, que les évangélistes ne rapportent pas toujours les paroles de Notre-Seigneur, dans l'ordre qu'elles ont été dites. Ils s'attachent à la substance des choses, et se dispensent assez souvent de les réciter dans leur ordre, surtout quand ce sont des paroles détachées, dont la suite ne sert de rien à l'intelligence de tout le discours.

2° Sans nous mettre en peine de justifier une vérité dont on est d'accord, les paroles dont il s'agit nous en fournissent un exemple ; puisque saint Matthieu les rapporte aussitôt après la consécration du calice, au lieu que saint Luc les rapporte à une autre coupe qu'à celle de l'Eucharistie. Au contraire, le même saint Luc met, après la consécration du calice, ces paroles de Notre-Seigneur : *La main de celui qui me livre est avec moi dans le plat*, que saint Matthieu avait placées avant tout le récit de la Cène.

3° Il suit de là qu'il n'est pas certain que ces paroles aient été dites après la consécration du calice : ce qui étant, on n'en peut rien conclure contre nous.

4° On doit même plutôt croire qu'elles ont été dites dans le même ordre que saint Luc les a récitées ; parce que les interprètes sont d'accord que cet évangéliste est celui qui s'attache le plus à cette suite, et qu'en effet, il est le seul qui promet, à la tête de son évangile, de raconter *les choses par ordre.* (*Luc.* I, 1, 3.)

5° Mais du moins est-il certain, par les principes posés, que si ces paroles appartenaient au récit de l'institution de l'Eucharistie, ou étaient dites pour la faire entendre, aucun des évangélistes ne les en aurait détachés.

6° En effet, l'apôtre saint Paul, qui rapporte, dans la première aux Corinthiens, tout ce qui regarde l'institution de ce mystère, ne fait aucune mention de ces paroles.

Toutes ces choses font voir clairement que ces paroles de Notre-Seigneur : *Je ne boirai plus de ce fruit de vigne*, ne regardent pas en particulier le vin dont Notre-Seigneur a fait son sang : mais tout le vin, en général, dont on s'était servi dans tout le repas de la Pâque.

Après ces considérations, on devrait cesser de nous objecter ces paroles, si on les objectait par raison plutôt que par préoccupation ou par coutume.

On peut conclure avec assurance, des choses qui ont été dites, que l'anonyme n'a rien remarqué dans la suite des paroles de l'institution, qui nous porte au sens figuré, ni qui puisse nous faire penser que Jésus-Christ ait voulu donner en ce lieu le nom de la chose au signe.

Il n'en faut pas davantage pour lui faire voir combien sont éloignés du sujet les exemples de l'Écriture, que ceux de sa communion allèguent sans cesse, pour autoriser leur sens figuré.

La circoncision est appelée l'alliance : mais, comme nous avons déjà remarqué, c'est après qu'elle est établie en termes formels, comme le signe de l'alliance.

Jésus-Christ fait des comparaisons, et propose des paraboles, où il dit figurément qu'il est une porte, du pain, une vigne : mais, outre que le plus souvent les évangélistes remarquent que Jésus dit une parabole ou une similitude, la chose s'explique d'elle-même, et la suite nous fait connaître en quoi il met le rapport : tellement qu'il est inouï que personne s'y soit trompé. S'il dit, *Je suis la porte*, il ajoute, que c'est par lui qu'il faut entrer. S'il dit qu'il est *la vraie vigne*, que son *Père est le laboureur*, et que ses apôtres en sont *les bran-*

*ches*, il ajoute : *qui demeure en moi, porte du fruit* (*Joan.* xv, 1 et 5); *et, toute branche qui ne porte point du fruit en moi, le Père l'ôte* (*Ibid.* 2). Il en est de même des autres comparaisons, où il dit qu'un *champ est le monde*, que *les épines sont les richesses*, que *les anges sont les moissonneurs* (*Matth.* xiii, 38, 22. 39).

Il paraît, par les choses qui ont été dites, que la suite des paroles de Notre-Seigneur n'a rien qui nous porte au sens figuré, ni qui nous détourne du sens littéral.

Mais l'anonyme prétend « que quand cette figure ne serait pas tout à fait intelligible d'elle-même, Jésus-Christ avait préparé les apôtres à l'entendre, leur ayant dit qu'il fallait prendre ces sortes d'expressions spirituellement (1473). » Il se sert, pour le montrer (1474), de ce passage célèbre : *La chair ne profite de rien : c'est l'esprit qui vivifie.* (*Joan.* vi, 64.)

J'ai répondu par avance à cette difficulté, quand j'ai démêlé les équivoques du terme de spirituel. Je confesse que Jésus-Christ avait préparé les apôtres à entendre quelque chose de spirituel dans la manducation de sa chair : mais de là il ne s'ensuit pas qu'il les eût préparés à entendre figurément tout ce qu'il dirait de cette manducation. Car encore que nous entendions à la lettre ces paroles de Jésus-Christ : *Prenez, mangez, ceci est mon corps;* nous ne laissons pas d'avouer que la chair ne sert à rien, à l'entendre comme faisaient ces hommes grossiers, à qui Jésus-Christ parlait, quand il a dit que la chair ne sert de rien. Ils regardaient Jésus-Christ, non comme le Fils de Dieu, mais comme le fils de Joseph. (*Ibid.*, 42.) Et lui entendant dire qu'il donnerait sa chair à manger, ils songeaient à la manière ordinaire dont nous nourrissons ce corps mortel. Les prétendus réformés savent, en leur conscience, combien nous sommes éloignés de cette pensée ; ils savent que nous croyons que c'est l'esprit qui vivifie ; puisque la chair de Jésus-Chrit même, prise toute seule et séparément de l'esprit, ne nous sert de rien. Nous leur avons déjà dit qu'en recevant cette chair, il faut la prendre comme la chair de notre victime, en nous souvenant de son sacrifice, et mourant nous-mêmes au péché avec Jésus-Christ. Pendant que le Fils de Dieu s'approche de nous en personne, pour nous témoigner son amour, il faut que notre cœur y réponde : et nous recevons en vain son sacré corps, si nous n'attirons dans nos âmes, par la foi, l'esprit dont il est rempli. De là il ne s'ensuit pas ni que la chair, absolument, ne serve de rien (car, comme dit saint Augustin, si la chair ne servait de rien, le Verbe ne se serait pas fait chair, et n'aurait pas attribué à sa chair, dans tout ce chapitre, une efficace divine), ni que cette chair, que le Verbe a prise, ne serve de rien dans l'Eucharistie; mais qu'elle n'y sert de rien prise toute seule; ni qu'il faille entendre figurément ces paroles : *Ceci est mon corps ;* mais qu'en les prenant à la lettre, il faut encore y joindre l'esprit, en croyant que Notre-Seigneur n'accomplit rien dans nos corps, qui ne regarde l'homme intérieur et la vie spirituelle de l'âme ; c'est pourquoi toutes ses *paroles sont esprit et vie.* (*Joan.* vi, 64.)

Mais il s'élève ici une objection, qui est celle qui touche le plus les prétendus réformés. Si la chair de Jésus-Christ, prise toute seule, par la bouche du corps, ne sert de rien, et que le salut consiste à nous unir avec Jésus-Christ par la foi ; ce que l'Eglise romaine met de plus dans l'Eucharistie devient inutile. « Cette union spirituelle, » dit l'auteur de la *Réponse* (1475), « est la seule et véritable cause de notre salut ; et les Catholiques ne nient pas que ceux qui reçoivent le baptême et la parole sans l'Eucharistie, ne soient sauvés et unis spirituellement à Jésus-Christ, de même que ceux qui reçoivent aussi l'Eucharistie. » Il leur semble qu'on doit conclure de là que le fidèle doit se contenter de ce qu'il reçoit au baptême, puisque ce qu'il y reçoit suffit pour son salut éternel. Ce qu'ajoutent les Catholiques à l'union spirituelle est, à leur avis, superflu ; et c'est en vain, disent-ils, qu'on se jette dans de si grandes difficultés pour une chose qui ne sert de rien.

Cet argument, qui paraît plausible, ne combat pas en particulier la doctrine des Catholiques sur la présence réelle ; mais il attaque d'un seul coup tous les mystères du christianisme et tous les moyens dont le Fils de Dieu s'est servi pour exciter notre foi. Il ne sert de rien d'écouter la prédication de l'Evangile, si on n'écoute la vérité même qui parle au dedans; et le salut consiste à ouvrir le cœur : donc on n'a pas besoin de prêter l'oreille aux prédicateurs ; donc c'est assez d'ouvrir l'oreille du cœur. Il ne sert de rien d'être lavé de l'eau du baptême, si on n'est nettoyé par la foi ; donc il se faut laver intérieurement, sans se mettre en peine de l'eau matérielle. A cela, les prétendus réformés répondraient eux-mêmes, que la parole et les sacrements sont des moyens établis de Dieu pour exciter notre foi ; et qu'il n'y a rien de plus insensé, que de rejeter les moyens par attachement à la fin : puisqu'au contraire, cet attachement nous les doit faire chérir. Qui ne voit donc qu'il ne suffit pas, pour combattre la présence réelle, de montrer qu'elle ne nous sert de rien sans la foi ; mais qu'il faut encore montrer que cette présence n'est pas établie pour confirmer la foi même, qu'elle ne sert de rien pour cette fin, ni pour exciter notre amour envers Jésus-Christ présent : il faut détruire ce qui a été si solidement établi touchant la manducation de notre victime, qui nous est un gage certain de la part que nous avons à

(1473) Pag. 191.
(1474) Pag. 185.
(1475) Pag. 114.

son sacrifice : enfin il faut prouver qu'il ne sert de rien à Jésus-Christ même, pour nous témoigner de l'amour, ni pour échauffer le nôtre, de venir à nous en personne ; et que la jouissance de sa personne, si réellement présente, n'est pas un moyen utile pour nous assurer la possession de ses dons. Si la chair ne sert de rien sans l'esprit, si la présence du corps ne profite pas sans l'union de l'esprit ; il ne faut pas s'en étonner, ni rabaisser par là le sacré mystère de la présence réelle : car il a cela de commun avec tous les autres mystères de la religion ; et Jésus-Christ crucifié ne sert de rien non plus à qui ne croit pas.

Tout ce qu'a fait Jésus-Christ, pour nous témoigner son amour, nous devient inutile, si nous n'y répondons de notre part : mais il ne s'ensuit pas pour cela que ce que Jésus-Christ fait pour nous doive être nié, sous prétexte que quelques-uns y répondent mal ; ni que ses conseils soient détruits par notre malice, ni que notre ingratitude anéantisse la vérité de ses dons et les témoignages de sa bonté. . . . . .

IV. L'auteur ne veut pas comprendre que la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, soit un gage de son amour envers nous. Il s'étonne que nous puissions dire que ce soit un amour infini qui ait porté Jésus-Christ *à nous donner réellement la propre substance de sa chair et de son sang* (1476). Nous nous étonnons à notre tour, avec beaucoup plus de raison, qu'on ait peine à faire croire à des Chrétiens, que ce leur soit un témoignage de l'amour divin, que Jésus-Christ veuille bien s'approcher d'eux en personne. N'est-il donc pas assez clair que c'est un bonheur extrême aux fidèles de savoir Jésus-Christ présent en eux-mêmes ? Et ne seront-ils pas d'autant plus touchés de cette présence, qu'ils la croiront plus réelle et plus effective ?

Si messieurs de la religion prétendue réformée n'avouent pas cette vérité, et s'ils ne peuvent pas concevoir que la présence de Jésus-Christ, connue par la foi, soit un moyen très-puissant pour toucher les cœurs, ils me permettront de le dire, ils doivent craindre que leur foi ne soit peu vive, et qu'ils ne soient trop insensibles pour Jésus-Christ même. Tâchons donc de faire comprendre à l'auteur de la *Réponse*, une doctrine si pleine de consolation. S'il n'a pas voulu l'entendre par les choses que j'en ai dites dans l'*Exposition*, peut-être la laissera-t-il imprimer plus doucement dans son cœur par un exemple dont il s'est lui-même servi. « Nous avons, dit-il (1477), des images, quoique très-imparfaites, tant de cette opération du Saint-Esprit, dans nos cœurs, que de l'union des fidèles avec Jésus-Christ dans l'amour conjugal qui unit le mari et la femme, et qui est cause que l'Ecriture dit qu'ils ne sont qu'un corps et qu'une âme. »

(1476) Pag. 218.
(1477) Pag. 215.

Il a raison de croire (car c'est une vérité que l'Ecriture nous a enseignée) que Dieu, qui est le créateur des deux sexes, et qui en a béni la chaste union, laissant à part la corruption que le péché y a mêlée, en a choisi, pour ainsi dire, le fond et l'essence, pour exprimer l'union des fidèles avec leur Sauveur.

Il faut donc que notre auteur nous permette de lui représenter, en peu de paroles, que l'amour conjugal, qui unit les cœurs, fait aussi, pour parler avec saint Paul, que la femme n'a pas le pouvoir de son corps, mais le mari ; comme aussi le mari n'a pas le pouvoir de son corps, mais la femme. Que si cet auteur ne veut pas entendre que cette puissance mutuelle, qu'ils se donnent l'un à l'autre, est le gage, l'effet et le dernier sceau de l'amour conjugal, qui unit leurs cœurs, et que c'est en vue de cette union que le Saint-Esprit n'a pas dédaigné de dire qu'ils devenaient deux personnes dans une même chair, je n'entreprendrai pas de lui expliquer ce que le langage de l'Ecriture lui doit assez faire entendre. Mais je lui dirai seulement que Jésus-Christ, en instituant le mystère de l'Eucharistie, a donné à ses fidèles un droit réel sur son corps, et qu'il l'a mis en leur puissance d'une manière qui n'en est pas moins réelle, pour n'être connue que par la foi. Ce droit sacré qu'a l'Eglise sur le corps de son époux, et que nous pouvons appeler le droit de l'épouse, est donné à chaque fidèle lorsqu'il reçoit le baptême ; et il exerce ce droit lorsqu'il approche de la sainte table. Mais quoique la jouissance actuelle du corps du Sauveur ne soit pas perpétuelle, et ne s'accomplisse qu'à certains moments, c'est-à-dire, lorsqu'ils participent aux saints mystères ; toutefois le droit de recevoir ce divin corps du Sauveur est permanent ; et il suffit qu'ils en jouissent quelquefois, pour les assurer dans toute leur vie que Jésus-Christ est à eux. Je ne sais, après cela, comment un Chrétien peut être insensible à ce témoignage d'amour, et dire qu'il n'entend pas que l'union dont nous parlons nous soit un gage certain que le Fils de Dieu nous aime. « Depuis quand, et en quel lieu a-t-on établi, dit notre auteur (1478), que c'est une marque d'amour de donner sa propre chair à manger à ceux qu'on aime ? » Mais quand est-ce qu'il n'a point été établi, que c'est une marque d'amour de s'unir à ceux qu'on aime ? et a-t-on un cœur, quand on ne sent pas que cette marque d'amour est d'autant plus grande et plus sensible, que l'union est plus réelle et plus effective ? Aurons-nous donc un cœur chrétien, si nous ne concevons pas que le Fils de Dieu, nous ayant aimés jusqu'à prendre pour nous un corps semblable au nôtre, achève de consommer le mystère de son amour, lorsqu'il s'approche de nous en ce même corps qu'il a pris et immolé pour notre salut, et ne

(1478) Pag. 218.

dédaigne pas de nous le donner aussi réellement qu'il l'a pris? Est-ce une chose si étrange et si incroyable qu'un Dieu qui s'est fait en tout semblable à nous, à la réserve du péché, tant il a aimé les hommes, s'approche de nous en la propre substance de son corps? Et ce témoignage de son amour sera-t-il moins grand ou moins réel, parce que nos sens n'y ont point de part? Qu'y aura-t-il de plus merveilleux ni de plus touchant, que cette manducation qu'on nous reproche; puisque nous voyons que le Fils de Dieu, ôtant à cette action ce qu'elle a de bas et d'indécent, la fait servir seulement à nous unir à lui corps à corps, d'une manière aussi réelle qu'elle est surnaturelle et divine? Si les hommes peuvent seulement gagner sur leur faible imagination qu'elle ne se mêle point dans les mystères de Dieu; si la foi peut prendre sur eux assez d'empire, pour leur faire croire que le Fils de Dieu, sans changer autre chose que la manière, peut nous donner la substance entière du corps qu'il a pris pour nous; sans doute ils ne trouveront rien de plus touchant, que cette union merveilleuse que l'Eglise catholique leur propose. Car rien n'est plus efficace pour imprimer dans nos cœurs l'amour que le Fils de Dieu a pour ses fidèles, ni pour enflammer le nôtre envers lui, ni pour nous faire sentir par une foi vive que vraiment il s'est fait homme, et est mort pour l'amour de nous.

Mais écoutons ce que notre auteur répond à toutes ces choses. « Les Chrétiens, » dit-il, « sont bien ingrats ou bien difficiles à contenter, s'il ne leur suffit pas que Jésus-Christ soit mort pour eux. » Et un peu après: « Ils ont les oreilles du cœur bien bouchées, s'il est vrai que les signes sacrés de la Cène, ajoutés à la parole, ne leur disent pas encore assez hautement et assez intelligiblement, que Jésus-Christ s'est fait homme pour eux, et que son corps a été rompu pour eux. » C'est de même que s'il disait avec les sociniens: Les Chrétiens sont bien ingrats ou bien difficiles à contenter s'il ne leur suffit pas que Dieu les ait créés, qu'il leur ait pardonné leurs péchés, et qu'il leur ait envoyé un homme admirable pour leur apprendre les voies du salut. Ces marques de sa bonté ne sont-elles pas suffisantes? et fallait-il qu'un Dieu se fît homme pour nous témoigner son amour? Que notre auteur réponde aux sociniens qui détruisent le mystère de l'Incarnation par des arguments semblables: il leur dira, sans doute, que le Chrétien se contente de ce que Dieu veut; mais que Dieu, pour contenter sa propre bonté, et l'amour infini qu'il a pour nous, a voulu faire pour notre salut, et pour nous marquer cet amour, des choses que nous n'eussions pu seulement penser, bien loin d'oser y prétendre. Nous ferons la même réponse sur le sujet de l'Eucharistie, avec d'autant plus de raison que nous sommes déjà préparés par le mystère de l'Incarnation à attendre des marques d'amour tout à fait incompréhensibles. Ainsi, quand il s'agira d'expliquer par les saintes Lettres la merveilleuse union que Jésus-Christ veut avoir avec les fidèles dans l'Eucharistie, nous ne nous étonnerons pas que le sens le plus littéral et le plus simple soit celui qui nous promet des choses plus hautes, et qui passent de plus loin notre intelligence. Car le mystère de l'Incarnation nous a fait voir que le Fils de Dieu a entrepris de nous découvrir son amour, et de consommer son union avec ses fidèles par des moyens incompréhensibles. Et certainement nous ne comprenons pas comment notre auteur a pu écrire, que « ce qu'il y a d'incompréhensible dans les effets de l'amour que Dieu a pour nous, n'est, par manière de dire, que le degré, ou plutôt l'infinité de cet amour même (1479). » Faut-il le faire souvenir qu'un Dieu s'est fait homme pour nous témoigner son amour? N'y a-t-il rien d'incompréhensible dans cet effet d'amour, que le degré et l'infinité? La chose prise en elle-même ne l'est-elle pas? ne passe-t-elle pas notre intelligence? Et qui ne voit que, bien loin de dire qu'il n'y a rien d'incompréhensible dans les effets de l'amour de Dieu, que le degré et l'infinité, il faut plutôt concevoir que parce que cet amour est incompréhensible dans son degré, il a produit des effets qui le sont aussi, considérés en eux-mêmes?

Notre auteur, toutefois, continue toujours à expliquer les merveilles de l'amour du Fils de Dieu envers nous, sans songer que c'est cet amour qui l'a porté à se faire homme; il dit, « que nous concevons, en quelque sorte, ce que cet amour infini a fait faire à Dieu par une comparaison, quoique très-imparfaite, de ce qu'un véritable amour nous fait faire les uns pour les autres. Payer pour quelqu'un, poursuit-il, est un vrai office d'ami; et mourir pour quelqu'un, a toujours passé pour une véritable marque d'amour. » Mais après avoir ajouté que « mourir pour un ennemi est une générosité qui n'avait point eu d'exemple parmi les hommes avant la venue de Notre-Seigneur, c'est, dit-il, ce que cet amour a d'incompréhensible. » Il semble qu'il ait oublié que le Fils de Dieu s'est fait homme dans le dessein de s'unir aux hommes, et de leur montrer son amour par cette merveilleuse union. Que s'il pense qu'il ne sert de rien à entendre le mystère de l'Eucharistie, de considérer qu'un Dieu s'est fait homme, il n'a pas assez pénétré le merveilleux enchaînement des mystères du christianisme. Une grâce nous prépare à entendre l'autre. Il sert d'avoir pénétré qu'un dessein d'union règne, pour ainsi dire, dans tous les mystères de la religion chrétienne. Quand on a bien conçu par où cette union se commence, on conçoit mieux aussi par où cette union se doit achever. Le Fils de Dieu a commencé de s'unir à nous, en pre-

(1479) Pag. 219.

nant la nature qui nous est commune à nous tous; il achève cette union en donnant à chacun *de nous* en particulier, ce qu'il a pris pour l'amour de tous. Il a voulu, dit saint Paul (*Hebr.* II, 14), *s'unir à la chair et au sang*, parce que les hommes qu'il voulait s'unir, sont composés de l'un et de l'autre. C'est par où commence l'union : pour en achever le mystère, il donne à chaque fidèle cette même chair et ce même sang, en leur propre et véritable substance. Voici donc tout l'enchaînement des mystères de l'amour divin. Un Dieu s'unit à notre nature jusqu'à se revêtir de chair et de sang; il les donne pour nous à la mort; il nous les donne à la sainte table. Les deux premiers mystères s'accomplissent en la substance de la chair et du sang que le Fils de Dieu a pris; et lorsque nous entendons qu'il nous dit pour accomplir le dernier : *Mangez, ceci est mon corps; buvez, ceci est mon sang*, on ne voudra pas que nous convenions qu'il a voulu nous en donner la propre substance? Ce serait vouloir nous faire perdre tout ensemble, et la simplicité de la lettre, et la force du sens naturel, et la suite de tout le mystère.

Après cela, j'ai peine à comprendre comment des Chrétiens ne veulent pas voir le mystère de l'amour divin dans la doctrine que j'avais exposée. Mais comme il ne faut point épargner nos soins pour lever les difficultés qui empêchent les prétendus réformés d'entrer dans des sentiments si solidement établis et si nécessaires, j'ai tâché de pénétrer, dans la *Réponse* que j'examine ce qui les arrête le plus.

Ils disent qu'il faut s'attacher à l'union spirituelle qui se fait par le moyen de la foi, et que ceux de l'Eglise romaine la reconnaissent aussi bien qu'eux. « Ce que les Catholiques romains, dit l'auteur de la *Réponse* (1480), croient plus que nous dans l'Eucharistie, savoir, qu'ils reçoivent le propre corps de Jésus-Christ de la bouche du corps, n'ajoute rien du tout selon leurs propres principes, soit pour opérer, soit pour faire entendre cette union spirituelle; » il ajoute que « cette union spirituelle est la seule et véritable cause de notre salut; et que les Catholiques ne nient pas que ceux qui reçoivent le baptême et la parole sans l'Eucharistie, ne soient sauvés et unis spirituellement à Jésus-Christ, de même que ceux qui reçoivent aussi l'Eucharistie. » Il leur semble qu'on doit conclure de toutes ces choses, que tout ce que nous ajoutons à l'union spirituelle est absolument inutile, et que c'est en vain qu'on se jette dans de si grandes difficultés pour une chose qui ne sert de rien.

Cet argument arrête beaucoup messieurs de la religion prétendue réformée; et ils en sont d'autant plus touchés, qu'elle semble tirée du fond du mystère, et appuyée sur des principes dont nous convenons avec eux. Mais on va voir en peu de paroles qu'il n'y a rien de plus vain; et il ne faut, pour cela, que faire l'application des choses qui ont été dites.

J'avoue donc que la perfection et le salut du Chrétien consiste dans l'union que nous avons avec Jésus-Christ par cette foi vive qui agit par la charité : je confesse que sans cette union, celle de l'Eucharistie ne nous sert de rien : il faut aussi qu'on nous avoue qu'il ne nous sert non plus sans la foi, ni qu'un Dieu se soit fait homme pour nous, ni qu'il soit mort pour notre salut. Cependant on ne pourrait dire, sans blasphème, que de si grands et de si admirables mystères soient inutiles. Il faut donc savoir distinguer ce que Dieu fait de son côté pour nous témoigner son amour, et ce que nous devons faire du nôtre pour y répondre. Il nous témoigne un amour infini lorsqu'il s'unit à notre nature jusqu'à prendre un corps semblable au nôtre, qu'il donne ensuite à la mort pour nous, et qu'il nous donne réellement à la sainte table. La fin que Dieu se propose, en accomplissant ces mystères, c'est d'exciter notre amour; nous devons, sans doute, tendre à cette fin, où consiste notre perfection et notre salut. Mais il n'y aurait rien de plus insensé, que de rejeter ces moyens par attachement à la fin; puisqu'au contraire, cet attachement nous les doit faire chérir. Quand le Sauveur, quand l'Epoux sacré, transporté d'un amour céleste, donne son corps à posséder à sa chaste et fidèle Epouse, il n'exclut pas la foi, mais il l'excite; et, bien loin d'éloigner l'esprit et le cœur, il les appelle à cette bienheureuse jouissance. Puisqu'un Dieu, qui par sa nature est un pur esprit, a bien voulu, pour s'unir à nous, prendre un corps, on ne doit plus s'étonner qu'il nous le donne aussi réellement qu'il l'a pris, ni objecter que cette union *ne sert de rien, ni à opérer ni à faire entendre notre union spirituelle avec lui*. Jamais l'Eglise n'entend mieux combien l'Epoux est à elle, ni ne s'y attache avec plus d'ardeur, que lorsqu'elle jouit de son corps sacré. Jamais elle n'est plus assurée de recevoir ses dons, que lorsqu'elle le voit venir en personne, et qu'elle tient avec son corps et avec son sang les instruments précieux de toutes ses grâces. Elle est touchée de cette présence autant que si Jésus-Christ se montrait à elle en la propre chair qu'il a prise et immolée pour son salut. Car c'est assez qu'elle entende sa parole; sa foi excitée par ces mots divins: *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, sent combien est présent celui qui donne si réellement sa substance propre, et n'a plus besoin du secours des sens pour jouir de cette présence.

Mais, dit-on, ne doit-elle pas se contenter de ce qu'elle reçoit au baptême; puisque ce qu'elle y reçoit suffit pour son salut éternel? Elle s'en contenterait, comme j'ai dit, si Jésus-Christ avait voulu s'en contenter lui-même; mais si son amour in-

(1480) Pag. 114.

qui veut se déclarer envers nous d'une manière plus particulière et plus tendre, devons-nous en refuser les gages sacrés? L'Église, au reste, ne s'étonne pas qu'il lui donne dans l'Eucharistie son corps et son sang, qu'il ne lui avait pas donné au baptême. Il faut être lavé de ses crimes pour recevoir un don si précieux ; et la rémission des péchés devait précéder cette jouissance. On voit donc combien vainement on tâche de nous arracher un gage si considérable de l'amour divin. Mais toutefois écoutons encore un raisonnement où l'auteur de la *Réponse* a mis son fort. . . . . . . . .

---

# CINQUIÈME FRAGMENT.

## DE LA TRADITION, OU DE LA PAROLE NON ÉCRITE.

La suite du discours demande que nous parlions de l'autorité de la parole non écrite, que l'auteur attaque de toute sa force. Après avoir combattu l'*Exposition* par quelques légères attaques, qui regardent plutôt la manière de parler, que le fond des choses, il prend la peine de ramasser les preuves qu'il croit les plus fortes contre l'autorité de la tradition; chose très-éloignée de notre dessein. Bien plus, il se jette sur le purgatoire, sur les images, sur les reliques, sur la confession, sur plusieurs autres doctrines que l'Eglise romaine défend; comme si, dans un article où il ne s'agit que de la tradition en général, il fallait traiter nécessairement de toutes les traditions en particulier. Il me regarde toujours comme un homme qui est engagé dans la preuve de notre doctrine; et sans même vouloir considérer que si l'on ne veut de dessein formé embrouiller les choses, il faut établir la règle avant que d'en faire l'application, il veut que je prouve tout ensemble, et la vérité de la règle qui autorise la tradition, et la juste application qu'en fait l'Eglise romaine dans toutes les traditions particulières; et tout cela en deux pages; car cet article de l'*Exposition* n'en contient pas davantage. Ne veut-il pas me faire justice, et considérer une fois que si j'avais voulu établir la preuve de notre doctrine, j'aurais fait autre chose qu'une *Exposition?*

C'est ce qu'il ne veut point entendre. Il me fait faire des arguments à quoi je n'ai pas pensé, qu'il détruit ensuite à son aise avec une facilité merveilleuse. Il veut absolument que j'aie entrepris non-seulement de prouver la tradition en général; mais encore que notre doctrine sur le purgatoire, sur les saints, sur leurs reliques et sur leurs images, et les *autres dogmes particuliers de la tradition, sont la doctrine même des apôtres non écrite;* et que, faute de pouvoir prouver ce que j'avance, « je donne en la place d'une telle preuve cette maxime vaguement posée : que la marque certaine qu'une doctrine vient des apôtres, est lorsqu'elle est embrassée par toutes les Eglises chrétiennes sans qu'on en puisse montrer les commencements (1481). »

Or tout cela n'est point notre preuve : c'est la simple exposition de notre doctrine : et si l'auteur se veut figurer que j'ai entrepris de la prouver, c'est afin de prendre occasion de me pousser jusqu'à l'insulte par ces paroles : « M. de Condom, » dit-il (1482), « pose vaguement cette maxime, sans même, poursuit-il, l'oser appliquer en particulier à aucune des traditions de l'Eglise romaine, comme s'il sentait que ce caractère, tout vague qu'il est, ne leur convient pas. » C'est ainsi qu'il flatte les siens d'une victoire imaginaire, et, encore une fois, il ne veut jamais considérer qu'il n'était pas de mon dessein d'entrer en preuve de cette maxime, encore moins de composer un volume pour en faire l'application aux articles particuliers. Il m'insulte toutefois; il me montre aux siens battu et défait, comme si l'on m'avait fait rendre par force les armes que je n'ai pas prises. Mais pour ne point prendre ce ton de vainqueur avant que d'avoir combattu, il fallait venir au point important dont il s'agit entre nous : il fallait voir à quoi je voulais que servît mon *Exposition*, et combien étaient importantes les difficultés que je prétendais éclaircir en peu de mots.

Puisqu'il ne lui a pas plu de considérer une chose si essentielle à notre dessein, il faut que j'étende un peu mon *Exposition*, pour lui remettre devant les yeux ce qu'il n'a pas voulu voir. L'importance de cette matière, dont les conséquences s'étendent dans toutes nos controverses, et les divers moyens dont se sert l'auteur de la *Réponse* pour l'envelopper me font résoudre à la traiter un peu plus amplement que les autres. Si on s'attache un peu à me suivre et à prendre l'idée véritable, on verra, avant que de sortir de cet article, que les passages que l'anonyme et les siens font le plus valoir contre nous, ne touchent pas seulement la question, bien loin de la décider en leur faveur; et qu'il n'y a rien de plus mal fondé, que de comparer, comme ils font, les traditions chrétiennes, avec celles des pharisiens que Jésus-Christ a condamnées, qu'ils nous allèguent sans cesse.

Pour bien entendre notre doctrine et l'état de la question, il faut remarquer avant toutes choses, que ce qui nous oblige à

(1481) Pag. 504.

(1482) Pag. 505.

recevoir les traditions non écrites, c'est la crainte que nous avons de perdre quelque partie de la doctrine des apôtres. Car on convient que, soit qu'ils prêchassent, soit qu'ils écrivissent, le Saint-Esprit conduisait également leur bouche et leur plume : et comme ils n'ont écrit nulle part qu'ils aient mis par écrit tout ce qu'ils ont prêché de vive voix, nous croyons que le silence de l'Ecriture n'est pas un titre suffisant, pour exclure toutes les doctrines que l'antiquité chrétienne nous aura laissées.

C'est donc ici notre question : savoir, si toute doctrine que les apôtres n'ont pas écrite est condamnée par ce seul silence, quelque antiquité qu'elle ait dans l'Eglise. Nos adversaires le prétendaient ainsi : mais c'est en vain qu'ils se glorifient de ne vouloir recevoir que ce que les apôtres ont écrit, si auparavant ils ne nous montrent qu'il ne faut point chercher, hors des écrits des apôtres, ce que Dieu leur a révélé pour notre instruction. Le fondement de notre défense consiste à leur demander quelque passage qui établisse cette règle : mais tant s'en faut que les apôtres nous aient réduits à n'apprendre leur doctrine que par leurs écrits, qu'ils ont pris soin, au contraire, de nous prémunir contre ceux qui voudraient nous restreindre à ce seul moyen. Saint Paul écrit ces paroles à Timothée : *Affermissez-vous, mon fils, dans la grâce de Jésus-Christ; et ce que vous avez ouï de moi en présence de plusieurs témoins, confiez-le à des hommes fidèles, qui puissent eux-mêmes l'enseigner à d'autres* (*II Tim.* II, 1, 2.) La seconde Epître à Timothée, d'où sont tirées ces paroles, est sans doute une des dernières que saint Paul ait écrite : et quoique cet apôtre eût déjà écrit des choses admirables, on voit qu'il ne réduit pas Timothée à lire simplement ce que lui-même ou les autres apôtres auraient écrit; mais que sentant approcher sa fin, de même qu'il avait pris soin de laisser quelqu'un après lui qui pût conserver le sacré dépôt de la parole de vie, il veut que Timothée suive cet exemple. Il lui avait enseigné de vive voix les vérités chrétiennes, en présence de plusieurs témoins : il lui ordonne d'instruire à son imitation des hommes fidèles, qui puissent répandre l'Evangile, et le faire passer aux âges suivants. Ainsi la tradition de vive voix est un des moyens choisi par les apôtres, pour faire passer aux âges suivants et à leurs descendants les vérités chrétiennes. Si nous ne pouvions rien recueillir par ce moyen, ou si ce moyen n'était pas certain, les apôtres ne l'auraient pas recommandé. C'est pourquoi nous nous sentons obligés de consulter l'antiquité chrétienne; et quand nous trouvons quelque doctrine constamment reçue dans l'Eglise, sans qu'on en puisse marquer le commencement, nous reconnaissons l'effet de cette instruction de vive voix, dont les apôtres ont voulu que nous recueillissions le fruit et ont recommandé l'autorité.

(1483) Pag. 199.

Il n'est pas juste que nos adversaires nous le fassent perdre. Mais, de peur qu'ils ne nous objectent que nous les abusons par le mot d'Eglise, en leur donnant toujours sous ce nom l'Eglise romaine, dont ils contestent le titre, nous pouvons convenir avec eux d'une Eglise qu'ils reconnaissent. Ils conviennent qu'elle a subsisté jusqu'au temps des quatre premiers conciles généraux; et puisqu'ils déclarent expressément dans leur Confession de foi, qu'ils en reçoivent aussi bien que nous les définitions, ils ne contestent pas le titre d'Eglise à celle qui a tenu ces conciles. Ce terme s'étend un peu au-dessous du IVe siècle du christianisme. Si donc nous trouvons dans ces premiers siècles, si proches du temps des apôtres, quelque doctrine, quelle qu'elle soit (car il ne s'agit pas encore de rien déterminer là-dessus), qui ait été constamment reçue depuis l'orient jusqu'à l'occident, et depuis le septentrion jusqu'au midi, où s'étendait le christianisme; si nous trouvons que ceux qui l'ont constamment prêchée, marquent qu'elle venait de plus haut, et n'en nomment point d'autres auteurs que les apôtres, on ne peut s'empêcher de reconnaître dans cette succession de doctrine la force des instructions de vive voix, que les apôtres ont voulu faire passer de main en main aux siècles suivants.

C'est pourquoi nous nous sentons obligés de rechercher dans l'antiquité les traditions non écrites; et par là, nous nous mettons en état d'obéir au précepte que saint Paul a donné à toute l'Eglise, en la personne des fidèles de Thessalonique, lorsqu'il leur a ordonné de retenir les traditions qu'ils ont apprises, soit par ses discours, soit par son Epître. (*II Thess.* II, 14.)

Ecouterons-nous l'anonyme, qui répond que saint Paul *ne marque pas que les choses qu'il avait enseignées de vive voix, fussent différentes de celles qu'il leur avait écrites* (1483) ? Au contraire, ne voyons-nous pas que saint Paul n'eût pas appuyé si distinctement sur ces deux moyens de connaître sa doctrine, si un seul l'eût découverte tout entière?

Cette instruction nous regarde. En la personne des fidèles de Thessalonique, saint Paul instruisait les fidèles des âges suivants; tellement que le Saint-Esprit nous ayant montré deux moyens de connaître la vérité, nous serions injurieux envers lui, si nous négligions l'un des deux.

Ainsi, considérant la doctrine constante de l'antiquité, comme le fruit de cette instruction de vive voix, que les apôtres ont pratiquée et recommandée, nous recevons cette règle de saint Augustin : « qu'on doit croire que ce qui est reçu unanimement, et qui n'a point été établi par les conciles, mais qui a toujours été retenu, vient des apôtres, encore qu'il ne soit pas écrit. » Il a combattu par cette règle l'hérésie des donatistes sur la réitération du baptême; par où l'on voit, en passant, la hardiesse de l'anonyme, qui sans produire aucun passage, op-

pose à notre doctrine le témoignage des Pères, et entre autres de saint Augustin, sans considérer que ce même saint Augustin, qu'il nomme entre tous les autres, est celui qui a écrit en termes formels la règle que nous suivons. Mais le nom de saint Augustin et des Pères est beau à citer; et il y a toujours quelqu'un qui croit qu'on les a pour soi, quand on les compte hardiment parmi les siens.

J'ai cru que je devais expliquer avec un peu plus d'étendue la doctrine de l'*Exposition*. Mais, quoique j'eusse traité ce sujet, conformément à mon dessein, en peu de paroles, j'avais proposé en substance ce qui fonde l'autorité de la parole non écrite. Car, si l'on considère cet article, on verra que j'ai fait deux choses. Je tire premièrement de l'*Epître II aux Thessaloniciens* ce principe indubitable : que nous devons recevoir avec une pareille vénération tout ce que les apôtres ont enseigné, soit de vive voix, soit par écrit. Je représente en peu de mots, qu'en effet on a cru les mystères de Jésus-Christ, et les vérités chrétiennes, sur le témoignage qu'en ont rendu les apôtres, avant qu'ils eussent écrit aucun livre ou aucune épître. Tout cela ne permet pas de douter du principe que j'établis, qui aussi n'est pas contesté par nos adversaires : mais s'il est une fois constant que ce que les apôtres ont enseigné de vive voix, est d'une autorité infaillible, il ne reste plus qu'à considérer les moyens que nous avons de le recueillir. C'est la seconde chose que je fais dans mon *Exposition;* et je dis qu'outre ce que les apôtres ont écrit eux-mêmes, une marque certaine qu'une doctrine vient de cette source, c'est lorsqu'elle est embrassée par toutes les Eglises chrétiennes, sans qu'on en puisse marquer le commencement. Voilà ce que nous appelons la parole non écrite.

L'auteur me reproche ici que « je cherche un avantage indirect, en appelant la tradition la parole non écrite, d'un nom qui préjuge la question par la chose même qui est en question (1484). » Il s'abuse. Ni je ne cherche aucun avantage, ni je ne préjuge rien. Mais pourquoi ne veut-il pas qu'il me soit permis de poser ma thèse, et de déclarer ce que nous croyons? Je ne prétends pas qu'on m'accorde cette doctrine comme prouvée sur ma simple exposition : mais est-ce trop demander, que de vouloir, du moins, qu'on m'accorde que c'est la doctrine que nous professons? Or, en m'accordant seulement cela, on va voir combien d'objections seront résolues.

Le premier effet que doit produire l'état de la question posé au vrai, c'est de marquer précisément aux adversaires ce qu'ils sont obligés de prouver. Quand je parle de parole non écrite, l'auteur a raison de m'avertir que je ne dois pas tirer avantage de ce mot, ni préjuger la question par ce qui est en question. En effet, il n'y a point de plus grand défaut dans le raisonnement, que celui de donner pour preuve la chose dont on dispute : et comme nous tomberions dans ce défaut, si nous supposions, sans prouver, qu'il y a une parole non écrite : nos adversaires y tomberaient aussi, s'ils posaient, comme un principe avoué, que tout ce qui nous a été révélé par les apôtres a été mis par écrit. Il est pourtant véritable que, s'ils ne le supposaient de la sorte, ils ne produiraient pas comme ils font sans cesse, contre la parole non écrite, ce passage de saint Paul (*Galat.* I, 8) : *Si quelqu'un vous annonce une autre doctrine que celle que je vous ai annoncée, qu'il soit anathème.* Car même en laissant à part les autres solides réponses qu'on a faites à ce passage, il est clair que, pour en conclure qu'il n'y a point de tradition non écrite, il faut supposer nécessairement, ou que les apôtres n'ont enseigné que par écrit, ce que personne ne dit, ou du moins qu'ils ont rédigé, par écrit, tout ce qu'ils ont enseigné ; ce qui est en question entre nous, et ce que ce passage ne dit pas. Ainsi, à moins que de supposer ce qui est précisément en dispute, il faut que les prétendus réformés abandonnent ce passage, et qu'ils cherchent en quelque autre lieu la preuve de leur doctrine, dont il ne paraît en celui-ci aucun vestige.

C'est par une erreur semblable que l'anonyme lui-même, parlant de ce passage célèbre, où saint Paul ordonne à ceux de Thessalonique de retenir les enseignements qu'il leur a donnés soit de vive voix, soit par des épîtres, prouve que les traditions non écrites de l'Eglise romaine ne sont pas autorisées par ce passage; parce que « si on prend la peine de lire les deux Epîtres de saint Paul aux mêmes Thessaloniciens, où il leur parle des enseignements qu'il leur avait donnés et de la manière dont il leur avait prêché l'Evangile, on n'y trouvera rien du tout, non plus que dans l'Evangile même, qui ait le moindre rapport à la prière pour les morts, au purgatoire, ni enfin à aucune autre des traditions qui sont en question (1485). » Ainsi dans la question où il s'agit de savoir si le silence de l'Ecriture est une preuve, il nous allègue pour preuve le silence de l'Ecriture dans un passage dont on se sert pour prouver qu'il y a des traditions non écrites. Il nous donne comme une réponse, que s'il y avait des traditions non écrites, saint Paul les aurait écrites. C'est ainsi qu'on raisonne, lorsqu'on ne veut point chercher d'autres preuves que sa propre préoccupation, et qu'on donne pour loi tout ce qu'on avance.

Il tombe dans la même faute, lorsqu'il dit (1486), « que Notre-Seigneur ayant pris dans le cœur des évangélistes et des apôtres, d'écrire l'Evangile qu'ils prêchaient, ces saints docteurs étant conduits immédiatement par le Saint-Esprit, n'ont pas fait la chose imparfaitement ou à demi. » Il a rai-

(1484) Pag. 296.
(1485) Pag. 299.

(1486) Pag. 297.

son de dire que les apôtres n'ont pas fait imparfaitement et à demi ce qu'ils s'étaient proposé de faire ; mais s'il suppose qu'ils avaient formé le dessein de rédiger par écrit tout ce qu'ils prêchaient de vive voix, je suis obligé de l'avertir que c'est là précisément de quoi on dispute. Les apôtres eux-mêmes ne nous disent rien de semblable. Or ce n'est pas à nous de nous former une idée de perfection, telle qu'il nous plaît, dans les Ecritures ; et l'anonyme, pour avoir voulu se la figurer, cette perfection, plutôt selon ses pensées que selon l'Ecriture même, n'a pas aperçu que ces expressions nous conduiraient malgré lui jusqu'au blasphème, si nous les suivions. Dieu avait mis dans le cœur de saint Matthieu d'écrire l'Evangile de Jésus-Christ : s'ensuit-il qu'il l'ait fait imparfaitement ; parce que nous apprenons de saint Jean des particularités de cet Evangile, que saint Matthieu n'avait pas écrites ? Quoique les Epîtres des apôtres nous donnent de merveilleux éclaircissements, que nous n'avons point par les Evangiles, peut-on dire, sans blasphémer, que les quatre Evangiles soient imparfaits ? Si donc il a plu au Saint-Esprit que nous sussions quelques vérités par une autre voie que par celle de l'Ecriture, doit-on conclure de là que l'Ecriture soit imparfaite ? Ne voit-on pas qu'il faut raisonner sur d'autres idées que sur celles de l'anonyme, et reconnaître que tous les ouvrages des apôtres sont parfaits ; parce que chacun d'eux a écrit ce qui servait au dessein que le Saint-Esprit lui avait mis dans le cœur ? Que si l'on veut supposer que chacun d'eux a écrit ce qu'il devait, et que tous devaient tout écrire ; c'est là, encore une fois, ce qu'il faut prouver : c'est ce que nos frères ne nous ont fait lire dans aucun endroit de l'Ecriture, et ce que nous ne pouvons recevoir sans ce témoignage.

Mais « saint Paul, » dit l'anonyme (1487), « n'ayant égard principalement qu'à l'Ecriture du Vieux Testament, disait à Timothée (*II Tim.* III, 16), que l'Ecriture est propre à instruire, à corriger, à convaincre, et à rendre l'homme parfait et accompli en toute bonne œuvre. »

A qui de nous a-t-il ouï dire que l'Ecriture ne fût pas propre à toutes ces choses et à conduire l'homme de Dieu à sa perfection ? Donc elle seule y est utile ; donc elle contient tout ce qui est propre à une fin si nécessaire : ce sont autant de propositions qu'il faudrait prouver, qui ne sont point dans saint Paul, et que l'anonyme suppose, au lieu d'en faire la preuve.

Il a remarqué lui-même que saint Paul, disant ces paroles, *regardait principalement les Ecritures de l'Ancien Testament.* En effet, celles du Nouveau n'étaient pas encore. Si cet auteur a bien compris ce qu'il disait, sans doute il a dû entendre que ce passage de saint Paul se peut appliquer dans toute sa force aux anciennes Ecritures, que cet apôtre *regardait principalement.* Saint Paul a donc voulu dire que les anciennes Ecritures sont propres à toutes ces choses, et servent à nous conduire à la perfection. L'anonyme conclura-t-il de là qu'elles seules y sont propres, ou qu'elles contiennent tout ce qui est propre à tous ces effets ? que resterait-il après cela, que de supprimer l'Evangile ?

Il croit avoir paré ce coup, lorsqu'il dit, que si le Vieux Testament est propre à toutes ces choses, « à plus forte raison les deux Ecritures du Vieux et du Nouveau Testament peuvent-elles faire tout cela étant jointes ensemble. » Il ne fallait pas changer les termes : si le Vieux Testament est propre à toutes ces choses, à plus forte raison le Vieux et le Nouveau y sont propres étant joints ensemble, au même sens que le Vieux Testament y était propre tout seul : c'est bien conclure, et j'en suis d'accord.

Mais pourquoi a-t-il affaibli les paroles de saint Paul ? Voici comment a parlé cet apôtre : « Toute Ecriture, » dit-il (*II Tim.* III, 16, 17), « divinement inspirée, est propre à enseigner, à convaincre, à reprendre, à instruire dans la justice, afin que l'homme de Dieu soit parfait, instruit à toute bonne œuvre. » Il ne dit pas seulement, comme le rapporte l'anonyme, que l'Ecriture en général est propre à toutes ces choses : il parle plus fortement ; et comme on dit en général que tout homme est capable de raisonner, il dit en descendant au particulier, que *toute écriture divinement inspirée* est utile à tous ces effets. Mais ces paroles ainsi proposées détruisent trop évidemment les prétentions des ministres ; car on ne peut soutenir que chaque livre de l'Ecriture renferme cette plénitude. Il a donc fallu nécessairement qu'ils affaiblissent le sens de l'Apôtre ; et ils ont dissimulé la louange qu'il a donnée effectivement à chaque livre particulier de l'Ecriture ; parce qu'ils voulaient attribuer à l'Ecriture en général une suffisance absolue, dont saint Paul ne parle en aucune sorte.

Pour nous, nous nous renfermons dans les termes de saint Paul ; et admirant l'exactitude précise avec laquelle il s'explique, nous reconnaissons avec lui, non-seulement que toute l'Ecriture en général, mais encore que chaque partie de l'Ecriture inspirée de Dieu, est propre à tous les effets que cet apôtre rapporte. Car nous adorons dans chaque partie de cette Ecriture une profondeur de sagesse, une étendue de lumière, une suite de vérités si bien soutenue, qu'une partie servant à éclaircir l'autre, chaque partie concourt à conduire l'homme de Dieu à sa perfection. Que nos frères ne pensent donc pas que nous voulions diminuer la force, ou déroger à la perfection de l'Ecriture divine. Nous croyons que non-seulement tout le corps de cette Ecriture, mais encore que chaque parole sortie de la

(1487) Pag. 298.

bouche du Fils de Dieu, qui nous y est rapportée, et chaque sentence écrite par les apôtres et par les prophètes, est propre à nous porter à toute vertu, et à disposer notre cœur à recevoir toute vérité. Ceux qui adorent en cette forme toutes les parties de l'Ecriture voudraient-ils rabaisser l'idée de la perfection du tout? Aussi employons-nous l'Ecriture sainte *à toute bonne œuvre*, selon ce que dit l'Apôtre dans le passage que nous traitons. Nous employons l'Ecriture à établir les principes essentiels et de la foi et des mœurs, et nous croyons qu'elle en comprend tous les fondements. Si l'antiquité chrétienne nous apporte quelque doctrine dont l'Ecriture se taise, ou dont elle ne parle pas assez clairement, c'est l'Ecriture elle-même qui nous apprend à la respecter et à la recevoir des mains de l'Eglise. L'anonyme dit (1488), que « messieurs de l'Eglise romaine sont si peu fermes sur leurs principes de la tradition, ou du moins qu'ils reconnaissent si bien que la tradition ne peut aller de pair avec l'Ecriture, que lorsqu'on les presse touchant les traditions particulières, il n'y en a presque pas une seule qu'ils ne tâchent d'appuyer de l'autorité de l'Ecriture. » Quelle pernicieuse conséquence! et comment un homme sincère a-t-il pu dire que nous affaiblissions ou l'Ecriture ou la tradition séparément prises, en montrant qu'elles se défendent l'une l'autre? Mais du moins ne peut-il nier, puisqu'il parle ainsi, que nous ne reconnaissions combien l'Ecriture est propre à tout bien. En effet, nous soutenons que non-seulement les traditions en général, mais encore les traditions que nous enseignons en particulier, ont des fondements si certains sur l'Ecriture, et des rapports si nécessaires avec elle, qu'on ne peut les détruire ni les attaquer, sans faire une violence toute manifeste à l'Ecriture elle-même. La discussion de cette vérité n'est pas de ce lieu. Mais cette seule prétention, que nous avons, doit suffire pour faire voir qu'on nous impose manifestement, quand on nous accuse d'avoir une idée trop faible de l'Ecriture sainte ; et que de telles objections ne subsistent plus, aussitôt que notre doctrine est bien entendue.

On voit encore, par l'exposition de notre doctrine, combien on a tort de nous objecter qu'en sortant des bornes de l'Ecriture, nous ouvrons un moyen facile de rendre la religion arbitraire. Car, bien loin de prétendre qu'on puisse donner ce qu'on veut sous le nom de tradition et de parole non écrite, nous disons que la marque pour la connaître, c'est lorsqu'on voit dans une doctrine le consentement de toutes les Eglises chrétiennes, sans qu'on puisse en marquer le commencement. Or ce consentement n'est pas une chose qu'on puisse feindre à plaisir ; et cette marque que nous posons, pour connaître la tradition, répond encore au reproche qu'on nous fait, d'égaler en quelque sorte les écrits des Pères à la sainte Ecriture ; c'est-à-dire, des hommes sujets à faillir, à Dieu même, qui est le soutien et la source de la vérité. Car nous ne fondons pas la tradition sur les sentiments particuliers des saints Pères, qui étaient en effet sujets à faillir ; mais sur une lumière supérieure, et sur un fond certain de doctrine, dont les Pères rendent témoignage, et que nous voyons prévaloir au milieu et au dessus des opinions particulières.

Il fallait donc examiner, si un tel consentement peut être un ouvrage humain, et non pas supposer toujours que nous fondons notre foi sur l'autorité des hommes. Car c'est trop regarder l'Eglise et l'établissement de la doctrine de l'Evangile, comme un ouvrage purement humain, que de dire, comme l'auteur le veut faire entendre, que recevoir la sainte doctrine par la tradition de vive voix, c'est vouloir la faire *dépendre de la mémoire et de la volonté des hommes, naturellement sujets à l'erreur* (1489). Car nous renversons les fondements du christianisme, et nous lui déclarons la guerre plus cruellement que les infidèles, si nous ôtons nous-mêmes à l'Eglise cet Esprit de vérité, qui lui a été promis jusqu'à la consommation des siècles, et si nous croyons que l'erreur y puisse jamais être autorisée par un consentement universel. Nous pouvons voir, au contraire, quel est le poids d'un consentement semblable, par la manière dont nous avons reçu l'Ecriture sainte.

L'anonyme ne connaît pas l'état où nous sommes dans ce lieu d'exil, quand il veut que la vérité nous y paraisse aussi clairement qu'il est clair *qu'il est jour, quand le soleil luit sur notre horizon* (1490). C'est trop flatter des hommes mortels, qui sont guidés par la foi, que de vouloir leur faire croire que la vérité leur luise à découvert, comme s'ils étaient dans l'état où nous la verrons face à face. La divinité des Ecritures est un mystère de la foi, où l'on ne doit non plus chercher l'évidence entière, que dans les autres articles de notre croyance. Ne parlons pas ici des infidèles, et de ceux qui ont le cœur éloigné des vérités de l'Evangile. Comment pouvez-vous penser que Luther, que vous regardez comme un homme rempli d'une lumière extraordinaire du Saint-Esprit, et que tous les luthériens, qui sont, selon vous, les enfants de Dieu, dignes d'être reçus à sa table, aient pu rejeter l'*Epître de saint Jacques*, et ne pas connaître la vérité d'une partie si considérable de l'Ecriture, s'il est vrai, comme vous dites, qu'il soit aussi clair que l'Ecriture est dictée par le Saint-Esprit, qu'il est clair que le soleil luit? Et pour ne pas alléguer toujours Luther et les luthériens, recherchez dans l'antiquité comment est-ce que l'*Apocalypse* et la divine *Epître aux Hébreux* ont été reçues sans contradiction,

(1488) Pag. 303, 304.
(1489) Pag. 315.
(1490) Pag. 315.

après que tant de fidèles serviteurs de Dieu en ont douté si longtemps. Vous trouverez que ce n'est pas la seule évidence d'une lumière aussi éclatante et aussi claire que le soleil : mais que c'est l'autorité de l'Eglise et la force supérieure de la tradition, et l'esprit de vérité qui réside dans tout le corps de l'Eglise, qui ont surmonté ces doutes des particuliers. C'est donc abuser manifestement ces particuliers, que de leur dire qu'ils peuvent voir la divinité, et de toute l'Ecriture en général, et de chacune de ses parties, avec la même évidence qu'ils voient que le soleil luit. Il faut recourir nécessairement à l'autorité de l'Eglise, à la suite de la tradition, au consentement de l'antiquité. Et comment donc voudrait-on que nous pussions mépriser ce consentement, après l'avoir trouvé suffisant, pour nous faire recevoir l'Ecriture même? Si le fondement principal sur lequel nous distinguons les livres divins d'avec les livres ordinaires, est le consentement de l'antiquité, pouvons-nous ne pas regarder comme divin tout ce qu'un semblable consentement nous apporte? et de là ne s'ensuit-il pas que tout ce qui est reçu par l'antiquité, sans qu'on en puisse marquer le commencement, doit être nécessairement venu des apôtres?

Cette règle est si certaine, que ceux de messieurs de la religion prétendue réformée qui procèdent de bonne foi, ne pourraient pas s'empêcher de la recevoir, si leurs ministres leur permettaient de l'envisager en elle-même. Mais ils font tous comme l'anonyme. Aussitôt qu'on leur parle de l'autorité de ce consentement universel, ils empêchent qu'on n'arrête longtemps la vue sur un objet si vénérable : ils se jettent aussi bien que lui, sur le purgatoire, sur les saints, sur les reliques, sur les autres doctrines qu'ils ont tâché de rendre odieuses aux leurs, parce qu'ils ne leur en découvrent ni la source, ni les fondements, ni la véritable intelligence. Telle est visiblement la conduite de l'anonyme. Au lieu de tourner toute son attention à considérer si cette règle est véritable, qu'il faut céder au consentement universel de l'antiquité chrétienne, pourvu qu'il soit bien constant sur quelque doctrine; il se jette, avant qu'il soit temps, sur les doctrines particulières : il s'embarrasse avant le temps dans l'application de la règle, quoique cette application ne puisse être faite tout d'un coup, ni pénétrée d'une seule vue. Ainsi, confondant ce qui est clair avec ce qui ne peut pas l'être d'abord, il ne laisse plus ni d'idée distincte, ni de lumière évidente, ni d'ordre certain dans notre dispute.

C'est par une semblable conduite que, sans entrer jamais au fond du dessein, il chicane sur tous les mots de l'*Exposition*. Et voici comment il en attaque le commencement : « C'est parler, » dit-il (1491), « en quelque sorte improprement, que de dire que Jésus Christ a fondé l'Eglise sur la prédication, et non par la prédication. » Pour moi, je céderais volontiers sur de pareilles difficultés, et j'en passerais aisément par l'avis de M. Conrart (1492). Mais enfin on ne peut nier que la foi de l'Eglise ne soit fondée sur le témoignage de vive voix, que le Fils unique a rendu de ce qu'il a vu dans le sein de son Père, et sur un pareil témoignage de vive voix que les apôtres ont rendu de ce qu'ils ont ouï dire et vu faire au Fils. Toutefois, que l'anonyme choisisse entre le *sur* et le *par*, je ne fais fort ni sur l'un ni sur l'autre : il me suffit qu'il soit certain que le témoignage de vive voix avait fondé les Eglises, avant que l'Evangile eût été écrit.

Pourquoi ne veut-il pas que je dise que cette parole prononcée de vive voix, et par Jésus-Christ, et par les apôtres, a été la première règle des Chrétiens? « C'est l'écriture du Vieux Testament, » dit-il (1493) « qui est la première et la plus ancienne règle, et le fondement de la foi des Chrétiens. » Veut-il dire que la loi de Moïse a précédé l'Evangile, et qu'elle en est le fondement? Nous ne le nions pas; et c'est en vain qu'il entreprend de prouver une vérité si constante. Mais s'il veut dire que la loi de Moïse comprenne formellement tout ce que l'Evangile nous a enseigné, et enfin que la nouvelle loi n'ait rien annoncé de nouveau, c'est une fausseté manifeste. Ainsi, sans chicaner sur les mots, il fallait demeurer d'accord que les nouveaux sacrements, aussi bien que les nouveaux préceptes que Jésus-Christ a donnés, ont été publiés d'abord de vive voix; et que c'est par la vive voix que s'est fait le parfait développement du mystère d'un Dieu fait homme, qui était scellé sous des ombres et sous des figures dans toutes les générations précédentes. Lorsque Dieu a voulu donner la loi ancienne, il a commencé à prendre des tables de pierre, où il a gravé le Décalogue; et Moïse a écrit par ordre exprès tout ce que Dieu lui a dicté. Mais Jésus-Christ n'a rien fait de semblable; et les premières tables, où sa loi a été écrite, ont été les cœurs. Ainsi les vérités chrétiennes ont été crues avant que les apôtres eussent écrit. Alors la parole de vive voix n'était pas seulement la première, mais encore l'unique règle où l'on pût découvrir manifestement toute la doctrine que Jésus-Christ avait enseignée; et je ne m'arrêterais pas sur une doctrine si claire, si l'on n'avait entrepris de tout confondre.

Mais voici des embarras bien plus étranges : J'ai dit que cette parole de vie, que les apôtres prêchaient, ayant tant d'autorité dans leur bouche, *elle ne l'avait pas perdue lorsque les Ecritures du Nouveau Testament y ont été jointes.* Quelque hardiesse qu'on ait, il n'est pas possible de nier une vérité si constante; il la faut du moins obscurcir.

(1491) Pag. 300.
(1492) L'un des premiers fondateurs de l'Académie française.
(1493) Pag. 801.

L'auteur dit que *cette manière de parler est très-impropre.* Il veut faire croire qu'elle rabaisse la dignité de l'Ecriture, et que cette expression, *que les Ecritures ont été jointes à la parole non écrite,* donne trois fausses images, par lesquelles il prétend que j'ai rabaissé la dignité de l'Ecriture (1494). Mais on va voir la pureté de notre doctrine, qui ne peut être attaquée que par des déguisements visibles.

En disant que les Ecritures ont été jointes à la parole, j'ai voulu marquer seulement que la parole a précédé, et que l'Ecriture y a été jointe, pour faire un même corps de doctrine avec la parole, par la parfaite convenance qu'elles ont ensemble. Il n'y a personne qui ne voie que c'est là mon sens naturel : mais il est trop droit et trop véritable. L'auteur veut que je fasse entendre, par cette expression innocente, *que la doctrine de l'Evangile, telle que nous l'avons par écrit, n'est qu'un accessoire.* Quel blasphème m'attribue-t-il ? Un Chrétien peut-il seulement penser que ce que nous lisons dans l'Evangile, et de la vie, et de la mort, et des miracles, et des préceptes de Notre-Seigneur, soit un accessoire, et non pas le fond du christianisme ? Mais il ne laisse pas d'être véritable que ce fond a été prêché avant que d'avoir été écrit ; et c'est tout ce que j'ai prétendu en ce lieu.

Encore moins ai-je voulu dire que cette doctrine que nous avons par écrit soit différente de la parole, à laquelle elle a été jointe. Quand on parle de différence, et qu'il s'agit de doctrine, on marque ordinairement quelque opposition. Si l'anonyme l'entend de la sorte, c'est une idée aussi fausse que la première, qu'il a voulu donner de nos sentiments. Nous disons, et il est très-véritable, que les apôtres n'ont écrit nulle part qu'ils aient mis par écrit toute la doctrine qu'ils ont prêchée de vive voix : mais nous ne disons pas pour cela, qu'ils aient écrit une doctrine différente de celle qu'ils avaient prêchée. Un homme peut écrire tout ce qu'il a dit ; il peut en écrire ou plus ou moins : mais si cet homme est véritable, et les choses qu'il dit, et celles qu'il écrit, auront toujours ensemble un parfait rapport. Ainsi, quoique l'antiquité chrétienne ait recueilli de la prédication des apôtres quelques vérités qu'ils n'ont pas écrites, toutefois ce qu'ils ont écrit ou ce qu'ils ont dit, fera toujours un corps suivi de doctrine, dans lequel on ne montrera jamais d'opposition. C'est pourquoi si quelqu'un voulait débiter comme une doctrine non écrite, quelque doctrine qui fût contraire aux Ecritures, l'Eglise la rejetterait, à l'exemple du Fils de Dieu qui a rejeté sur ce fondement les fausses traditions des pharisiens. Mais de là il ne s'ensuit pas que tout ce que tait l'Ecriture ait été proscrit, ou qu'on puisse considérer la doctrine écrite et celle qui a été prêchée de vive voix, comme des doctrines opposées.

Mais considérons le dernier des mauvais sens, que l'anonyme veut trouver dans mes paroles. Il soutient que cette expression de M. de Condom, *que les Ecritures ont été jointes à la parole non écrite,* fait entendre que *ce qui n'a pas été écrit est plus considérable que ce que nous avons dans les livres sacrés* (1495). Quelle étrange disposition l'a obligé à donner des sens si malins à nos expressions les plus innocentes ? Pourquoi vouloir toujours faire croire au monde que nous diminuons la dignité des livres sacrés ? Encore que la parole ait précédé l'écriture, et que l'écriture ensuite y ait été jointe, ce n'est pas dire que l'écriture n'ait fait simplement que ramasser ce qu'il y avait de moins important. Mais aussi, de ce que les apôtres ont écrit les choses les plus essentielles, s'ensuit-il que nous devions mépriser ce que nous pouvons recueillir d'ailleurs de leurs maximes et de leurs doctrines ? L'anonyme n'oserait le dire ; et au contraire, il faut qu'il avoue que si nous savions certainement que les apôtres eussent enseigné quelque doctrine, nous la devrions recevoir, encore qu'elle ne fût pas contenue dans leurs écrits. Il devait donc laisser passer sans contestation ces principes indubitables, et s'attacher uniquement à considérer, si, outre les écrits des apôtres, nous avons quelque moyen assuré de recueillir leur doctrine. Or, j'avais marqué dans l'*Exposition* ce moyen certain, qui est le consentement unanime de l'antiquité chrétienne, par lequel même j'avais fait voir que nous avons reçu l'Ecriture sainte. Si ce moyen était regardé avec attention, il serait trouvé si nécessaire, que nos adversaires eux mêmes n'oseraient pas le rejeter. Aussi va-t-on voir que l'auteur ne fait qu'embarrasser la matière, et obscurcir, par mille détours, ce qu'il ne lui a pas été possible de combattre.

Il réduit toute ma doctrine sur ce sujet, c'est-à-dire celle de l'Eglise, à trois propositions. La dernière, comme on verra, n'étant pas de notre dessein, j'ai seulement à examiner les deux autres, qui peut-être au fond n'en font qu'une seule, et ne doivent pas être séparées. Mais je veux bien suivre l'ordre de l'auteur de la *Réponse.*

J'ai dit dans l'*Exposition*, « qu'il n'est pas possible de croire qu'une doctrine, reçue dès les commencements de l'Eglise, vienne d'une autre source que des apôtres (1496). » Qui croirait qu'on pût former seulement un doute sur une pareille proposition ? L'anonyme dit toutefois, « que cette proposition n'est pas vraie, à moins qu'on ne montre que dès lors cette doctrine ait été reçue de toutes les Eglises généralement, sans que les apôtres s'y opposassent (1497). » Qu'on fait de difficultés sur les

(1494) Pag. 302.
(1495) *Ibid.*
(1496) *Expos.*, art. 18.
(1497) Pag. 307.

choses claires, quand on ne regarde pas simplement la vérité! L'auteur eût-il trouvé le moindre embarras dans cette proposition, s'il eût seulement voulu remarquer que je parlais d'une doctrine reçue dans l'Eglise; c'est-à-dire, embrassée par toutes les Eglises chrétiennes; d'une doctrine approuvée, et non pas d'une doctrine contredite, et encore contredite par les apôtres? Mais il fallait embrouiller du moins ce qu'on ne pouvait nier. C'est pour cela qu'il ajoute encore, « que les apôtres mêmes témoignent que de leur temps le secret ou le mystère d'iniquité se mettait en train, qu'il y avait de faux docteurs parmi les Chrétiens, et par conséquent de fausses doctrines. » Il est vrai. Mais ces fausses doctrines n'étaient pas reçues, et ces faux docteurs étaient condamnés, ou même retranchés du corps de l'Eglise, s'ils soutenaient opiniâtrément leur erreur. A quoi sert donc d'ajouter qu'il « ne serait pas impossible que ces mêmes doctrines eussent été suivies ou renouvelées dans la suite des temps, comme plusieurs hérésies, qui ont paru dès le premier et le deuxième siècle du christianisme? » Quelle faiblesse, de sortir toujours de la question pour ne combattre qu'une ombre! Ces hérésies étaient suivies hors de l'Eglise; mais non pas reçues dans son sein. Elles s'y formaient à la vérité; mais elles en étaient bientôt rejetées. Elles sont anciennes, je l'avoue; mais la vérité plus ancienne, et toujours plus forte dans l'Eglise, les condamnait aussitôt qu'elles paraissaient. Plus elles se déclaraient, plus l'Eglise se déclarait contre elles. Autant de fois qu'elles renouvelaient leurs efforts, l'Eglise renouvelait ses anathèmes. Comparer de telles doctrines avec les doctrines reçues, enseignées, prêchées par l'Eglise même, n'est-ce pas un aveuglement manifeste?

Mais on a trouvé le moyen de rendre le consentement de l'antiquité chrétienne suspect à nos adversaires. C'est assez de leur dire, avec l'anonyme, que les apôtres ont écrit que le *secret ou le mystère d'iniquité s'opérait* (*II Thess.* II, 7), ou, comme ils le traduisent, *était déjà en train* dès leur temps. Saint Paul, dont ils ont tiré cette parole, n'a rien dit qui nous en marque le sens précis: la plupart des interprètes entendent par ce *mystère d'iniquité*, une malignité secrète, qui se devait déclarer bientôt, mais qui commençait dès lors à remuer l'empire romain contre l'Evangile; ou bien le dessein caché qu'avaient conçu quelques empereurs de se faire adorer comme des dieux, même dans le temple de Jérusalem, ou quelque autre chose semblable. Ces interprètes ajoutent que saint Paul parlait obscurément de ces choses, ou par respect pour les puissances établies de Dieu, selon les maximes qu'il avait prêchées, ou pour ne point exciter la persécution que les fidèles devaient attendre en silence, et non la provoquer par aucun discours. Au reste, qui veut savoir ce qui se peut dire sur cette parole peut voir saint Jérôme, parmi les anciens, qui la rapporte à Néron; et Grotius, parmi les modernes, qui l'applique à Caligula. Quoi qu'il en soit, il est très-certain que c'est une chose obscure et douteuse. Cependant il a plu à nos adversaires de se prévaloir de l'obscurité de cette parole, pour décrier le consentement de l'antiquité chrétienne. Pour y attacher cette fausse idée, que le *mystère d'iniquité* est la corruption de la doctrine dans l'Eglise même; et comme saint Paul assure, parlant de son temps, que ce *mystère d'iniquité* se remue déjà, ils enseignent, à la honte du christianisme, que dès le temps des apôtres la doctrine commençait à se corrompre même dans l'Eglise: que cette corruption a toujours gagné, tant qu'enfin elle a prévalu; et qu'elle a détruit l'Eglise jusqu'à un tel point, qu'il a fallu que leurs prétendus réformateurs *aient été extraordinairement envoyés pour la dresser de nouveau*, selon les termes de leur Confession de foi. Depuis qu'ils ont eu une fois trouvé une expression obscure, à laquelle sans fondement ils ont attaché cette fausse idée, nous avons beau leur alléguer le consentement de l'antiquité sur quelque doctrine qui ne leur plaît pas, un ministre ou un ancien n'a qu'à nommer seulement le *mystère d'iniquité*, l'autorité des saints Pères et des siècles les plus vénérables n'a plus aucun poids: quelque haut que nous puissions remonter dans l'antiquité chrétienne, le *mystère d'iniquité*, qui était *en train* dès le temps des apôtres, les sauve de tout. Ceux qui sans cesse se glorifient de ne recevoir que ce que l'Ecriture a dit clairement, déçus par la fausse idée que leurs ministres attachent à des paroles obscures, écoutent avec défiance l'Eglise des premiers siècles et les Pères les plus approuvés. Qui pourrait ne pas déplorer un aveuglement si étrange?

Mais voyons ce que dit l'auteur sur ma seconde proposition. « La seconde proposition, » dit-il (1498), « est encore moins vraie: qu'une doctrine embrassée par toutes les Eglises chrétiennes, sans qu'on en puisse marquer le commencement, soit nécessairement du commencement de l'Eglise, ou qu'elle vienne des apôtres. » Il combat cette proposition par des exemples; mais les exemples ne font qu'embrouiller, s'ils ne sont dans le cas dont il s'agit. Et il ne faut que considérer l'état de notre question, pour voir que les exemples qu'allègue l'auteur ne sont nullement à propos.

Qu'on relise la proposition comme il la rapporte lui-même, on verra qu'il s'agit de doctrine reçue dans l'Eglise. Que sert donc de rapporter *des changements qui se glissent dans les lois et les coutumes des Etats* (1499)? Ni ces lois ni ces coutumes ne sont des doctrines que l'on regarde comme invaria-

(1498) *Exp. os.*, art. 18, p. 307.

(1499) Pag. 308.

bles; et Dieu n'a pas promis aux Etats l'assistance particulière du Saint-Esprit, pour les conserver toujours dans les mêmes lois. Ainsi cet exemple ne fait rien du tout à la proposition dont il s'agit.

L'auteur promet de faire voir *des changements dans les dogmes de la religion, dont on ne peut pas marquer le temps ni l'origine*; et pour prouver ce qu'il avance, depuis la naissance de Jésus-Christ jusqu'à nous, il n'a rien eu à nous alléguer que la communion des petits enfants. Il en parle comme d'une coutume abolie par le concile de Trente, quoiqu'il y eût déjà plusieurs siècles que l'usage en avait cessé. Mais passons-lui cette faute; venons à ce qu'il y a de plus important.

Nous avouons que la coutume de communier les petits enfants a été universelle dans l'Eglise, et qu'ensuite elle s'est abolie insensiblement. Aussi comptons-nous cette coutume parmi celles dont l'Eglise peut disposer. Nous n'avons jamais prétendu que toutes les coutumes de l'Eglise fussent immuables. Nous parlons des dogmes de la religion et des articles de la foi. Ces dogmes sont regardés comme inviolables, parce que la vérité ne change jamais. C'est pourquoi, quand on remue quelque chose qui touche la foi, les esprits en sont nécessairement émus : alors on touche l'Eglise dans la partie la plus vive et la plus sensible; et l'Esprit de vérité qui l'anime ne permet pas que des nouveautés de cette nature s'élèvent sans contradiction. Mais cette raison ne fait rien aux coutumes indifférentes, qui, n'enfermant aucun dogme de la foi, peuvent être changées sans contradiction. Ce serait une témérité insensée que de dire que l'Eglise universelle, qui dès le temps de saint Cyprien communiait les petits enfants, ait erré dans la foi pour laquelle tant de martyrs mouraient tous les jours. Si donc on ne peut penser sans extravagance (ce que l'auteur même n'ose pas dire), que cette coutume fût une erreur dans la foi; que pouvait-il faire de moins à propos que d'en alléguer l'établissement ou l'abolition, comme un changement dans la foi?

En effet, il est constant que cette coutume, de communier les petits enfants, n'a jamais été réprouvée par aucun concile. Elle a été changée insensiblement sans aucune flétrissure ni condamnation, comme nos adversaires confessent eux-mêmes qu'on peut changer plusieurs choses, qui sont en la disposition de l'Eglise. Ainsi tant de saints évêques et de saints martyrs ont eu leurs raisons de donner le corps de Notre-Seigneur à ceux qui, par leur baptême, étaient incorporés à son corps mystique; et l'Eglise des siècles suivants a eu aussi de justes motifs de préparer ses enfants avec plus de précaution au mystère de l'Eucharistie. Comme ces coutumes avaient toutes deux leurs raisons solides, et qu'elles étaient laissées au choix de l'Eglise, pour en user suivant l'occurrence et la disposition des temps; il est clair qu'on a pu passer de l'une à l'autre, sans que personne ait réclamé. Aussi n'est-ce pas là notre question. Il s'agit de savoir si l'esprit de vérité, qui est toujours dans l'Eglise, peut souffrir qu'on passe de même d'un dogme à un autre; et puisque l'auteur n'a pu trouver dans toute l'histoire de l'Eglise aucun exemple d'un tel changement, il ne peut pas nous blâmer, si nous le croyons impossible.

Il ne pouvait en vérité plus invinciblement affermir la vérité que nous proposons, qu'en l'attaquant comme il a fait. Parmi tant de sortes d'erreurs que nous condamnons les uns et les autres, qui ne serait étonné que, depuis l'origine du christianisme, il n'en ait pu produire une seule, dont les auteurs ne soient certains, et dont les commencements ne soient marqués? Il est contraint de sortir de la question; et au lieu de montrer, comme il a promis, un changement dans les dogmes, il ne produit que le changement d'une coutume indifférente. Nous pouvons donc assurer, qu'encore qu'il n'y ait aucune des vérités chrétiennes qui n'ait été attaquée en plusieurs manières, néanmoins, malgré tous les artifices et les *profondeurs de Satan*, comme saint Jean les appelle dans l'*Apocalypse* (XI, 24), jamais aucune erreur n'a été tant soit peu suivie, qu'elle n'ait été convaincue par sa nouveauté manifeste. Si donc la nouveauté clairement marquée est un caractère visible et essentiel de l'erreur, nous avons raison de dire, au contraire, que l'antiquité dont on ne peut marquer le commencement, est le caractère essentiel de la vérité.

Que si l'anonyme n'a pu trouver, dans toute l'histoire de l'Eglise, aucun exemple constant de ces changements insensibles, qu'il prétend avoir été introduits dans les dogmes de la foi, c'est en vain qu'il aurait recours, comme à un dernier refuge, aux traditions des pharisiens. Car outre qu'il nous suffit d'avoir établi notre règle dans le Nouveau-Testament, duquel seul j'ai parlé dans l'*Exposition*, je puis encore ajouter que cet auteur assure sans fondement qu'*on ne peut marquer l'origine des fausses traditions des Juifs* (1500).

Il peut apprendre de saint Epiphane, que les traditions des Juifs ne sont pas toutes de même nature, ni de même date, et qu'on ne doit pas les comprendre toutes sous une même idée. Ce Père en reconnaît d'une telle autorité, et de si anciennes, qu'il les attribue à Moïse. Mais il y en a beaucoup d'autres, qui sont nées depuis, dont il nous a nommé les auteurs, et dont il nous a marqué les commencements. On est d'accord que ces traditions ne sont pas toutes mauvaises, ni toutes réprouvées par le Fils de Dieu. Quoi qu'il en soit, on ne peut pas dire que l'origine en soit inconnue. Pour celles que Notre Seigneur a si souvent con-

(1500) Pag. 308. *Voy.* aussi ce que dit l'auteur touchant les traditions des Juifs, p. 119.

damnées dans l'Evangile, les plus célèbres auteurs de l'une et de l'autre communion conviennent de les rapporter la plupart à la secte des pharisiens, dont on connaît assez les auteurs, aussi bien que les commencements et les progrès.

On voit par là que l'anonyme hasarde ce qui lui vient dans l'esprit, quand il croit qu'il sert à sa cause sans en considérer le fond ; et l'on peut aisément juger combien est injuste la comparaison qu'il fait si souvent, des traditions chrétiennes avec celles des pharisiens (1501). On ne peut marquer les commencements des traditions chrétiennes ; on vient de voir qu'on sait le commencement et de la secte et des traditions des pharisiens. Il paraît clairement par l'Evangile, que les traditions des pharisiens étaient contraires à l'Ecriture. Car, ou ils établissaient par ces traditions des observances directement opposées à la loi de Dieu, ou ils mettaient davantage de perfection dans des pratiques indifférentes, et en tout cas de peu d'importance, que dans les grands préceptes de la loi, où Dieu enseignait à son peuple la vérité, la miséricorde et le jugement. Ainsi, en toutes manières, ils méritaient le reproche que leur faisait Jésus-Christ, de transgresser les commandements de Dieu à cause de leurs traditions. Si donc on veut comparer nos traditions avec les traditions des pharisiens, il faut avoir prouvé auparavant, que les nôtres ne s'accordent pas avec l'Ecriture, comme Notre-Seigneur a décidé que celles des pharisiens y étaient directement opposées. Que si l'on veut toujours supposer que le silence de l'Ecriture suffit pour exclure une doctrine, quelque antiquité qu'elle ait dans l'Eglise, on sort manifestement du cas où le Fils de Dieu a parlé en tous ces passages ; et c'est abuser le monde, que de s'autoriser par cet exemple.

Ainsi l'on voit clairement, par les choses qui ont été dites, que l'auteur de la Réponse n'a pu alléguer aucune raison, ni aucun exemple contre cette belle règle que nous proposons : qu'une doctrine qu'on voit reçue par toute l'antiquité chrétienne, sans qu'on en puisse marquer le commencement, doit venir nécessairement des apôtres.

C'est la seconde proposition de mon traité, qu'il a attaquée. Il m'en fait faire une troisième, pour appliquer cette règle à la prière des saints, à la prière pour les morts, et aux doctrines particulières. C'est à quoi je n'ai pas pensé, parce que cela n'était pas de mon dessein ; et je l'ai déjà averti souvent que, pour voir les choses par ordre, il faut considérer premièrement la vérité de la règle, pour en faire l'application aux doctrines particulières. Quand on voudra entrer dans ce détail, il sera temps d'entrer dans cette discussion.

(1501) Pag. 298, 318.

# X.

# PROJETS DE RÉUNION DES PROTESTANTS
## DE FRANCE ET D'ALLEMAGNE
## A L'ÉGLISE CATHOLIQUE.

# PIÈCES

### CONCERNANT UN PROJET DE RÉUNION DES PROTESTANTS DE FRANCE A L'ÉGLISE CATHOLIQUE (1502).

### LETTRE PREMIÈRE.

DE L'ABBÉ BOSSUET AU MINISTRE FERRY (1503).

*Il lui demande de pouvoir conférer avec lui.*

Monsieur,

J'envoie apprendre des nouvelles de votre santé, et vous supplier de me mander quel jour nous pourrons conférer ensemble. Ce sera dès aujourd'hui, si votre commodité le permet ; sinon le jour que vous en aurez le loisir. Je me rendrai chez vous et en votre bibliothèque, vous suppliant seule-

(1502) Les pièces suivantes regardent un projet de réunion des protestants de France à l'Eglise catholique, auquel l'abbé Bossuet, alors grand doyen de Metz, et encore jeune, travaillait avec un zèle et une capacité qui annonçaient déjà ce qu'on devait attendre de lui dans la suite. Mais malheureusement, comme on le verra par les différentes lettres et écrits que nous donnons ici, l'esprit de schisme, la jalousie, les vues d'intérêt qui dominaient la plupart des ministres protestants (*a*), opposèrent une trop grande résistance aux efforts de ce docte et généreux abbé, pour qu'il pût réussir.

Dom Déforis fut redevable de toutes les pièces qui concernent ce projet de réunion à M. Emmery, avocat distingué au parlement de Metz, qui lui en communiqua les originaux.

(1503) Paul Ferry, celui même dont Bossuet a réfuté le catéchisme.

(*a*) Sur l'enveloppe d'une des lettres de l'abbé Bossuet au ministre Ferry, on lit cette note écrite de la main du ministre : *Touchant la réunion recherchée par ceux de l'Eglise romaine :* comme pour marquer que ce n'était pas eux qui désiraient s'unir à l'Eglise, mais l'Eglise qui cherchait à s'unir à eux. (*Edit. de Déforis.*)

ment que nous soyons seuls et en liberté. Songez à votre santé, et croyez que je suis très-parfaitement à vous.

BOSSUET, grand doyen de Metz.

A Metz, 1666

## LETTRE II.

DE L'ABBÉ BOSSUET AU MÊME.

*Sur l'écrit suivant qu'il lui envoie.*

Je vous envoie, Monsieur, par écrit, ce que j'eus l'honneur de vous dire dernièrement. Je l'aurais fait plus tôt, si j'en eusse eu le loisir. Je vous prie de me mander si je pourrai avoir l'honneur de vous entretretenir jeudi matin, et de me croire à jamais

Votre très-humble et très-obéissant serviteur,

BOSSUET

## EXPLICATION DE DIFFÉRENTS POINTS DE CONTROVERSE,

Donnée aux protestants de Metz par l'abbé Bossuet, pour parvenir à les réunir à l'Église.

### *Du mérite des œuvres.*

Sur le mérite des œuvres, l'Église catholique croit que la vie éternelle doit être proposée aux enfants de Dieu, et comme une grâce qui leur est miséricordieusement promise par Notre-Seigneur Jésus-Christ, et comme une récompense qui leur est fidèlement rendue en vertu de cette promesse (1504).

Elle croit que le mérite des œuvres chrétiennes provient de la grâce sanctifiante, qui nous est donnée gratuitement par Jésus-Christ, et que c'est un effet de l'influence continuelle de ce divin chef sur ses membres.

Comme c'est le Saint-Esprit qui fait en nous, par sa grâce, tout ce que nous faisons de bien, l'Église catholique ne peut croire que les bonnes œuvres des fidèles ne soient très-agréables à Dieu, et de grande considération devant lui; et elle se sert du mot de mérite pour signifier la valeur, le prix et la dignité de ces œuvres, que nous faisons par la grâce du Saint-Esprit. Mais comme toute leur sainteté vient de Dieu, qui fait les bonnes œuvres en nous, elle enseigne qu'en couronnant les mérites de ses serviteurs, il couronne ses dons (1505).

Enfin elle enseigne que nous, qui ne pouvons rien de nous-mêmes, pouvons tout avec celui qui nous fortifie; en telle sorte, que l'homme n'a rien de quoi se glorifier ni de quoi se confier en lui même; mais que toute sa confiance et toute sa gloire est en Jésus-Christ, en qui nous vivons, en qui nous méritons, en qui nous satisfaisons, faisant des fruits dignes de pénitence, qui ont de lui toute leur force, par lui sont offerts au Père, et en lui sont acceptés par le Père (1506). C'est pourquoi nous demandons tout, nous espérons tout, nous rendons grâces de tout par Notre-Seigneur Jésus-Christ, etc. Nous ne comprenons pas qu'on puisse nous attribuer une autre pensée.

### *De l'Eucharistie et du sacrifice.*

Sur la sainte Eucharistie, l'Église distingue deux choses; savoir la consécration, et la manducation ou participation actuelle de cette viande céleste (1507).

Par la consécration, nous croyons que le pain et le vin sont changés réellement au corps et au sang de Jésus-Christ.

Par la manducation nous croyons recevoir ce corps et ce sang aussi réellement et aussi substantiellement qu'ils ont été donnés pour nous à la croix.

Nous croyons que ces deux actions distinctes, c'est-à-dire tant la consécration que la manducation, sont très-agréables à Dieu.

C'est en la consécration que consiste principalement l'action du sacrifice que nous reconnaissons dans l'Eucharistie, en tant que la mort de Jésus-Christ y est représentée, et que son corps et son sang y sont mystiquement séparés par ces divines paroles: *Ceci est mon corps, ceci est mon sang.*

Nous croyons donc que, par ces paroles, non-seulement Jésus-Christ se met lui-même actuellement sur la sainte table, mais encore qu'il s'y met revêtu des signes représentatifs de sa mort. Ce qui nous fait voir que son intention est de s'y mettre comme immolé; et c'est pourquoi nous disons que cette table est aussi un autel.

Nous croyons que cette action par laquelle le Fils de Dieu est posé sur la sainte table sous les signes représentatifs de sa mort, c'est-à-dire la consécration, porte avec soi la reconnaissance de la haute souveraineté de Dieu, en tant que Jésus-Christ présent y renouvelle la mémoire de son obéissance jusqu'à la mort de la croix, et l'y perpétue en quelque sorte.

Nous croyons aussi que cette même action nous rend Dieu propice, parce qu'elle lui remet devant les yeux la mort volontaire de son Fils pour les pécheurs, ou plutôt son Fils même revêtu, comme il a été dit, des signes représentatifs de cette mort par laquelle il a été apaisé.

C'est pour cela que nous disons que Jé-

(1504) Ce sont les propres paroles du concile de Trente. (Sess 5, c. 16.)

(1505) Absit ut Christianus homo in se ipso vel confidat vel glorietur, et non in Domino; cujus tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita quæ sunt ipsius dona. (*Ibid.*)

(1506) Nam qui ex nobis tanquam ex nobis nihil possumus, eo cooperante qui nos confortat omnia possumus: ita non habet homo unde glorietur; sed omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos pœnitentiæ, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri; per illum acceptantur a Patre. (Sess. 14, c. 8.)

(1507) Notez, par ce qui suit, que la doctrine du sacrifice de l'Eucharistie est une dépendance de celle de la réalité. (*Edit. de Déforis.*)

sus-Christ s'offre encore dans l'Eucharistie : car s'étant une fois dévoué pour être notre victime, il ne cesse de se présenter pour nous à son Père, selon ce que dit l'Apôtre (*Hebr.* IX, 24), qu'il paraît pour nous devant la face de Dieu.

Il ne faut point disputer du mot. Si l'on entend par offrir, l'oblation qui se fait par la mort de la victime, il est vrai que Jésus-Christ ne s'offre plus. Mais il s'offre, en tant qu'il paraît pour nous, qu'il se présente pour nous à Dieu, qu'il lui remet devant les yeux sa mort et son obéissance, en la manière qui est expliquée ici.

Nous croyons donc que sa présence sur les saints autels, en cette figure de mort, est une oblation continuée qu'il fait de lui-même, et de sa mort et de ses mérites, pour le genre humain. Nous nous unissons à lui en cet état, et nous l'offrons ainsi qu'il s'offre lui-même, protestant que nous n'avons rien à présenter à Dieu que son Fils et ses mérites. Si bien que le voyant par la foi présent sur l'autel, nous le présentons à Dieu comme notre unique propitiateur par son sang ; et tout ensemble nous nous offrons avec lui, comme des hosties vivantes, à la majesté divine (1508).

Ce n'est pas bien raisonner que de dire que l'oblation de la croix n'est pas suffisante, supposé que Jésus-Christ s'offre encore dans l'Eucharistie ; de même qu'il ne s'ensuit pas qu'à cause qu'il continue d'intercéder pour nous dans le ciel, son intercession sur la croix soit imparfaite et insuffisante pour notre salut.

Tout cela n'empêche donc pas qu'il ne soit très-véritable que Jésus-Christ n'est offert qu'une fois ; parce qu'encore qu'il se soit offert en entrant au monde pour être notre victime, ainsi que l'Apôtre le remarque (*Hebr.* X, 5) ; encore que nous croyions qu'il ne cesse de se présenter pour nous à Dieu, non-seulement dans le ciel, mais encore sur la sainte table ; néanmoins tout se rapporte à cette grande oblation par laquelle il s'est offert une fois à la croix, pour être mis en notre place, et souffrir la mort qui nous était due. Et nous savons que tout le mérite de notre rédemption est tellement attaché à ce grand sacrifice de la croix, qu'il ne nous reste plus rien à faire dans celui de l'Eucharistie, que d'en célébrer la mémoire et de nous en appliquer la vertu.

Aussi ne pensons-nous pas que la victime que nous présentons dans l'Eucharistie y doive être de nouveau effectivement détruite ; parce que le Fils de Dieu a satisfait une fois très-abondamment à cette obligation par le sacrifice de la croix, comme l'apôtre saint Paul le prouve divinement dans son *Epître aux Hébreux* (VII, 27). Tellement que le sacrifice de l'Eucharistie étant établi en commémoration, il n'y faut chercher qu'une mort et une destruction mystique ; en laquelle la mort effective que le Fils de Dieu a soufferte une fois pour nous soit représentée.

Tel est le sacrifice de l'Eglise, sacrifice spirituel, où le sang n'est répandu qu'en mystère, où la mort n'intervient que par représentation ; sacrifice néanmoins très-véritable, en ce que Jésus-Christ, qui en est l'hostie, y est réellement contenu sous cette figure de mort ; mais sacrifice commémoratif, qui ne subsiste que par sa relation au sacrifice de la croix (1509), et en tire toute sa vertu.

### *Du culte des saints.*

Sur le culte religieux, l'Eglise catholique enseigne qu'il se doit rapporter à Dieu comme à sa fin nécessaire ; et c'est pourquoi l'honneur qu'elle rend à la sainte Vierge et aux saints fait partie de la religion, à cause qu'elle leur rend cet honneur par la relation et pour l'amour de Dieu seul.

Elle défend expressément de croire aucune divinité, ou vertu et efficace dans les images, pour laquelle elles doivent être révérées, ni d'y mettre et attacher sa confiance, et veut que tout l'honneur se rapporte aux prototypes qu'elles représentent (1510).

On peut connaître en quel esprit elle honore les images, par proportion de l'honneur qu'elle rend à la croix et au livre de l'Evangile. Tout le monde voit bien que dans la croix elle adore le crucifié ; et que si ses enfants inclinent la tête devant le livre de l'Evangile et le baisent, tout cet honneur se termine à la vérité éternelle qui nous y est proposée.

L'Eglise catholique nous apprend à prier les saints de se rendre nos intercesseurs, dans le même esprit de charité et de société fraternelle que nous en prions les fidèles qui sont sur la terre, avec cette différence qu'elle croit les prières de ceux-là sans comparaison plus efficaces, à cause de l'état de gloire où ils sont. Néanmoins elle n'impose aucune obligation aux particuliers de s'adresser à eux, et leur conseille seulement cette pratique comme très-sainte et très-profitable.

Elle croit, avec toute l'antiquité chrétienne, que plusieurs des fidèles sont en état d'être soulagés par les prières et les sacrifices des vivants ; mais elle ne détermine pas en quel lieu ils sont détenus, ni quelle est la nature et la manière de leurs peines.

(1508) Notez que c'est Jésus-Christ qui offre, et nous par union avec lui.

(1509) Ut relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repræsentaretur, ejusque memoria in finem usque sæculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quæ a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur. (*Conc. Trid.*, sess. 23, c. 1.)

(1510) Non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas vel virtus, propter quam sint colendæ... vel quod fiducia in imaginibus sit figenda, etc. Sed quoniam honos qui eis exhibetur refertur ad prototypa;.. ita ut per imagines quas osculamur,... Christum adoremus, et sanctos quorum similitudinem gerunt veneremur. (*Ibid.*, sess. 25, cap. *De invocatione*, etc.)

Elle honore l'Eglise romaine comme la mère et la maîtresse de toutes les Eglises, *matrem ac magistram*, et croit que l'apôtre saint Pierre et ses successeurs ont reçu de Jésus-Christ l'autorité principale pour régir le peuple de Dieu, entretenir l'unité du corps, et conserver le sacré dépôt de la foi; mais elle n'oblige pas à reconnaître l'infaillibilité dans la doctrine, ailleurs que dans tout le corps de l'Eglise catholique.

Si messieurs de la religion prétendue réformée n'ont pas encore les yeux ouverts pour connaître la vérité des articles ci-dessus, tous ceux qui sont éclairés ne peuvent refuser d'avouer, du moins selon leurs principes, qu'ils ne contiennent rien qui renverse les fondements du salut.

J.-B. Bossuet, grand doyen de Metz.

Le 8 juillet 1666.

—

NOUVELLE EXPLICATION DONNÉE PAR L'ABBÉ BOSSUET AU MINISTRE FERRY,

*Sur le sacrifice de l'Eucharistie.*

L'essence du sacrifice de l'Eucharistie consiste précisément dans la consécration, par laquelle, en vertu des paroles de Jésus-Christ, son corps et son sang précieux sont mis réellement sur la sainte table, mystiquement séparés sous les espèces du pain et du vin.

Par cette action précisément prise, et sans qu'il y soit rien ajouté de la part du prêtre, Jésus-Christ est offert réellement à son Père, en tant que son corps et son sang sont posés devant lui, actuellement revêtus des signes représentatifs de sa mort.

Comme cette consécration se fait au nom, en la personne et par les paroles de Jésus-Christ, c'est lui véritablement et qui consacre et qui offre, et les prêtres ne sont que simples ministres.

La prière qui accompagne la consécration, par laquelle l'Eglise déclare qu'elle offre Jésus-Christ à Dieu par ces mots, *offerimus*, et autres semblables, n'est point de l'essence du sacrifice, qui peut absolument subsister sans cette prière.

L'Eglise explique seulement, par cette prière, qu'elle s'unit à Jésus-Christ, qui continue à s'offrir pour elle, et qu'elle s'offre elle-même à Dieu avec lui, et en cela le prêtre ne fait rien de particulier que tout le peuple ne fasse conjointement; avec cette seule différence, que le prêtre le fait comme ministre public et au nom de toute l'Eglise.

Cela étant bien entendu, il paraît que cette oblation réelle du corps et du sang de Jésus Christ est une suite de la doctrine de la réalité, et qu'il ne faut point demander à l'Eglise autre commission pour offrir, que celle qui lui est donnée pour consacrer, puisque l'oblation en son essence c'est la consécration elle-même.

Je ne dis plus rien du rapport de cette oblation avec celle de la croix, parce que je crois l'avoir assez expliquée dans mon écrit précédent. Seulement il faut prendre garde d'éviter l'équivoque du mot d'*offrir*, ainsi que cet écrit le remarque, et tenir pour très-assuré qu'on ne peut pas s'éloigner davantage de l'intention de l'Eglise, que de croire qu'elle cherche dans le sacrifice de l'Eucharistie quelque chose qui doive suppléer à quelque défaut du sacrifice de la croix, qu'elle sait être d'un mérite, d'une perfection et d'une vertu infinis; si bien que tout ce qui se fait ensuite ne tend qu'à nous l'appliquer.

Lorsque l'Eglise catholique dit ces mots, *offerimus* et autres semblables, dans sa liturgie, et qu'elle offre Jésus-Christ présent sur la sainte table à son Père par ces paroles, elle ne prétend point, par cette oblation, présenter à Dieu ni lui faire un nouveau payement du prix de son salut, mais seulement employer les mérites et l'intercession de Jésus-Christ auprès de lui, et le prix qu'il a payé une fois pour nous en la croix.

J.-B. Bossuet, doyen de l'Eglise de Metz.

A Metz, le 15 juillet 1666.

—

## LETTRE III.

DE L'ABBÉ BOSSUET AU MINISTRE FERRY.

Monsieur,

Vous m'obligerez beaucoup de m'envoyer présentement, par ce porteur, les Actes du colloque de Poissy, dont vous venez de me parler, et de marquer les endroits que vous estimez considérables. Je les parcourrai avant mon départ, et donnerai bon ordre que le livre vous soit soigneusement rendu. Je suis très-parfaitement à vous,

Bossuet.

Cette lettre est sans date.

—

## LETTRE IV.

DE L'ABBÉ BOSSUET AU MÊME.

*Sur l'affaire de la réunion.*

Monsieur,

Je crois avoir déjà fait quelques avances très-considérables pour l'affaire que vous m'avez recommandée. J'espère qu'elle sera trouvée juste et raisonnable en votre personne: et comme je n'ai pu encore aller à la cour tant qu'elle a été à Fontainebleau, à cause des occupations qui m'ont arrêté ici; à présent qu'elle est à Vincennes, je prétends que dans peu de temps je pourrai vous donner des nouvelles assurées, et telles que vous les souhaitez.

Cependant je vous supplie de voir le récit que j'ai dressé le plus simplement que j'ai pu des choses que nous avons traitées, et d'avoir la bonté de dire à mon père ce que vous en jugerez, et s'il y a eu quelque chose de plus ou de moins. Je vous garderai sur ce sujet et sur toutes choses tel secret que vous prescrirez; et de mon côté je n'empêche pas que vous ne communiquiez tout ce

que je vous ai donné par écrit, à ceux à qui vous le jugerez à propos.

Permettez que je vous conjure de nouveau de vous appliquer à la grande et importante affaire dont nous avons parlé, et croyez que c'est de très-bonne foi, et sans avoir dessein de tromper ni de violenter personne, que l'on y veut travailler. Au reste, je ne puis assez vous dire combien je vous suis acquis, ni l'extrême désir que j'ai de vous faire connaître que je suis de cœur, Monsieur, votre, etc.

BOSSUET, grand doyen de Metz.

A Paris, ce 21 août 1666.

—

EXTRAITS DE DIFFERENTES LETTRES DE L'ABBÉ BOSSUET A SON PÈRE, SUR M. FERRY.

*Du* 20 *août* 1666. — Je pense à M. Ferry, et verrai, avant mon départ, tout ce qui se pourra faire pour lui. La cour est un peu difficile pour les moindres grâces qui ont quelque apparence de suite. J'y agis comme pour moi-même.

*Du* 21 *août*. — Je vous prie de rendre en main propre à M. Ferry cette lettre ou mémoire, et de dire que j'espère faire, à son contentement, l'affaire qu'il m'a recommandée, et de le prier de vous dire ce qu'il pense de ce mémoire.

*Du* 1er *septembre*. — Je vous prie de dire à M. Ferry que j'ai parlé au roi avec tous les témoignages d'estime dus à son mérite. Il me reste à instruire M. Le Tellier, que je n'ai pu encore voir. Je puis bien lui dire néanmoins que l'affaire semble prendre un bon train. Les Pères Jésuites, nommément le P. Annat, prennent fort bien la chose, et entrent dans nos sentiments.

*Du* 4 *septembre*. — Sur le sujet de M. Ferry, j'ai parlé de son affaire au roi et à M. Le Tellier, avec tout le bon témoignage que j'ai pu rendre de sa personne et de son mérite. On paraît disposé à l'obliger : on désire savoir les termes du règlement, en vertu duquel on prétend l'exclure du droit de faire fonction, après qu'il aura un successeur, et les raisons particulières qu'il a contre. Je suis instruit de ce dernier : il faut avoir les termes du règlement. Vous pouvez l'assurer que je n'omettrai rien de ce qui dépendra de moi pour son service.

Il est vrai que plusieurs théologiens d'importance confèrent ici des moyens de terminer les controverses avec messieurs de la religion prétendue réformée, et de nous réunir tous ensemble. Il y a quelques ministres convertis, fort capables, qui donnent des ouvertures qui sont bien écoutées : ils procèdent sans passion et avec beaucoup de charité pour le parti qu'ils ont quitté ; c'est ce que vous pouvez dire à M. Ferry, et que très-assurément on veut procéder chrétiennement et de bonne foi.

*Du* 20 *septembre*. — Je fais un voyage de huit ou dix jours ; à mon retour, je ferai plus ample réponse à M. Ferry. Je vous supplie de lui dire en attendant, que pour son affaire particulière on n'omettra rien ; pour la générale, dont nous avons parlé ensemble, qu'on est persuadé qu'il y peut beaucoup et qu'il a bonne intention. Il a bien pris mes pensées, et plût à Dieu que tous eussent ses lumières et sa droiture.

—

LETTRE DE BOSSUET LE PÈRE AU MINISTRE FERRY EN LUI ENVOYANT LES EXTRAITS PRÉCÉDENTS.

Voilà, Monsieur, les extraits au vrai, que vous avez désirés de moi, des lettres de mon fils. Je demande pour moi la satisfaction qu'il vous a plu me promettre de l'honneur de votre conférence sur les points portés dans le mémoire que je vous ai mis en main de la part de mon fils, de l'affection cordiale duquel je vous assure comme de la mienne. Je suis, Monsieur, votre, etc.

BOSSUET.

Faites-moi savoir quand il vous plaira que je vous voie et chez vous et à votre loisir, sans incommodité, dès aujourd'hui ou demain, pourvu que ce ne soit pas demain matin.

—

LETTRE DE M. FERRY A....

La dernière lettre que M. Bossuet père m'a communiquée de M. son fils, ne portait autre chose, sinon ces mots : « Je pense ou je crois qu'à force de tourner l'affaire de M. Ferry, nous en tirerons quelque chose de favorable. » Et parce que je n'avais rien répondu en la mienne du 2 décembre 1666, à ce qu'il m'avait écrit dans sa précédente, touchant l'invocation des saints, parce que je voyais bien que nous ne tomberions pas d'accord facilement sur cet article, qu'il voulait être laissé dans le culte public, il ajoutait à son père qu'il reconnaissait bien que ces matières ne se pouvaient traiter commodément que dans des entretiens familiers et en présence.

Du 8 février 1667.

—

RÉCIT

*De ce qui avait été traité entre le ministre Ferry et l'abbé Bossuet, dans plusieurs conférences particulières qu'ils avaient eues ensemble.*

Nous sommes démeurés d'accord que nous étions obligés de part et d'autre de travailler de tout notre pouvoir à remédier au schisme qui nous sépare, et fermer une si grande plaie.

Je lui ai dit que, de notre part, la disposition était plus grande que jamais pour s'y appliquer et en chercher les moyens.

Que le plus nécessaire de tous était de nous expliquer amiablement ; et que le temps et l'expérience ayant montré qu'il y avait beaucoup de malentendu et de disputes de mots dans nos controverses, on a sujet d'espérer que par ces éclaircissements elles seront ou terminées tout à fait, ou diminuées considérablement.

Que pour cette raison, un grand nombre

de nos théologiens étaient résolus de chercher les occasions de conférer de ces matières avec les ministres que l'on croirait les plus doctes, les plus raisonnables, et les plus enclins à la paix; et que l'ayant toujours cru tel, j'aurais grande joie que nous pussions nous ouvrir à fond, comme aussi lui de son côté en a témoigné beaucoup.

Il nous a semblé à tous deux qu'un siècle et demi de disputes devait avoir éclairci beaucoup de choses, qu'on devait être revenu des extrémités, et qu'il était temps plus que jamais de voir de quoi nous pouvions convenir.

Il a trouvé bon et nécessaire d'examiner les causes principales qui ont éloigné de nous ceux de sa communion, et de considérer ce qui serait à expliquer de leur part ou de la nôtre, pour faire qu'ils pussent ou revenir tout à fait à nous, ou du moins se rapprocher.

Nous sommes convenus que la question préalable, et qu'il fallait poser pour fondement, était de savoir si les dogmes pour lesquels ils nous ont quittés détruisaient, selon leurs principes, les fondements du salut.

Etant entrés dans le détail, il a accordé que l'article de la réalité dans l'Eucharistie ne détruisait pas ce fondement, vu que ni nous ni les luthériens ne dénions point la présence de Jésus-Christ dans le ciel, en la manière ordinaire des corps.

Quant à la transsubstantiation, il a reconnu que les siens soutenaient aux luthériens que nous raisonnions en cela plus conséquemment qu'ils ne font, et que c'était un des arguments dont ils se servaient contre eux.

Et pour l'adoration, il a dit qu'il ne pourrait ni l'improuver ni la condamner en ceux qui croient la présence de Jésus-Christ dans le saint sacrement.

Sur le sacrifice de l'Eucharistie, après les explications que je lui ai données par écrit, il est demeuré d'accord qu'il n'y avait plus de difficulté. Et toutefois, je n'ai rien avancé qui ne soit approuvé universellement parmi les nôtres; et très-assurément l'Eglise se contentera que nos adversaires en conviennent : ce qui doit donner grande espérance de s'accorder dans les autres points, pourvu qu'on veuille s'entendre; puisqu'on a pu convenir de celui-ci, sur lequel lui-même avait cru qu'il y aurait le plus de peine.

A l'égard de la justification, il est aussi convenu d'abord qu'en nous entendant bien, toute la question se résoudrait ou à des disputes de mots, ou à des choses très-peu nécessaires; en telle sorte qu'il n'y aurait pas de difficulté pour cet article, qui est néanmoins le principal et le plus essentiel de tous.

Au sujet des prières adressées aux saints, je l'ai fait souvenir qu'il avait écrit et enseigné formellement dans son Catéchisme, qu'elles n'avaient pas empêché nos pères d'être sauvés, pourvu qu'ils aient mis toute leur confiance en Jésus-Christ; et il est demeuré d'accord de l'avoir ainsi enseigné.

Après que je lui eus exposé ce que dit le concile de Trente (1511), qu'il ne faut point attacher sa confiance aux images, ni croire en elles aucune vertu pour laquelle elles doivent être honorées; mais qu'on ne leur rend aucun honneur qu'en mémoire, et par relation à ceux qu'elles représentent, il n'y fit pas, la première fois que nous en parlâmes, beaucoup de difficulté; mais une seconde fois il s'y arrêta un peu davantage, me faisant néanmoins connaître que l'on pourrait convenir en cet article et en celui de la prière des saints, à cause que nous ne reconnaissons aucune obligation aux particuliers de pratiquer ces choses.

En effet, de là on peut voir que nous sommes bien éloignés de mettre l'essentiel de la religion dans ces pratiques, qui ne font partie du culte religieux qu'autant qu'elles se rapportent à Dieu, qui en est la fin essentielle et dernière.

Nous parlâmes peu du purgatoire et de la prière pour les morts; mais lui ayant récité mot à mot les passages de saint Augustin dans le *Manuel* à Laurent (1512), et dans les sermons 17 (1513) et 32 (1514) des paroles de l'Apôtre où il distingue nettement trois sortes de morts, dont les uns sont très-bons, et n'ont pas besoin de nos prières, les autres très-mauvais, et ne peuvent en être soulagés, les troisièmes comme entre deux, et reçoivent un grand secours par les vœux et les sacrifices de l'Eglise, ce qui est en termes formels la doctrine que nous professons, il n'approuva pas cette créance; mais lui ayant demandé s'il se serait séparé pour cela de la communion de saint Augustin, il me répondit que non.

Nous n'avons parlé que de ces articles, et en les traitant nous ne sommes pas entrés dans la question, savoir s'il les faut croire ou non; mais seulement dans celle s'ils renversent le fondement du salut; et cela m'ayant donné sujet de lui demander quel était ce fondement du salut, il a décidé nettement, ainsi qu'il l'avait déjà fait dans ses écrits, que c'était celui de la justification et de la confiance en Dieu par Jésus-Christ seul, qu'il a appelé le sommaire de la religion chrétienne, et sur lequel nous avons reconnu plusieurs fois que nous conviendrions très-facilement, pourvu que nous voulussions nous entendre.

Je lui ai rapporté sur ce sujet quelques endroits du concile de Trente, où il est déclaré que le Chrétien n'a de *confiance qu'en Jésus-Christ;* et la prière que nous faisons tous les jours dans le sacrifice de la messe, en ces mots : *Nobis quoque peccatoribus, de multitudine miserationum tuarum sperantibus,*

(1511) Sess. 25.
(1512) Cap. 109 et 110, n. 29, t. VI.
(1513) Cap. 1, nunc serm. 159, n. 1, t. V.
(1514) Cap. 1, nunc serm. 172, n. 2.

*partem aliquam et societatem donare digneris cum beatis apostolis tuis et martyribus, intra quorum nos consortium non æstimator meriti, sed veniæ, quæsumus, largitor admitte, per Christum Dominum nostrum.*

Ainsi, puisqu'il est constant qu'on ne peut nous accuser *de nier ce fondement du salut,* je crois qu'il est impossible de n'avouer pas que notre doctrine ne renverse point ce principe essentiel de la foi et de l'espérance du Chrétien.

Sur cela m'ayant demandé si, quand lui et les siens seraient demeurés d'accord que notre doctrine ne détruit pas les fondements du salut, nous croirions les pouvoir obliger par là à la professer, et par conséquent à embrasser notre communion; je lui ai répondu nettement que ce n'était pas ma pensée, et ai reconnu que c'étaient deux choses à examiner avec eux séparément, savoir si une doctrine était véritable ou fausse, et savoir si elle renversait le fondement du salut ou non; que l'aveu de ce dernier ne tirait point à conséquence pour l'autre, et qu'il ne pouvait les engager à autre chose qu'à confesser que de tels dogmes devaient être supportés, mais non pour cela avoués ni professés.

J'ai ajouté toutefois que ce serait toujours une grande avance de convenir de ce point, si nous pouvions; que c'était par celui-là qu'il fallait commencer de traiter de la réunion, et le poser pour fondement; que quand nous ne pourrions pas aller plus avant quant à présent, ce serait toujours beaucoup d'avoir levé un si grand obstacle; que si lui ou les siens pouvaient être persuadés de ce point, ils étaient obligés en conscience de rendre ce témoignage à la vérité, surtout s'ils en étaient requis; que l'obligation de remédier au schisme était telle, qu'il n'y avait point de salut pour celui qui refuserait non-seulement de conclure, mais même d'acheminer cette affaire par toutes les voies raisonnables: et que, quand nous ne pourrions pas tout terminer d'abord, la charité chrétienne nous obligeait indispensablement de donner toutes les ouvertures possibles à ceux qui travailleront après nous à un ouvrage si nécessaire, et de diminuer autant qu'il se pourrait nos disputes et nos controverses; et tous ces articles ont passé entre nous comme indubitables.

M. Ferry m'ayant dit que c'était une entreprise digne du roi, de travailler à un si grand œuvre, j'ai répondu que cette affaire, regardant la religion et la conscience, devait être premièrement traitée entre les théologiens, pour voir jusqu'à quel point elle pourrait être acheminée; mais qu'il ne fallait nullement douter que la piété du roi ne l'engageât à faire tout ce qui se pourrait pour un ouvrage de cette importance, sans violenter en rien la conscience des uns ni des autres, de quoi on savait que Sa Majesté était entièrement éloignée.

Bossuet, grand doyen de l'Eglise de Metz.

Le 24 août 1666.

—

## LETTRE V.

DE M. MAIMBOURG (1515), AU MINISTRE FERRY.

*Il lui parle de la disposition des esprits pour une réunion; lui rend compte de la conférence qu'il avait eue avec l'abbé Bossuet, auquel il donne de grands éloges; lui fait sentir la nécessité de s'occuper sérieusement de la réunion, et lui propose ses vues à ce sujet.*

J'ai reçu vos deux lettres, qui me furent rendues avant-hier au matin par notre correspondant, bien fermées et en fort bon état. Je ne saurais vous exprimer la joie et la consolation qu'elles m'ont données, à cela près que j'ai quelque déplaisir de ce qu'il semble que ma paresse vous ait donné sujet de croire, pour quelque temps, que j'eusse oublié la personne du monde pour qui j'ai le plus de vénération, d'estime et de tendresse; mais Dieu soit loué de ce que ma dernière m'a justifié dans votre esprit, et a effacé ces fâcheuses impressions, comme vous me faites la grâce de m'en assurer.

Pour ma réponse au livre de M. le cardinal de Richelieu, les reproches que vous me faites sur ce sujet me font trop d'honneur. Cet ouvrage, Monsieur, dans l'état où il est, n'est pas assurément digne de vous; et les choses qu'on y a fourrées, en plus de deux cents endroits, me font tant de honte, que j'avais résolu de le désavouer absolument. Ceux qui avaient pris le soin de l'impression n'ont pas eu celui de m'en faire donner quelques exemplaires; néanmoins il faut tâcher d'en recouvrer quelqu'un pour vous satisfaire, et c'est une commission que je donnerai à Varenne, parce que j'en ai cherché inutilement jusqu'ici.

Venons, s'il vous plaît, à ce qu'il y a d'essentiel dans notre commerce; et commençant par M. Daillé, je vous dirai, Monsieur, que je n'ai pas cru qu'il fût à propos de lui

(1515) Théodore Maimbourg quitta l'Eglise catholique, et embrassa la religion prétendue réformée. Pour justifier son apostasie, il écrivit une lettre à son frère, qui fut imprimée en 1659. On a de lui une *Réponse sommaire à la Méthode du cardinal de Richelieu*, qu'il dédia à madame de Turenne, et dont il est parlé dans cette lettre. Il y prit le nom de *La Ruelle*, et envoya le manuscrit à Samuel Desmarets, qui le publia à Groningue l'an 1664; édition dont il se plaignait beaucoup, comme on le verra par cette lettre. Quelque éloigné qu'il parût de l'Eglise catholique, il ne laissa pas d'y rentrer en 1664, et il y était lorsque l'*Exposition de la Foi catholique* de Bossuet parut; mais peu après il l'abandonna une seconde fois, et se retira en Angleterre, où il fut chargé de l'éducation d'un fils naturel de Charles II. Ce fut là qu'il publia une fort méchante Réponse à l'*Exposition*, en 1688. Il l'avait annoncée à ses amis avant que de lever le masque, et c'est ce qui donna lieu à La Bastide, protestant, de dire qu'un catholique écrivait contre l'*Exposition*..... Il mourut à Londres vers l'an 1693. (*Edit. de Déforis.*)

communiquer vos deux premières lettres, ne sachant pas s'il trouvera bon que je vous eusse écrit, sans sa participation, ce qu'il ma confié. Il serait, ce me semble, plus à propos que vous prissiez la peine de m'en écrire une, où il ne fût parlé, en aucune façon, de l'avis que j'ai pris la liberté de vous donner; mais seulement du désir que vous avez de vous expliquer nettement, et à lui et à moi, des choses que vous craignez qu'on n'ait prises tout au rebours de votre pensée et de la sincérité de vos intentions, comme quelques-uns semblent déjà l'avoir fait, sans désigner pourtant personne. J'enverrais cette lettre à M. Daillé, avec une autre de ma façon, pour appuyer de mon petit raisonnement ce que vous auriez avancé pour l'accomplissement d'un dessein aussi juste et aussi salutaire que celui qui vous est proposé; et sur la réponse qu'il me ferait, nous verrions quelles mesures il y a à prendre et à garder avec lui.

Pour les assemblées dont on vous a parlé, je vous dirai aussi que je sais très-certainement qu'il s'en tient ici entre des personnes très-habiles, où l'on traite des moyens de ramener les esprits. Je sais de plus, avec la même certitude, qu'il y a des personnes d'autorité qui ont bon ordre de tout écouter. A la vérité, je vois bien qu'on ne veut pas sonner le tambour, de peur d'effaroucher les esprits; mais je crois savoir, par des voies aussi certaines, que l'autorité se déclarera quand il faudra, et que ce ne sont pas les voies violentes, mais plutôt celles de la douceur, qu'on veut tenter. Il est bien vrai néanmoins que la disposition est plus éloignée que jamais de favoriser nos Eglises, ni de faire aucune grâce au général; mais on favorisera sans doute et de la bonne manière, le dessein de la réunion en général.

J'ai eu l'honneur de voir M. l'abbé Bossuet, selon que vous me l'aviez prescrit. Je vous assure qu'il a pour votre chère personne tous les sentiments d'estime et d'amitié qu'on peut avoir pour un des plus grands hommes, des plus sages et des mieux intentionnés de notre siècle. C'est ainsi qu'il parle de vous, avec épanchement de cœur; et il est difficile de l'entendre sur ce chapitre, sans ajouter encore quelque chose aux sentiments les plus avantageux qu'on aurait déjà conçus de votre mérite.

Il est vrai qu'il a eu la bonté de m'expliquer les choses avec tant de netteté et d'équité, et qu'il les met dans un si beau jour, qu'il ne me reste plus de difficulté sur les matières que vous avez déjà examinées ensemble. Après lui avoir fait voir tous les articles de votre lettre qui le regardaient, il m'a montré tous les écrits qu'il vous avait envoyés, tant à Metz que d'ici. Je ne m'étonne pas, après des éclaircissements si considérables, que vous vous sentiez obligé d'approfondir ces matières selon toutes les ouvertures que l'on vous donnera, et je trouve en effet que l'on ne s'est jamais expliqué si clairement.

Je lui ai témoigné là-dessus que je doutais fort qu'il fût avoué de ces choses; mais il s'est moqué de ma crainte, et m'a demandé, en riant, si je le croyais homme à vouloir s'exposer à un désaveu: puis reprenant sérieusement, il m'a dit qu'il n'avançait rien de luimême; qu'à la vérité tous n'expliquaient pas les choses avec une égale netteté, mais que tous convenaient de ce fond; et que plût à Dieu qu'il ne tînt plus qu'à l'aveu pour lui, il n'avait jamais enseigné, ni été enseigné, ni cru autrement: qu'au reste, il était bien certain que sa doctrine était conforme au concile de Trente et aux théologiens de sa communion; mais qu'il n'était pas nécessaire d'entrer avec nous dans cette discussion; qu'il fallait voir si nous pourrions convenir, indépendamment de tout cela, et s'attacher au fond des choses. Il a persisté dans tout ce qu'il vous a écrit sur le sacrifice, sur la justification et les autres points. Il m'a souvent interpellé moi-même si j'avais été enseigné d'une autre manière, lorsque j'étais dans leur communion; et il est vrai que mes notions étaient fort semblables ou fort approchantes; que ceux qui s'expliquaient bien et qui étaient les plus habiles tenaient un même langage. Il parle d'une manière à bien soutenir ses sentiments parmi les siens, et à y faire venir beaucoup d'autres. Et ce qui m'a le plus satisfait, c'est que je suis convaincu pleinement de sa sincérité, que je puis vous répondre de toutes les paroles qu'il vous a données et qu'il vous donnera à l'avenir. Je vous supplie, Monsieur, de faire fondement là-dessus, et d'être bien persuadé, comme je le suis, qu'il ne permettra jamais que, sur les avances que vous vous serez faites l'un à l'autre, on vous pousse plus loin que vous ne voudriez aller. Il m'a répété plusieurs fois que s'il reconnaissait que l'on ne procédât pas de bonne foi, aucune considération ne pourrait l'empêcher de se retirer de la chose et d'en avertir ses amis, étant très-persuadé que Dieu ne veut pas être servi par de mauvaises voies, et qu'il faut poser pour un fondement inébranlable la sincérité et la droiture en toutes sortes de négociations, mais particulièrement en celle-ci.

Je ne dois pas vous omettre qu'en parlant du sacrifice de la messe, il ne m'a pas dit précisément que tout ce que le prêtre dit après ces paroles, *Hoc est, etc.*, fût inutile; mais bien que ce n'était point en cela qu'était l'essence de l'action du sacrifice, et que très-certainement tous les théologiens catholiques en étaient d'accord; même qu'absolument le sacrifice pouvait être accompli en son essence sans ces prières; ce qui est la même chose que ce qu'il vous a donné par écrit.

Il m'a bien dit, en passant, qu'il y a de vieux préjugés dont nous aurions peine, et vous en particulier, à revenir; mais il ne laisse pas d'être fort satisfait de votre conférence: il dit que vous entrez dans le fond mieux que personne; que vous êtes solidement docte, d'un esprit doux, paisible et

parfaitement bien tourné. Vous pouvez juger, Monsieur, si j'ai fait un écho aux plus justes louanges et aux plus véritables qui aient jamais été données.

J'ai cru aussi que, pour satisfaire à vos intentions, qui m'étaient marquées par votre lettre, je devais m'informer pour quelle raison on s'était adressé particulièrement à vous; et il m'a dit qu'il ne savait pas quelles pouvaient être les pensées des autres là-dessus, mais qu'il présumait bien que ce ne pouvait être que votre grande réputation, votre capacité, et votre manière d'agir si civile et si raisonnable, qui fait qu'on a mieux aimé entrer en commerce avec vous qu'avec d'autres qui n'ont pas les mêmes qualités, mais que pour lui, outre cela, il avait ses raisons particulières; que monsieur son père et lui avaient toujours été liés d'amitié avec vous; que s'il avait eu les mêmes liaisons avec vos autres confrères, il leur aurait parlé sans difficulté, et leur aurait dit les mêmes choses, même à M. Daillé, s'il le connaissait; qu'il en chercherait les occasions, et n'en perdrait aucune de s'expliquer de la même sorte avec tous ceux qui voudraient y entendre.

Enfin, Monsieur, il a traité avec moi d'une manière qui me fait trop voir que l'on y peut prendre une entière confiance. Mais, sans cela, je puis vous dire que j'ai trop bien éprouvé sa sincérité, sa fidélité et son zèle, même à bien servir ses amis, depuis plus de douze ans que j'ai l'honneur de le connaître, pour en douter aucunement.

Je sais de plus, par l'organe du P. Maimbourg, mon cousin, que les Jésuites de Metz ont écrit de vous fort avantageusement et en termes pleins d'estime au P. Annat; que cette compagnie entre fort dans le dessein de la réunion en général; et puisque ceux-là y entendent, il juge qu'il faut de nécessité que le concours soit universel, et que les dispositions y soient très-grandes.

A Dieu ne plaise donc, Monsieur, que nous apportions de notre côté quelque obstacle à une œuvre si désirée, et que la Providence semble déjà avoir si fort avancée; et puisque vous m'ordonnez de dire mon sentiment sur votre procédé en cette rencontre, je ne puis que louer infiniment votre inclination pour la paix, et pour entendre les explications et ouvertures qui y conduisent, particulièrement dans un temps où nous sommes menacés de la dernière désolation, si nous ne prenons comme il faut, et comme vous faites, ce seul expédient qui nous est offert pour nous sauver.

Je suis ici à la source des choses; j'ai des habitudes et des connaissances assez considérables pour pénétrer assez avant dans l'état de nos affaires; et pour vous dire beaucoup de choses; en un mot, il est temps de penser sérieusement à la paix; et je serais fâché que les premières ouvertures vous en ayant été faites, vous n'eussiez pas la gloire toute entière de sa conclusion, pour couronner une aussi belle vie que la vôtre. De tous côtés on nous quitte, et ministres et gens de condition; car je dis qu'on nous quitte, quand je sais qu'on est sur le point de nous quitter, et qu'on ne fait autre chose que chercher une porte pour sortir et pour se retirer.

Je suis persuadé, aussi bien que vous, que l'accord n'est pas impossible; et le vrai, le sûr et l'infaillible moyen est de faire ce que vous avez fait, qui ne peut réussir qu'à la gloire de Dieu, et au repos universel de son Eglise et de son royaume. Surtout il n'y a rien de plus nécessaire ni de plus juste que la résolution que vous avez prise de répondre en sincérité, quand vous vous serez enquis de quelque chose, et d'aider à la réduire au dernier point où elle pourra être mise, par les éclaircissements que vous pourrez y donner. Si tout le monde agissait de cette manière, on irait bien loin. Il ne faut point feindre de dire nettement ce qu'on pense, quand on ne pense que bien, que paix et que réunion. A la vérité, les esprits mal faits en tirent quelquefois de mauvaises conséquences, auxquelles il faut obvier autant qu'on peut; mais aussi faut-il avouer de bonne foi tout ce qui est véritable, et diminuer par ce moyen, autant qu'on le peut, les controverses qui nous séparent.

J'ai trouvé très-raisonnable ce que M. l'abbé Bossuet vous a écrit là-dessus; et y ayant fait réflexion, j'ai pensé que c'était cette raison-là, de dire la vérité tout simplement, qui avait dû obliger M. Daillé et le synode de Charenton de dire ce qu'ils ont dit sur le sacrement de la Cène, sans se mettre en peine des avantages que l'on en voudrait tirer, nonobstant lesquels ils ont bien fait d'enseigner la vérité; et ce serait bien fait aussi de faire de même dans tous les autres points où l'on pourrait s'accorder. Je ne vois donc pas qu'il faille écouter ici les sentiments de réserve que quelques-uns proposent. On se défendra toujours bien des mauvaises conséquences, des abus et des surprises; et il ne faut jamais craindre d'avouer et de déclarer ce qui sera trouvé véritable.

Vous avez grande raison d'appréhender les syncrétismes et accords qui ne subsistent que dans des paroles ambiguës et équivoques. Mais de la manière dont vous traitez les choses, on viendra au dernier point d'éclaircissement, on verra à pur et à plein de quoi on pourra convenir, et ce qui se pourra faire pour mettre en repos la conscience d'un chacun. Le premier bien qui pourrait revenir d'une réunion serait celui-ci : qu'entrant dans une même communion sous des explications raisonnables, on bannirait en peu de temps tous les abus grossiers qui se sont glissés depuis quelques siècles dans la religion chrétienne. Je vous supplie de peser bien ceci : *intelligenti pauca.*

Les affaires de la maison où je suis engagé

m'obligent à partir demain pour y retourner, chargé des ordres et des arrêts nécessaires pour arrêter le cours des vexations que nous souffrions depuis quatre mois, par la chicane d'un curé et d'un chapitre de chanoines, nos voisins, qui croyaient se prévaloir du temps. Mais, Monsieur, si nous pouvions lier un commerce entre nous trois, je veux dire M. Bossuet, vous et moi, le chemin serait bien plus court, en lui adressant tout-droit les lettres que vous me ferez l'honneur de m'écrire sur cette matière, vous réservant toujours pourtant la liberté de m'écrire tout ce qu'il vous plaira par la voie de M. Gamart, qui me fera tenir vos lettres en toute sûreté ; et je vous assure que cette correspondance entre nous trois est, si je ne me trompe, très-conforme à la sincérité de nos intentions. Toutefois, Monsieur, je soumets cela à votre prudence et discrétion. Envoyez-moi le chiffre, s'il vous plaît, mais qu'il soit le moins embrouillé et le moins difficile qu'il se pourra ; et surtout informez-moi bien de votre santé si précieuse en ce temps-ci. Je vous embrasse du plus tendre de mon cœur, et suis au delà de tout ce que je puis dire, Monsieur, votre très, etc.

DE PLERVILLE (1516).

J'oubliais à vous dire que je me suis rencontré avec un nommé M. de la Parc, ci-devant ministre de Montpellier, et maintenant catholique romain. C'est un de ceux qui s'appliquent le plus à proposer les ouvertures de réunion, et le fait dans des sentiments assez équitables, à ce qui paraît. C'est un homme savant et modéré, et qui a ici des entrées, des habitudes et même de la créance, qui peuvent beaucoup avancer les choses. Mais je ne me suis expliqué de rien à lui, ne le connaissant pas assez ; car je crois qu'il est toujours bon de se tenir un peu sur ses gardes, mais non pas toutefois jusqu'au point que nous fermions la bouche, et que nous ôtions les moyens à ceux qui travaillent à un si grand bien. Mandez-moi, Monsieur, de quelle sorte vous voulez que je me conduise en de pareilles rencontres, et avec des personnes qui sont dans cette disposition ; car je vous assure qu'il s'en trouve beaucoup tous les jours, et au dedans et au dehors.

A Paris, ce 8 septembre 1666.

—

## LETTRE VI.

### RÉPONSE DU MINISTRE FERRY A L'ABBÉ BOSSUET.

Monsieur,

Au même temps que monsieur votre père m'eut fait l'honneur de me rendre votre chère lettre, et le mémoire dont il vous a plu l'accompagner, il me remit à vous faire réponse quand il serait de retour d'un petit voyage de huit ou dix jours, dont il n'est revenu que depuis deux ou trois seulement. Pendant cela je me suis tiré des bains, et ai mis fin à l'usage des remèdes, pour autant de temps qu'il plaira à Dieu. Je n'ai pas laissé d'être entièrement inutile au dessein que vous me recommandiez. J'ai reçu avis de Paris qu'on m'y avait rendu de mauvais offices, et n'ai pas laissé de convaincre l'auteur, sans l'en accuser, que j'avais raison d'en user comme j'ai fait, et qu'il ne se pouvait pas mieux autrement. Par là je l'ai rendu susceptible d'un meilleur sentiment. J'espère même y faire entrer ceux de ce même rang, en les y attirant sans qu'ils s'aperçoivent que l'on en soit empressé.

J'ai dit, comme vous m'avez ordonné, à monsieur votre père quelques petites remarques de mémoire sur quelques articles de notre histoire, que vous avez pris la peine de mettre par ordre ; mais ce sont des choses qu'il faut traiter en personne, et pour cela j'attends la vôtre précieuse, le temps approchant auquel vous me l'avez fait espérer, et je souhaite que l'accommodement qu'on vous propose soit digne de votre approbation. Alors, Monsieur, nous pourrons nous faire entendre à loisir l'un à l'autre sur les choses déjà traitées, et sur celles qui restent encore à l'être.

Sur le général, vous m'avez tant dit, et tant fait dire, et tant écrit de si bonnes choses, que je commence à mieux espérer, et à me sentir vous être plus obligé que je n'aurais cru, pour l'honneur que vous m'avez fait de me donner la première part à cette communication. Celui qui a eu l'honneur de vous voir (1517), à ma prière, en est si bien persuadé, qu'il n'a pas fait moins d'efforts sur moi pour cela, qu'il en faudrait pour convertir une multitude d'incrédules. Mais, Monsieur, les grands biens que vous lui avez dits de moi, où je pense reconnaître votre style, me mettent et me tiennent en une confusion agréable ; car ne pouvant douter sans crime de la pureté de votre âme, et ne pouvant pas croire ce qu'il m'en a écrit sans perdre le reste de ma modestie, et sans me mettre en danger d'être pris pour un autre, je vois en cela un malentendu de votre part qui m'est si avantageux, que quand tous les avis seraient éclaircis, je dois désirer que celui-là ne le soit jamais. Croyez donc, Monsieur, s'il vous plaît, que c'est le seul que je prendrai à tâche de faire durer, et que je ferai tout ce qui me sera possible pour vous y entretenir, en continuant d'agir de la manière que j'ai commencé et que vous approuvez, et que je ne m'en cacherai à personne, parce qu'il n'y a rien que de salutaire et que d'honorable.

Je ne sais maintenant comment passer d'un si bel endroit des choses que vous lui

(1516) Il prenait ici ce nom factice, mais son vrai nom était Maimbourg, tel qu'il le signera dans la lettre qui suivra. (*Edit. de Déforis*)

(1517) Théodore Maimbourg, le même qui a écrit la lettre qui précède celle ci.

avez dites de moi, à ceux de deux ou trois de vos lettres, ou monsieur votre incomparable père a pris la peine de me lire deux ou trois fois les favorables témoignages que vous avez eu la bonté de hasarder de moi en de si grands lieux, que je n'ose pas même prononcer après vous, parce que ce n'est pas à moi que vous les avez nommés; et que je ne les lui ai pas osé seulement demander par extrait. Et c'est, Monsieur, m'engager avec vous d'une manière bien rare et bien extraordinaire. Vous n'avez pourtant rien obligé qui ne soit à vous, et dont vous ne puissiez toujours répondre. J'ai seulement à pourvoir qu'on ne vous puisse reprocher en ce sujet le défaut des grands hommes, d'avoir volontiers trop bonne opinion de ce qu'ils aiment, parce qu'ils le veulent aimer. C'est aussi sans doute ce que je tâcherai au moins de faire de bonne foi, quelque succès que Dieu veuille donner à l'affaire que vous conduisez si bien, qui me sera toujours glorieuse d'avoir été portée si haut, et de n'y avoir pas été trouvé indigne de votre protection. Cependant, Monsieur, pour n'y défaillir point de ma part en ce que je puis faire, je vous envoie, comme vous m'avez ordonné, un gros paquet des choses qui la concernent : car j'ai cru ne pouvoir point vous représenter mieux au naturel les termes du règlement que vous désirez, que par les pièces entières. Vous y verrez, Monsieur, celle de M. le lieutenant général, et les deux sur lesquelles il l'a appuyée : la première, qui est un arrêt du 2 de mai 1631, détruite expressément par la bouche sacrée du roi, parlant deux ans après, mise en un autre arrêt contradictoire du 22 septembre 1633, avec ample connaissance de cause: et l'autre qui est l'apostille en réponse à l'article de messieurs de votre clergé, laquelle ne cause point le prétendu intrus, ne nous réunit point au nombre de quatre, ne défend point de prêcher, sinon sans permission, mais seulement de ne pas augmenter notre nombre, ce qu'aussi nous n'avions point fait. Mais, Monsieur, ces pièces n'ont servi que de prétexte: car je sais, de la propre bouche de l'original, que le vrai motif a été de me réduire à quitter tout à fait la chaire à mon gendre, comme on croyait, et qu'il y avait apparence de croire en l'état où j'étais alors, que je le ferais plutôt que de laisser partir mes enfants d'avec moi; de sorte que, m'étant résolu au contraire, il est avenu, contre l'intention de ceux qui m'ont procuré ce déplaisir, que je la remplis tout entière, et prêche deux fois plus que je n'aurais fait.

J'ai encore, Monsieur, à vous faire une très-humble prière, qui est de vous souvenir de cette attache qui m'est de la dernière importance, et qui doit me servir pour le rang, après tout le reste. Pour cela, il me serait nécessaire de l'avoir par-devers moi par forme de brevet, et même qu'on en sût rien à présent; afin qu'il ne semble point à personne que je l'eusse obtenue par quelque engagement, qui serait un soupçon fort aisé à prendre, et bien contraire à mes intentions. Mais enfin je m'aperçois, Monsieur, que c'est faire une trop longue lettre à un homme de votre dignité, de mes affaires particulières, qui ne vaudront jamais la peine que vous avez eue de la lire, et encore moins celle que vous avez prise d'en tant parler, ni la hardiesse que j'ai eue de la mettre entre vos mains, où je vous supplie pourtant me permettre que je les laisse, comme je fais aussi en celles de Dieu, auquel je recommande aussi les vôtres de tout mon cœur, dont il sait toutes les intentions, qui sont assurément celles que je vous ai protesté d'avoir, et entre autre celle de vivre et de mourir votre, etc.

A Metz, ce 15 septembre 1666.

---

## LETTRE VII.

### DU MINISTRE FERRY A M. MAIMBOURG.

*Sur le projet de réunion.*

Monsieur,

Je crois qu'il serait superflu que je misse beaucoup de temps à vous assurer que votre lettre du 8 m'a bien apporté de consolation. Outre la qualité naturelle que votre style a de plaire, cette dernière est si bonne à vous exprimer sur les choses qui me touchent, et si riche en particularités de l'affaire dont vous parlez, que j'en suis comblé; et à chaque fois de plusieurs que j'ai lue, j'y ai toujours trouvé quelque nouvelle bonté et quelque richesse cachée, tellement que ma joie s'en accumule tous les jours. Et quoique je n'aie pas dû différer à vous en rendre toutes les grâces que j'en puis concevoir, je ne pense pas être encore au bout de bien savoir ce que je vous en dois. Je l'ai lue presque tout entière au P. de Rhodès, Jésuite, et procureur du collége, qui l'a admirée en toutes ses clauses et en tout son contexte : c'est celui de la maison avec lequel j'ai lié plus d'amitié. Il a pris grand soin de moi durant mes longues et âpres douleurs, m'a amené un de sa robe, qui se tient au Pont-à-Mousson, et qui fait la médecine avec grande réputation, et est souvent venu demander des nouvelles à ma porte, sans entrer, pour ne donner lieu à aucun soupçon, ni ne me causer le scandale que le génie qui en a écrit par delà n'a pu éviter, ou qu'il n'a pas été marri de trouver.

Je vous dirai ici en passant, puisque j'y suis tombé, que j'aurai bien de la peine à me résoudre de vous écrire une nouvelle lettre sur le gros de l'affaire; puisque celui qui vous en a parlé ne l'a pas fait à dessein que je le susse, et ne vous a pas considéré assez mon ami, pour croire que vous m'en dussiez rien apprendre; et ni moi le sien, pour vouloir que je fusse informé d'une chose dont il a dû croire que je devais être averti. Il suffira, s'il vous plait, quand vous le verrez, de lui faire à fond

cette histoire, je veux dire celle de la proposition qui m'a été faite, et de la manière que je m'y suis conduit jusqu'à présent.

Après ces parenthèses, et retournant au principal sujet de nos lettres, je vous dirai, Monsieur, que j'ai eu une raison particulière de communiquer une partie de votre dernière à ce personnage; c'est qu'il me dit, il y a quelque temps, qu'il avait écrit de moi au P. Annat, et lui avait répondu de ma sincérité, autant qu'il désirait qu'il fût assuré de la sienne; et une personne d'honneur, qui a vu sa lettre, m'assura encore hier qu'elle portait que je suis un homme incorruptible et non intéressé, et lui en donnait quelques marques que je crois qu'il n'ignorait pas: de sorte qu'ayant trouvé en la vôtre ce que le P. Maimbourg, votre cousin, vous en a dit, j'ai été bien aise de lui donner le contentement qu'il m'a témoigné recevoir de cette preuve que j'avais de la vérité de son dire, et de prendre cette occasion, en le remerciant, de l'assurer que j'en veux toujours être persuadé. C'est le premier qui m'a fait l'ouverture de ce grand dessein, et me la fit d'une manière sérieuse et si franche, et avec une telle avance d'abord, que je crus ne devoir pas, comme vous dites, Monsieur, lui fermer la bouche sur une chose que j'ai désirée toute ma vie, et dont j'ai fait plus d'une fois déclaration, où je n'ai trouvé personne qui m'ait contredit.

J'ai écrit amplement à M. l'abbé Bossuet par le courrier précédent; c'est une personne d'un vrai honneur, en qui j'ai confiance entière, et qui m'oblige d'une haute manière, et en des lieux où je ne croyais pas que mon nom dût jamais être porté, comme j'ai appris par ce que monsieur son père m'a fait l'honneur de me lire de ses lettres: et s'il réussit comme il le désire, et comme je l'espère, il aura plus fait seul que tout le monde. Je ne m'explique pas à lui sur le dernier mémoire qu'il m'a envoyé; parce que nous voilà bien près du temps qu'il m'a fait espérer son retour, étant des choses qui ne peuvent être si bien traitées qu'en présence.

Si je vous ai dit le mot d'inutile, j'ai peut-être passé son expression, mais non pas son sens; car j'ai pris ce mot au regard du sacrifice: or il avoue que tout ce qui suit la consécration n'y sert de rien, et par conséquent y est inutile, je veux dire au sacrifice, qui est de quoi nous convenons; tellement que sa pensée doit être, et est aussi en effet, que tout ce que le prêtre a intention de faire est de rendre la victime déjà sacrifiée présente (1518); et tout ce que Jésus-Christ y veut faire, présupposé qu'il y soit présent, est, non pas de se sacrifier de nouveau, mais de se montrer et exhiber à Dieu, déjà sacrifié en la croix, et rien davantage. C'est ce que nous appelons son intercession, et ce que nous exprimons en l'une de nos prières publiques, que je lui ai lue, et dont il s'est contenté. Tout le différend qui reste est qu'il croit que cette exhibition se fait à l'autel de leur temple, et nous en celui du sanctuaire céleste, comme dit l'Apôtre; de sorte que tout est réduit à la présence réelle: c'est aussi l'explication de ces deux messieurs de la société, lesquels m'ont parlé. Et cela étant réglé de la sorte, tous les arguments que nous avons faits, contre la vocation des prêtres à sacrifier, nous deviennent inutiles, et une grande controverse est mise à fin.

Mais assurément, Monsieur, ce n'est pas la théologie ancienne de l'Eglise romaine, et quoique Bellarmin et Suarez, que je vous ai nommés, et plusieurs autres qui ont commencé à la raffiner, aient beaucoup attribué, et quelquefois tout le sacrifice à l'acte de consacrer, néanmoins ils veulent qu'il y entre aussi, de la part du ministre public, un acte d'offrir, bien qu'ils avouent que l'Ecriture n'en dit rien, parce qu'il n'y a point de sacrifice sans oblation, c'est-à-dire sans intention actuelle ou habituelle d'offrir et de présenter quelque chose à Dieu. Mais j'ai posé en fait et nous avons promis de part et d'autre de ne regarder point à la manière dont personne se serait exprimé ci-devant, mais d'aller droit au fond; et comme il vous a dit à vous, Monsieur, indépendamment d'aucune autorité que de la parole de Dieu. Et plût à Dieu que nous en fussions quittes pour dire qu'ils ne se sont pas assez bien expliqués, et que nous ne les avons pas assez bien entendus, bien que quelqu'un m'ait écrit sur cela d'une manière un peu rude, et avec un dilemme atroce, pour réfuter cette manière de nous rapprocher.

On m'avait déjà parlé de M. Daillé, et j'ai deux collègues qui l'ont connu, M. Ancillon et M. de Combles, particulièrement ce dernier, qui l'a précédé ou qui l'a suivi en une même Eglise. Ils m'ont fait une partie de son histoire; mais ils ne nient pas qu'il ne soit savant. J'en ai plus appris de M. de B... Je n'ai rien à vous dire de la manière dont vous aurez à user de moi avec lui ou avec d'autres. En celle dont j'agis, je ne crois pas avoir raison de me cacher à personne; mais vous avez tant d'amitié pour moi, et vous êtes si sage partout, que je me dois entièrement négliger entre vos mains. Il me suffira bien, quand il s'en présentera des occasions, que mes intentions vous sont bien connues et que vous les approuvez; car vous les saurez bien expliquer.

Au surplus, Monsieur, vous m'avez offert vos amis et vos connaissances à Paris, la source des choses; et puis vous m'écrivez que vous en partez le lendemain, sans me dire où vous allez, et si vous reviendrez, et quand: vous pouvez penser que vous me laissez bien embarrassé. Je vous écris néanmoins, par l'adresse que vous m'avez prescrite, et vous envoie un chiffre dont

(1518) *Voy.* ci-après, p. 798, le véritable sentiment de Bossuet sur cette matière.

j'ai gardé le double, comme vous l'avez désiré, et sauf à y ajouter.

J'oubliais de vous dire que l'on a voulu me persuader que le roi a déjà un mémoire signé de dix-huit ou vingt pasteurs, qui reconnaissent qu'on se peut sauver en l'Eglise romaine. J'ai répondu que si cela est, il faut que ce soit des gens qui y sont déjà, ou qui y doivent entrer, comme j'ai dit à ceux qui m'ont parlé ci-devant de le signer. Après tout, Monsieur, il ne nous faut pas laisser surprendre par ces exemples. J'avoue que ce sont des achoppements aux faibles, mais il ne le faut pas être; et quoique je croie qu'il y a beaucoup de choses qu'on peut supporter, je n'estime par pardonnable, à ceux qui les improuvent, de retourner à les faire, et moins d'en croire d'autres qui ne doivent pas être dissimulées; car il vaudrait beaucoup mieux n'avoir jamais connu la voie de justice, etc.; mais c'est assez à un homme si intelligent.

Pour la fin, mandez-moi, s'il vous plaît, où est votre séjour le plus ordinaire; comment se porte mademoiselle, et quelle famille vous avez, et quand vous espérez retourner à Paris, et si vous aurez reçu cette lettre bien conditionnée. Adieu cependant, mon cher Monsieur, et priez toujours Dieu pour moi, comme je fais pour vous, singulièrement à ce qu'il nous fasse la grâce de lui demeurer fidèles, et de nous revoir ensemble avec les véritables bienheureux. C'est en sa grâce et en cette espérance que je vous embrasse de tout mon cœur, que je vous remercie humblement de tout le bien que vous dites de moi et que vous me faites, et que je veux être à vivre et à mourir, Monsieur, votre, etc.

FERRY.

Je vous supplie très-humblement, Monsieur, de conserver cette lettre, pour me la renvoyer un jour, si j'en ai besoin, pour montrer la pureté de mes intentions en la profession de la vérité, et pour cette fin je vous prie d'y noter quelque part quel jour vous l'avez reçue.

## LETTRE VIII.

DE M. MAIMBOURG AU MINISTRE FERRY.

*Il l'encourage à suivre le projet de la réunion, malgré les efforts de la jalousie des siens pour la traverser.*

Monsieur,

J'aurais bien de la confusion de toutes les louanges que vous me faites la grâce de me donner par votre dernière, du 18 septembre, si je ne savais de quelle source elles partent, et que ce serait une vanité dont je ne suis pas capable, par la grâce de Dieu, que d'attribuer à mon mérite ce que je tiens de votre pure bonté et de celle de vos amis. Tout ce que je puis m'attribuer avec justice, c'est, Monsieur, une passion sincère, vive et constante à vous honorer comme mon père, et comme un des plus grands hommes de notre siècle; et je vous avoue qu'il me fâcherait que vous n'eussiez pas toute la gloire d'une paix tant désirée, si c'est le bon plaisir de Dieu de la faire éclore en nos jours.

Peut-être, Monsieur, que le procédé de M. Daillé, tout grand homme qu'il est, n'est pas exempt de quelque jalousie, qu'il n'ait pas été le premier à qui l'on ait fait les premières ouvertures de ce dessein. Quoi qu'il en soit, je ne désespère point, malgré des difficultés que j'y prévois, d'en voir une heureuse conclusion; puisque Dieu vous a, ce semble, choisi entre tous pour une œuvre de cette importance, et qu'il a voulu qu'une réputation aussi belle et aussi pure que la vôtre fût comme le principal fondement et le principal appui de tout ce grand édifice.

Le point du sacrifice est assurément un des plus difficiles à ajuster; mais je suis persuadé qu'il n'est pas impossible de s'approcher et de s'entendre là-dessus, comme sur la plupart de nos autres controverses; et que, dans les conférences que vous aurez avec notre illustre abbé et ces autres amis que vous me marquez, vous ne puissiez enfin trouver des éclaircissements et des biais qui pourront satisfaire les plus délicats, sans blesser leur conscience, ni la vérité.

Je voudrais bien être assez heureux pour me trouver à des entretiens où il y aura tant à profiter; et le zèle de la paix, plutôt qu'aucune opinion que j'aie de ma petite capacité, me fait presque croire que je pourrais bien n'y être pas absolument inutile. Mais le moyen de rompre les liens qui m'attachent ici, sans le secours de ceux entre les mains de qui Dieu a mis toutes les choses qui me manquent? Je suis comme ce pauvre paralytique de l'Evangile, *hominem non habeo;* cependant je fais ce que je puis par deçà, et peut-être que mes efforts ne seraient pas sans quelque succès, si cette malheureuse passion, je veux dire la jalousie, ne se mêlait pas d'interpréter mes intentions contre toute la netteté de mon procédé et de mes paroles. Il ne faut pas pourtant que cela nous rebute, Monsieur, ni oublier que nous ne sommes pas responsables des événements qui dépendent de Dieu seul, mais seulement des choses qu'il a mises en notre pouvoir. Après tout, *in magnis voluisse sat est*, et comme dit Cicéron: *Turpe est quærendo defatigari, cum id quod quæritur sit pulcherrimum.*

On me mande de Paris que M. de Bossuet est allé à la campagne, et que notre correspondant en devait partir le 15 du courant, pour un voyage de deux ou trois mois. Ainsi, je vous supplie, Monsieur, de prendre l'adresse de vos lettres chez M. de Combel, secrétaire du roi, rue des Fossés-Montmartre, en mettant mon nom, et non pas celui de Plerville, qui lui serait inconnu.

Votre chère lettre m'a été bien et fidèle-

ment rendue le 19 du courant ; j'ai marqué ce jour au haut de la lettre, comme vous l'avez désiré, et je la garderai soigneusement afin de vous la renvoyer lorsque vous le désirerez.

La longueur de ma dernière, et la hâte que javais à la veille de mon départ, me firent oublier de vous dire que je partais pour retourner ici, chargé des ordres du roi, et pour arrêter les persécutions d'un curé et de quelques mauvais voisins, qui menaçaient cette maison d'une désolation entière. Mais l'envie que j'avais de me rendre en diligence dans la province, avec des ordres si favorables, ne m'empêcha pas de quitter la route ordinaire pour prendre celle de Saumur, et de là par Thouars, afin d'avoir l'honneur d'y voir les personnes qui vous touchent de si près, et de conférer avec M. Beaucelin de toutes les choses que vous m'aviez fait l'honneur de m'écrire; mais par malheur ils étaient à une journée de là, et le guide que j'avais pris à Saumur, et qui m'avait loué un cheval, ne voulut jamais consentir à ce petit détour, parce qu'il dit que nous manquerions à Blaye l'occasion qui l'avait fait résoudre à ce voyage, ce qui était véritable.

Vous me faites trop de grâces, Monsieur, des soins que vous avez la bonté de prendre de ma petite famille. Elle consiste en deux enfants, un petit garçon de six ans, et une fille qui entre dans la douzième. Ils sont ici tous deux avec leur mère, logés dans le château même, qui est un des plus beaux et des plus magnifiques de la Guyenne. Je suis, avec toute la tendresse et tout le respect possibles, Monsieur, votre très-humble, etc.

MAIMBOURG.

Coullonges, le 23 octobre 1666.

—

## LETTRE IX.

### DE L'ABBÉ BOSSUET AU MINISTRE FERRY.

*Il lui rend compte des démarches qu'il a faites pour obtenir ce que ce ministre désirait, lui témoigne le plus grand zèle pour l'obliger, fait beaucoup d'éloge de son mérite et de ses dispositions favorables à la réunion, l'assure de l'approbation des théologiens catholiques, à l'égard des explications qu'il lui a données, notamment sur l'essence du sacrifice, et justifie l'invocation des saints.*

Depuis la très-obligeante lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire, Monsieur, j'ai presque toujours été comme errant en divers endroits; et une personne puissante et très-bien intentionnée pour l'affaire qui vous touche, ayant été aussi toujours absente pendant ces vacations, je n'ai pu faire encore le dernier effort que je prétends faire par son entremise, pour vous faire accorder la grâce que vous désirez. J'ai laissé néanmoins à Paris des gens très-bien instruits de la chose, et en résolution de vous y servir dans l'occasion. Je n'en ai rien appris depuis, à cause des petites courses que j'ai faites en divers lieux.

Voici le temps qui approche que tout le monde se rassemblera, et que nous pourrons tout réunir pour obtenir ce que nous souhaitons, et surmonter les difficultés que nous avons trouvées plus grandes que nous ne pensions dans l'esprit du maître, parce qu'à ne vous rien dissimuler, il nous a paru peu disposé à faire des choses qui peuvent être tirées à conséquence par d'autres; si bien que ceux qui traitaient la chose avec une très-favorable intention pour vous, ont jugé à propos de ne presser pas dans le temps que j'ai été à la cour, et je n'ai point appris qu'ils aient réussi, ni même rien tenté depuis, pour les raisons que j'ai marquées.

Quoi qu'il en arrive, Monsieur, vous pouvez tenir pour certain que je n'omettrai rien en cette rencontre, de ce que je croirai pouvoir être utile à votre dessein. J'ai préparé, autant qu'il a été en moi, les esprits; et le témoignage que j'ai rendu de votre personne a été assurément tel que votre mérite extraordinaire me l'a inspiré. J'ajouterai envers tout le monde et dans toutes les occasions, ce que je croirai pouvoir servir, et du moins j'aurai la joie de pouvoir parler de vous avec l'honneur qui est dû à un homme de votre force.

Au reste, il faut avouer que votre zèle et votre prudence ne peuvent être assez loués dans la conduite que vous tenez avec vos messieurs. C'est un pas important que de disposer à entendre; et votre science, votre autorité, votre poids, votre singulière modération nous y sont absolument nécessaires. Je vous assure qu'on a dessein de procéder de très-bonne foi, et je puis vous le dire avec certitude, parce que je suis instruit à fond de l'affaire, et je vous confesserai en confiance que j'y suis un peu écouté.

A l'égard des explications que je vous ai données, ne soyez en aucun doute, s'il vous plaît, qu'elles ne soient très-constantes parmi les nôtres; tellement que si vos messieurs les reçoivent aussi bien que vous avez fait, il n'y aurait rien à désirer sur ces articles.

Je ne feins point de vous dire, encore une fois, que l'essence du sacrifice de l'Eucharistie consiste précisément dans la consécration, c'est-à-dire dans l'action par laquelle le ministre, ou plutôt Jésus-Christ même, rend son corps et son sang présents sur la sainte table par l'efficace de ses paroles, et que Jésus-Christ n'y est offert mystiquement qu'en tant que par cette action il se représente lui-même à son Père, revêtu des signes de mort, et comme ayant été immolé par une mort effective.

Les prières qui se font devant et après ne sont en aucune sorte nécessaires pour l'essence de ce sacrifice, et c'est le commun avis de nos plus grands théologiens; ce qui n'empêche pas que nous ne les tenions très-saintes, très-vénérables pour leur antiquité, que

nous voyons témoignée presque de mot à mot par les Pères, et pleines d'un esprit apostolique qui se fait sentir à tous ceux à qui Dieu ouvre le cœur pour les bien entendre. Mais enfin nous enseignons constamment que le sacrifice peut subsister sans ces prières, à la manière que je vous ai exposée; et, en un mot, je ne doute pas qu'il ne soit renfermé tout entier dans la seule consécration.

Il ne faut pas taire toutefois que le cardinal Bellarmin y ajoute quelque chose. Car c'est son opinion, que pour la vérité de ce sacrifice il désire quelque manière de destruction réelle, qu'il établit dans la consomption des espèces, dans laquelle tous ceux qui croient la réalité sont obligés de reconnaître qu'il arrive une cessation de l'être que Jésus-Christ acquiert dans ce sacrement; et cette cessation n'est toujours qu'une mort mystique, puisque la personne de Jésus-Christ demeure toujours inviolable en elle-même. Mais quoiqu'il soit véritable que tous ceux qui posent la réalité doivent aussi confesser, par une suite nécessaire, cette cessation d'être dans la consomption des espèces consacrées; toutefois ni les plus doctes théologiens, ni même Suarez et Vasquez, n'accordent pas à Bellarmin qu'elle puisse être essentielle à l'action du sacrifice, puisque la consomption le suppose déjà fait, et que c'est là qu'on y participe.

Vous remarquerez, s'il vous plaît, que ces deux façons d'expliquer le sacrifice de l'Eucharistie ne mettent rien, quant au fond, que ce qui suit nécessairement de l'institution de Jésus-Christ, supposé la réalité. Il est permis aux docteurs de proposer chacun leurs pensées pour exposer les mystères; et pourvu que le fond demeure entier, la théologie peut s'exercer à satisfaire la variété des esprits par diverses explications.

Mais je tiens que l'un des moyens qu'il faut prendre et retenir avec plus de soin, dans le dessein d'accommoder nos controverses, c'est de s'arrêter aux expositions les plus simples et les moins embarrassées, qui sont aussi ordinairement les plus véritables. Et c'est pourquoi, Monsieur, j'ai choisi celle que vous avez approuvée, et de laquelle il est certain que tous nos théologiens seront très-contents, et qu'aucun n'en demandera davantage pour l'intégrité de la foi; personne n'étant astreint à suivre les sentiments particuliers du cardinal Bellarmin.

Je fais cette lettre plus longue que je n'avais médité, afin de répondre exactement à un article de la vôtre. Mais puisque j'ai commencé une fois de me jeter sur la controverse, sans controverse néanmoins, autant que je puis; puisque mon intention est plutôt de concilier que de disputer, et de proposer des explications dans lesquelles on puisse convenir, que de traiter des questions sur lesquelles on chicanerait sans fin, il faut encore que je vous dise ma pensée sur un mot que vous avez dit à mon père.

Il m'a écrit, Monsieur, que vous lui aviez témoigné que vous souffriez beaucoup de difficulté touchant l'invocation des saints. Si c'est touchant la question au fond, savoir si la doctrine que nous tenons sur ce sujet est bonne ou mauvaise, je sais assez les raisons que les vôtres ont accoutumé de nous opposer. Mais ce n'est pas en cette manière que nous avons considéré ces choses. Nous sommes convenus de peser d'abord, non ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais le rapport qu'elles ont avec le fondement du salut; et en cette sorte j'avoue, vu les grandes et pénétrantes lumières que Dieu vous a données sur ce sujet-là, que je ne puis m'imaginer, en façon quelconque, ce qui peut arrêter en ce point.

Est-il possible que vous croyiez que nous invoquions les saints comme Dieu? et n'avons-nous pas dit assez haut et assez clair, que nous ne les appelions à notre secours que comme nos conserviteurs, et dans le même esprit de communion qui fait que nous prions tous nos frères d'offrir pour nous leurs oraisons, c'est-à-dire tous nos membres, à concourir avec nous à notre commune félicité?

Peut être que vous direz que nous attribuons aux saints qui sont avec Dieu, quelque manière de science divine, en croyant qu'ils pénètrent le secret des cœurs, entendant les prières qu'on leur adresse. Mais vous savez, Monsieur, que nous sommes bien éloignés de ce sentiment. Lorsque le Fils de Dieu nous a enseigné que l'on se réjouit au ciel, devant Dieu, de la conversion des pécheurs, il ne présuppose pas, dans les habitants de cette région céleste, une science universelle des secrets mouvements des cœurs, ni de ce qui se passe en ce bas monde. Nous entendons aisément que les esprits bienheureux se réjouissent de ces miraculeux événements, autant qu'il plaît à Dieu leur en donner la connaissance; et de même, quand on dira que les saints qui sont dans la gloire peuvent connaître nos prières, ou par le ministère des anges qui sont établis par ordre de Dieu esprits administrateurs pour concourir à l'ouvrage de notre salut, ou par quelque autre manière de révélation divine, jamais votre bonne foi ni votre sincérité ne vous permettront de penser que ce soit élever les saints à la science ni à la puissance divine.

Quand donc vous ne voudriez pas demeurer d'accord qu'ils connaissent en cette sorte les prières qu'on leur fait, tout ce que vous pourriez conclure de plus fort, c'est qu'elles sont inutiles; mais qu'elles aillent à renverser cet unique fondement du salut, dont nous avons tant de fois parlé, c'est-à-dire, la confiance en Jésus-Christ seul, c'est ce que je ne puis entendre. Jésus-Christ est jaloux; mais c'est mal interpréter sa jalousie, que de penser qu'elle s'offense que nous croyions que ses serviteurs puissent obtenir en son nom beaucoup de grâces à leurs frères, ni que nous nous adressions à eux pour cela, ni que nous espérions quelque avantage plus grand du concours de leurs prières que nous

ne ferions des nôtres seules. Est-ce s'éloigner de Jésus-Christ que de prier ses serviteurs et ses membres, et ses membres unis avec lui, non-seulement par la grâce, mais par la société de la même gloire, de prier pour nous par Jésus-Christ même? N'est-ce pas pour cela, et dans cette vue, que vous-même avez prêché et écrit que la prière des saints n'empêchait pas le salut de nos ancêtres, parce qu'elle présupposait le fondement essentiel, c'est-à-dire l'espérance en Jésus-Christ seul?

Je ne sais pas, Monsieur, ce que vous avez découvert depuis, qui vous fait trouver tant de difficulté dans cette prière. Mais je suis très-assuré que, pour peu qu'il vous plaise de vous élever au-dessus des vieux préjugés, et de suivre les lumières qui vous sont données, vous verrez que ce n'est non plus renverser le fondement du salut, de prier saint Pierre vivant avec Dieu, que de le prier vivant avec nous.

Mais il faut considérer ici que les plus grands hommes ne voient pas tout; et que si Dieu n'étend leurs vues, elles demeureront toujours trop bornées. C'est donc de lui et du temps qu'il faut tout attendre; et c'est pourquoi je ne cesse de le prier qu'il vous fasse voir combien il est véritable que l'Eglise catholique a retenu constamment le fondement du salut, et que de là vous entendiez combien donc elle a été protégée d'en haut.

Peut-être que vous verrez, dans une vérité si manifeste, qu'il ne fallait point s'en séparer, et qu'il n'est rien de plus nécessaire que d'y retourner bientôt. Mais, Monsieur, vous êtes déjà très-déterminé à en chercher les moyens. Je vous en pourrais proposer beaucoup qui me semblent très-efficaces et très-bien fondés, mais desquels nous ne conviendrions peut-être pas. Reste donc que nous cherchions ceux dont nous pourrons convenir, ou pour achever tout à fait, ou du moins pour avancer un si grand ouvrage.

Je travaillerai avec diligence à terminer mes affaires pour m'en retourner au plus tôt; et je vous assure, en vérité, que ce qui me presse le plus, c'est le désir de continuer nos conférences. J'en espère de grands progrès pour le bien que nous souhaitons; et on peut tout espérer d'une intention aussi pure et d'une charité aussi patiente qu'est celle que vous témoignez, plus encore par vos œuvres que par vos paroles. Les grandes lumières, la sincérité, la modération, tout concourt en vous à me faire désirer de traiter la chose avec vous, plutôt qu'avec aucun autre, quoique selon mon désir, je voudrais parler à tous; mais il faut suivre les conseils de Dieu, qui paraissent dans les ouvertures qu'il nous donne par sa Providence.

J'apprends que vous avez fait votre semaine. Que je crains pour votre santé, et que je désire avec ardeur que nous puissions vous procurer un repos honnête, et avec les circonstances que vous avez raison de souhaiter! Je me sens bien obligé à M. Maimbourg, notre ami commun, qui vous a si bien expliqué les sentiments d'estime et d'affection que j'ai pour vous. Vous me l'avez enlevé, et qui sait si ce ne serait point pour travailler à nous réunir tous en Jésus-Christ? C'est un homme très-capable de tout bien. Mais il s'en est allé bien loin de nous. Dieu est puissant pour ramasser quand il lui plaira, par les voies qu'il sait, tous ceux qu'il veut employer à son œuvre. Je suis, Monsieur, votre très-humble et très obéissant serviteur. BOSSUET.

Pardonnez la mauvaise écriture et les fautes de ce volume que je ne puis par relire.

A Gassicourt, le 28 octobre 1666.

—

EXTRAIT D'UNE LETTRE DE M. REGNEGGHER, DE STRASBOURG, A M. BACHELLÉ, PASTEUR,

*Sur les projets de réunion, dont il se moque.*

27 *janvier* 1667. — Me trouvant, il y a deux ans, à Ratisbonne, je rencontrai à la cour de Sa Majesté impériale deux religieux espagnols, qui y négociaient des affaires secrètes, lesquels parlaient de cette réunion (des religions) comme d'une affaire fort aisée, et à laquelle le roi leur maître avait une inclination très-forte, et même leur avait donné commission d'en conférer avec les nôtres. A moins que Dieu ne fasse des miracles, ces choses ne me semblent désormais que de beaux songes. Et quelquefois la peau de lion ne servant plus de rien, on prend celle du renard.

—

DU MÊME AU MÊME.

*Du 3 février* 1667. — Depuis que j'ai su qu'un des piliers de la religion protestante s'est amusé d'entretenir, plus de deux ans, un de ses ministres à la cour de Rome pour la flatter, je ne m'étonne plus de ce qu'il vous a plu me mander dernièrement d'une nouvelle espèce de syncrétisme.

. Les grands se moquent de Dieu, qui se moquera d'eux; à quoi il a ajouté ces paroles, ou semblables: Mais bien que les choses changeraient en pis, je ne changerai en rien la résolution que j'ai faite de demeurer, etc.

M. Ferry a ajouté de sa main, à cet extrait, l'observation suivante: « Peut-être qu'il entend parler de M. Spanheim, qui a bien été en ce temps-là à Rome, connu de tous pour caresser les grands, et où il a composé et fait imprimer un livre de médailles. »

—

RÉCIT FAIT PAR LE MINISTRE FERRY, DE CE QUI S'EST PASSÉ AU SUJET DU *Projet de réunion.*

Le dimanche 9 janvier 1667, sur le soir, MM. de Dampierre et de Batilly vinrent me trouver chez moi pour me dire, comme ils firent, que M. le lieutenant général avait été chercher M. de Dampierre chez lui; et qu'ayant appris de madame sa femme qu'il

était au catéchisme, il l'avait prié d'envoyer un laquais le prier de sa part, lorsqu'il en sortirait, de prendre avec lui M. de Batilly, et de le venir trouver pour quelque chose importante qu'il avait à leur communiquer. Eux étant arrivés, il leur dit avoir charge de ne leur parler qu'en présence de M. de la Voitgarde; qu'étant allés ensemble chez lui, et l'y ayant trouvé, il leur avait alors déclaré qu'il avait ordre et faisait sourdement entendre que c'était du roi, de leur faire entendre que Sa Majesté désirait passionnément de voir tous ses sujets réunis en une même créance; que ce serait une couronne ajoutée à la sienne; qu'ils en communiquassent donc avec les quatre pasteurs, et eux avec peu d'autres. Et au cas qu'ils y trouvassent les esprits disposés, on choisirait de part et d'autre, en pareil nombre, gens paisibles qui conféreraient ensemble sans dispute des moyens de s'accorder, sur lequel récit que ces messieurs me firent, je leur fis connaître que je trouvais cette proposition étrange; qu'assurément il n'y avait point d'ordre du roi, et je leur en dis mes raisons; et même que le sentiment de ceux qui m'avaient parlé était que cela ne se fît qu'en une assemblée générale du royaume; mais qu'auparavant il y aurait bien des préparations à faire, et je leur dis que j'en parlerais le mercredi suivant, après le prêche, à mes collègues, lesquels ayant tous été priés de monter en notre chambre, M. de Batilly présent, nous trouvâmes bon, d'un commun accord, d'en parler à quelques autres que nous appellerions avec nous. Mais parce que M. de Comble qui était de semaine, ne put être induit à s'y trouver qu'après sa semaine, nous remîmes à nous assembler le lundi suivant; et parce que ce jour-là les diacres rendaient leur compte en la chambre ordinaire du conseil, je proposai que ce fût chez M. du Bac, fort contraire à cette proposition comme sa femme, le plus âgé, et qui avait sa maison au milieu de la ville et à deux issues, et fut pris l'heure à trois après midi, et proposai d'y appeler M. Bachellé, le ministre, à cause de la matière, à qui fut aussi ajouté M. Jennet, s'il était en ville, avec mesdits sieurs Dampierre et Batilly; M. du Chat, conseiller, qui fut contre; M. Persod, conseiller; MM. Duclos, frères; M. Ancillon; tous lesquels étant assemblés ledit jour, à ladite heure, excepté MM. Jennet et du Chat, la proposition étant ouverte par lesdits deux messieurs, et moi voulant prendre les voix comme étant de semaine, je fus prié par messieurs mes collègues, les du Bac et autres de la compagnie, de commencer à opiner, à cause de l'importance de la matière : à quoi je crus ne devoir pas résister; et après avoir témoigné ma surprise de cette proposition, dit les raisons que je croyais avoir de ne croire pas que le roi eût donné charge de la faire, fait un succinct récit de ce que M. de Bossuet et les Jésuites avouaient, les avances qu'ils avaient faites, le sujet qu'il y avait de louer Dieu, de les voir nous avouer des articles pour lesquels on nous avait autrefois persécutés, que cela pouvait servir à faire voir aux raisonnables qu'il n'y avait pas tant de sujet de nous haïr qu'ils avaient cru; je dis que je ne voyais pas grande espérance qu'ils fussent avoués; en tout cas, que ce n'était pas à nous à entrer en ces discussions, que nous n'étions qu'une Eglise particulière et hors du royaume, qui avons pourtant une même confession de foi et même discipline signées avec les Eglises de France, sans lesquelles nous ne devons rien faire de cette nature; mais qu'il fallait faire une réponse honnête et modeste, parce que le roi en pourrait être averti. Toute la compagnie ayant été de mon avis, je proposai, et M. du Bac aussi, de le mettre par écrit, ce qui fut trouvé bon, et du papier et de l'encre apportés à l'instant. Sur quoi je lus à la compagnie la minute que j'en avais toute dressée, laquelle sembla un peu trop longue; et après que la manière d'en faire une autre eut été fort contestée, que M. du Bac, et MM. du Clos et Ancillon, avocats, se furent joints ensemble pour en faire une autre, et l'eurent lue, elle fut encore plus débattue : enfin il fallut se rapprocher de la mienne; et après que j'eus fort insisté à ce qu'on y mît quelques offres d'y apporter en temps et lieu tout ce que nous pourrions, selon que la vérité et la conscience pourraient permettre, enfin toute la compagnie s'y réunit, l'ayant trouvée raisonnable, sans péril et sans conséquence, et qui pourrait satisfaire Sa Majesté, aussi bien que tous les autres qui la pourraient voir, et qu'il en fallait instruire. Et étant enfin dressée, comme elle est ici, je proposai de la signer; mais je fus suivi de peu. Les ayant remis au retour des deux messieurs, qui furent priés de la porter à M. le lieutenant général (ce qu'ils firent dès le lendemain, car il était six heures et demie quand nous sortîmes), et les ayant ledit M. le lieutenant général menés chez M. le La Voitgarde, là ils lui firent la réponse verbale, et enfin la lui laissèrent copiée; et parce qu'ils lui refusèrent de la signer avec lui, il refusa de leur donner copie de la proposition qu'il en avait faite, comme il avait offert. Ce que M. de Batilly ayant rapporté à la même compagnie, le mardi 25, chez M. du Bac, excepté M. de Dampierre, et M. Fibiel appelé, qui n'y avait pu être la première fois, il fut dit qu'on en demeurerait là; et M. du Clos fut prier M. de Dampierre de dire à M. le lieutenant général, s'il le trouvait à la rencontre, et s'il lui en tenait encore quelques propos, que la compagnie n'avait point trouvé devoir rien faire davantage, et de mettre entre les mains de M. Ancillon ledit avis.

—

RÉPONSE DONNÉE PAR LES MINISTRES DE METZ SUR LA PROPOSITION QUI LEUR AVAIT ÉTÉ FAITE DE TRAVAILLER A LA RÉUNION.

Messieurs, nous avons fait rapport à messieurs nos ministres et autres assem-

blés avec eux, de votre proposition touchant la réunion. Ils nous ont dit que c'est une chose que tous les bons Français doivent désirer de tout leur cœur, pour la gloire de Dieu et le salut des âmes. Mais comme notre Eglise est unie en une même confession de foi et discipline avec les autres du royaume, et qu'elle n'est que particulière, elle n'a point de droit, et ne peut délibérer sur cette proposition que conjointement avec les autres Eglises de France; étant prêts en ce cas de contribuer, en une si bonne œuvre, tout ce que la vérité et leur conscience peuvent permettre.

—

RELATION FAITE PAR LE MINISTRE FERRY DE DIFFÉRENTS FAITS QUI ONT RAPPORT AU *Projet de réunion.*

Le samedi 5 février 1667, le P. de Rhodès m'étant venu voir, après m'avoir déjà cherché deux fois, je lui demandai des nouvelles de la proposition qui nous avait été faite par M. le lieutenant général, qu'il me témoigna savoir bien, mais non notre réponse par écrit, et surtout la clause que nous étions prêts de contribuer, conjointement avec les Eglises de France, ce que la conscience et la vérité pourraient permettre, et en somme protesta ne rien savoir du second voyage de MM. de Dampierre et de Batilly vers lui. De cela nous passâmes au gros de l'affaire, et ensuite je lui dis que nul de nous n'avait cru qu'il en eût eu aucun ordre du roi; que les uns disaient qu'il n'avait aucun ordre que du P. Annat, ou conseil de conscience; et les autres que c'était un concert fait avec le P. Adam et la congrégation des Jésuites.

Sur quoi il m'avoua ingénument, sous le secret pourtant, qu'il n'avait eu nul ordre pour cela; mais que le P. Adam étant sur son adieu, M. le lieutenant général lui demanda et à lui de Rhodès, s'il y aurait du mal qu'il nous fît cette proposition; à quoi ils ne s'opposèrent point, pourvu qu'il y eût apparence qu'elle dût être bien reçue et approuvée à la cour; et ensuite me dit que le P. Adam en avait donné avis au P. Annat, et que lui P. de Rhodès lui en avait écrit au long, à quoi le premier s'en était remis; mais qu'il n'avait eu aucune réponse.

Sur quoi je lui dis que cette proposition avait bien été faite à contre-temps, qu'elle m'avait causé de la peine et du déplaisir; lui en fis un récit sommaire, et ajoutai que le jeudi précédent, 3 de ce mois, M. du Chat, conseiller, m'était venu montrer une lettre qu'il avait reçue de M. Conrard, son beau-frère, où j'étais maltraité, quoique non nommé, à l'occasion de mes éloges qu'on publiait partout de pacifiques, et comme si je donnais les mains, ou traitais déjà des moyens de la réunion. Je le fis souvenir que je leur avais toujours dit que je ne me séparerais jamais de mes frères et collègues; que je ne quitterais jamais rien de la vérité; que tout ce que je leur avais promis était d'ouïr les adoucissements ou éclaircissements qu'ils me voudraient donner sur les controverses et explications du malentendu, et de leur en dire mon sentiment en bonne conscience, et autant que la vérité le pourrait permettre, et sans aucun engagement; ce que j'avais toujours dit que cette affaire n'était pas pour être traitée à part, mais en une grande assemblée du clergé, avec les ministres de France, convoquée avec l'avis d'un synode national; que c'était l'ouvrage d'un grand roi qui n'avait plus rien à faire à Paris sous ses yeux; et cela, disais-je, pour m'en détourner, comme n'étant pas du royaume, ni membre de synodes, afin de détourner aussi ce qu'on me disait que le roi m'appellerait: ce qu'il reconnut être entièrement véritable.

Et pour la fin, sur ce qu'il me faisait les recommandations du P. Adam, dont il disait être chargé par trois lettres, et qu'il serait bientôt ici pour se préparer au carême, de le conjurer, et le prier à son arrivée de se passer de prendre la peine de me venir voir: ce qu'il me promit, en me disant qu'il voyait que je souffrais dedans et dehors.

Sur la proposition qui nous a été faite par MM. de Dampierre et de Batilly, de la part de M. de la Voitgarde, lieutenant de roi en cette ville et gouvernement, et de M. le lieutenant général au bailliage et siége royal de cette dite ville, et par ordre, comme ils ont dit, de penser aux moyens de parvenir à la réunion des religions d'entre ceux de la religion catholique romaine et nous, et d'en conférer entre nous, et après avec ceux d'entre eux qui nous seront proposés de leur part en tel nombre qu'il sera avisé de part et d'autre: répondons, avec tout le respect qu'il appartient, que la désunion qui y est survenue au siècle passé ayant été une extrémité à laquelle les nôtres n'ont cru se devoir réduire que pour le repos de leurs consciences, et pour pouvoir servir Dieu sans l'offenser, il ne nous saurait rien être présenté de plus agréable que la proposition et les moyens de pouvoir retourner à le servir ensemble, comme il le veut être; mais que ne nous étant rien proposé de particulier, nous n'avons aussi rien à répondre de plus exprès, quant à présent; étant prêts, s'il nous en est fait ci-après quelque ouverture, d'en dire nos sentiments, après que nous aurons pourtant communiqué le tout à nos frères du royaume, avec lesquels nous avons signé une même Confession de foi, et avons une même discipline, auxquels cette affaire doit être commune avec nous, et en la communion desquels nous faisons profession de vouloir demeurer; promettant néanmoins d'apporter de notre part aux occasions toute la disposition possible, et qui doit être attendue de bons sujets et de bons citoyens, et autant que la matière et la conscience le pourront admettre.

*PROJET DE RÉUNION DES DEUX RELIGIONS,*

*Envoyé par le ministre Du Bourdieu* (1519).

Nous, ministres soussignés, ayant dessein de porter notre obéissance aux ordres de Sa Majesté aussi loin que les grands intérêts de notre conscience pourront nous le permettre, et espérant de sa bonté royale que, voyant les avances que nous voulons faire vers la religion qu'il professe, il ordonnera qu'on nous laissera en repos, et que toutes nos affaires seront en assurance ; nous promettons de contribuer de notre pouvoir au religieux dessein qu'il a de ranger tous ses sujets sous le même ministère, et pour cet effet de nous réunir à l'Eglise gallicane, si elle veut nous accorder les articles suivants, selon la promesse solennelle qu'elle fait dans l'*Avis pastoral*, de relâcher de ses droits en faveur de la paix, et de rectifier les choses qui auront besoin de remède, si la plaie du schisme est une fois fermée. Voici les articles.

I. Qu'il n'y aura point d'obligation de croire le purgatoire; qu'on ne disputera point de part ni d'autre sur cet article, et qu'on parlera avec une grande retenue de l'état où sont les âmes incontinent après la mort.

II. Que l'on ôtera des temples les images de la très-sainte Trinité; que les autres que l'on trouvera à propos d'y laisser ne resteront que pour servir d'ornement à l'Eglise, ou pour une simple instruction historique; et que les pasteurs avertiront soigneusement les peuples d'éviter sur ce point les abus, qui ne sont que trop communs parmi les personnes mal instruites.

III. Que les reliques et les autres dépouilles des saints, de la vérité desquelles on n'aura pas raison de douter, seront conservées avec grand respect ; mais qu'elles n'entreront point dans le service de la religion, et qu'on ne nous obligera pas de leur rendre aucun culte.

IV. Que l'on n'envisagera que Dieu, seul objet de notre adoration et de notre culte, qu'on instruira le peuple de prendre bien garde de ne rien attribuer aux créatures, pour si éminentes qu'elles soient, qui soit propre ni particulier à Dieu ; mais que cependant, puisque les saints s'intéressent dans nos misères, on peut prier Dieu d'accorder aux prières de l'Eglise triomphante les grâces que l'indifférence de nos oraisons n'obtiendront jamais de lui.

V. Qu'entre les cérémonies de l'Eglise chrétienne le baptême et l'Eucharistie sont les plus augustes, et l'on ne donnera aux autres le nom de sacrement que dans un sens large et étendu.

VI. Que sur la nécessité du baptême on s'en tiendra particulièrement au canon du concile de Trente, sans lui donner autre forme ou étendue que celle que ces paroles renferment : *Si quis dixerit baptismum liberum esse, hoc est, non necessarium ad salutem, anathema sit.* C'est pourquoi on ne donnera aucune modification au canon x du chapitre précédent, qui déclare qu'il n'est pas permis à toutes personnes d'administrer les sacrements, ce droit n'appartenant qu'aux ministres de l'Eglise, qui ont reçu de Jésus-Christ le pouvoir de les conférer.

VII. Que Jésus-Christ est réellement présent dans le sacrement de l'Eucharistie, quoique les voies de sa présence soient incompréhensibles à l'esprit humain ; et par conséquent on n'obligera personne à définir la manière de sa présence, ni on n'en disputera point, puisqu'elle passe notre intelligence, et que Dieu ne nous l'a pas révélée.

VIII. Que quand on communiera, on sera dans une posture d'adoration : les communiants rendront alors à Jésus-Christ les honneurs suprêmes qui ne sont dus qu'à Dieu, sans exiger autre chose de personne, pour les espèces de la matière de ce sacrement, que cette vénération profonde qu'on doit aux choses saintes.

IX. Qu'il sera permis au peuple de lire les Ecritures saintes, et que l'on les lira publiquement dans l'église ; que le service se fera en langue vulgaire ; que la coupe sera administrée au peuple ; que l'on ne reconnaîtra point d'autre sacrifice proprement dit que celui de la croix. Les pasteurs enseigneront aux fidèles que l'Eglise chrétienne n'a qu'une seule victime, qui s'est une seule fois immolée ; et que l'Eucharistie est un sacrifice de commémoration, ou la présentation que le Chrétien fait à Dieu du sacrifice de la croix ; qu'avant de nous obliger à recevoir l'usage de la confession, on corrigera les abus qui s'y sont glissés, et l'on y apportera les modifications nécessaires pour le repos des consciences.

X. Qu'on ne regardera les jeûnes et toutes les mortifications que comme des aides à la piété, et les moyens pour se conserver en l'état de la grâce.

XI. Qu'on réformera les maisons des re-

(1519) Le duc de Noailles, commandant de Languedoc, soupirait, nous dit l'abbé Millot (*a*), pour l'exécution d'un projet formé depuis longtemps, auquel plusieurs savants théologiens avaient travaillé, mais qu'on ne verra jamais réalisé sans une espèce de miracle. C'était de réunir les protestants à l'Eglise catholique. Bourdieu, ancien ministre de Montpellier, lui envoya un Mémoire pour être présenté au roi sur un objet si désirable. Après l'avoir examiné et fait examiner avec soin, le duc resta persuadé que ce Mémoire tendait à rendre les catholiques huguenots, et non les huguenots catholiques. Il ne le présenta point; mais il le communiqua au célèbre Bossuet, l'oracle de l'Eglise de France, et le plus redoutable adversaire des novateurs. — Nous ignorons la date précise de ce *Projet de réunion*, qui n'est pas marquée dans la copie qui nous en a été confiée avec les originaux des autres pièces qui précèdent. Mais il paraît, par les Mémoires de l'abbé Millot, qu'il est de 1684.

(*a*) *Mémoires politiques et littéraires*, par M. l'abbé Millot, t. I, pag. 69 et suiv.

ligieux, et surtout celle des Mendiants, ne conservant sur pied que les sociétés anciennes, comme celles de Saint-Benoît, des Jésuites, des Pères de l'Oratoire; mais les soumettant toutes uniquement à l'inspection et à l'autorité des évêques.

XII. Que les ministres seront conservés dans l'état ecclésiastique, et qu'ils tiendront un rang distingué dans l'Église, excepté les bigames, auxquels on aura égard de quelque autre manière.

XIII. Que Jésus-Christ ayant confié gratuitement à ses ministres les sacrements et les choses saintes, ils les dispenseront aussi gratuitement, sans les vendre, comme on a fait jusqu'ici.

XIV. Qu'on déchargera le peuple de ce grand nombre de fêtes qui les accablent, ne conservant que celles des mystères de la rédemption, celles des apôtres, des saints et saintes du Ier siècle.

XV. Que les bornes que la dernière assemblée de France a données à l'autorité du Pape, seront inviolables; et que, pour le rang qu'il doit tenir avec les évêques de la chrétienté, il ne sera regardé tout au plus que comme *primus inter pares*.

XVI. Que les pratiques et les cérémonies qui ne conviendront pas à la majesté de la religion, et dont on ne trouve point les traces dans la plus pure antiquité, seront abolies.

XVII. Que sur les questions du mérite des œuvres et de la grâce, on s'en tiendra à la doctrine de saint Augustin et à l'*Exposition* de M. de Meaux.

*Signé* DU BOURDIEU, LA COSTE.

Dieu veuille répandre de plus en plus son esprit sur les hommes, afin qu'ils ne soient qu'un cœur et qu'une âme, et que nous puissions voir en nos jours cette bienheureuse réunion, selon les vœux et les prières de tous les gens de bien de l'une et de l'autre communion, à laquelle tous ceux qui ont du talent doivent travailler, soit de parole, soit par écrit. *Amen.*

—

LETTRE DE BOSSUET AU DUC DE NOAILLES.

Je ne m'étonne pas, non plus que vous, qu'on ait deviné une chose si grossière touchant la proposition de s'en tenir aux canons. Celui qui la fait n'est pas loin du royaume de Dieu : mais il faut savoir de lui,

1° Dans quel siècle il se borne;

2° S'il n'entend pas joindre aux canons les Actes que nous avons très-entiers des conciles qui les ont faits;

3° Si dans les canons des conciles, dont nous n'avons pas d'autres Actes que les canons mêmes, il n'entend pas que l'on supplée à ce manquement par les auteurs de ce même siècle;

4° S'il croit avoir quelques bonnes raisons pour s'empêcher de recevoir la doctrine établie par le commun consentement des Pères qui ont été dans le même temps;

5° S'il peut croire de bonne foi que tout se trouve dans les canons, qui constamment n'ont été faits que sur les matières incidentes; et très-rarement sur les dogmes.

Une réponse précise sur ces cinq demandes nous donnera le moyen d'éclaircir davantage, pour peu qu'il le veuille, et qu'il aime la paix autant qu'il veut le paraître.

Qu'il ne dise pas que c'est une chose immense, que d'examiner la doctrine par le commun consentement des Pères qui ont vécu du temps des conciles dont il prend les canons pour juges; car on pourrait en cela lui faire voir, en moins de deux heures, des choses plus concluantes qu'il ne croit. Un petit extrait de cette lettre, et des réponses aussi précises que sont ces demandes, nous donneront de grandes ouvertures.

Je suis à vous de tout mon cœur, et prie Dieu qu'il vous conserve, et toute la famille, que je respecte au dernier point.

23 octobre 1684.

---

# PIECES

## CONCERNANT UN PROJET DE RÉUNION DES PROTESTANTS D'ALLEMAGNE A L'ÉGLISE CATHOLIQUE.

—

## RECUEIL DE DISSERTATIONS ET DE LETTRES.

—

### PREMIÈRE PARTIE. — DISSERTATIONS.

*Copie du plein pouvoir donné par l'empereur Léopold à M. l'évêque de Neustadt en Autriche, pour travailler à la réunion des protestants d'Allemagne* (1520).

Léopold, par la grâce de Dieu, empereur des Romains, etc., à tous les fidèles de notre royaume de Hongrie et de Transylvanie, États, ou autres, de quelque condition, dignité ou religion qu'ils soient, qui verront, liront ou entendront lire ceci, salut et notre grâce.

Toutes les lois divines et humaines con-

(1520) Nous n'avons pas trouvé dans les papiers de Bossuet l'original latin de cet acte. (*Edit. de Paris.*)

tenant une obligation formelle, et les conclusions des diètes de l'Empire, aussi bien que les lettres de fraîche date de la plus grande partie des protestants, qui depuis peu sont entrés en conférence avec notre féal et bien aimé le très-révérend Christophe, évêque de Neustadt, marquant la grande nécessité qu'il y a que nous aspirions à ce que dans les royaumes et provinces des Chrétiens, tant dedans que dehors de l'Empire, il y ait une parfaite union, non-seulement à l'égard du temporel, mais encore à l'égard du spirituel, autant qu'il concerne la foi orthodoxe et le véritable culte d'un même Dieu; et que, sinon toutes (comme la sainte Ecriture et la raison nous font pourtant espérer avec l'aide de Dieu), au moins les essentielles controverses, difformités et méfiances soient levées ou diminuées; d'autant qu'il paraît à plusieurs, et se trouve ainsi en effet en grande partie, que les diversités de sentiment sur les points principaux viennent du défaut de la charité mutuelle, et de la patience nécessaire pour bien entendre et expliquer sincèrement le vrai sens et opinion d'un chacun, et les significations différentes qu'on donne aux termes ou mots qu'on emploie : et ayant de plus considéré avec combien de succès et d'utilité ledit évêque a travaillé dans la diète de l'Empire et ailleurs, tant sur cette matière sainte, qu'à l'égard de la conservation de notre dit royaume de Hongrie;

A ces causes, nous avons jugé à propos de lui donner par la présente plein pouvoir, en tout ce qui regarde notre autorité et protection royale, et une commission générale, de notre part, de traiter avec tous les Etats, communautés, ou même particuliers de la religion protestante dans tous nos royaumes et pays, mais particulièrement avec ceux de Hongrie et de Transylvanie, touchant ladite réunion en matière de foi, et extinction ou diminution des controverses non nécessaires, soit immédiatement, ou par députés ou lettres, et de faire partout avec eux, bien que sous ratification ultérieure, pontificale et royale, tout ce qu'il jugera le plus convenable et utile à gagner les esprits, et à obtenir cette sainte fin de la réunion qu'on se propose. Et en ce point, nous donnons aussi à tous susdits protestants, nos sujets de Hongrie et de Transylvanie, y compris encore leurs ministres ou prédicateurs, une pleine faculté de venir trouver ledit évêque au lieu où il pourra être, et d'envoyer à lui publiquement ou secrètement.

Mandons sérieusement et sévèrement, en vertu de celle-ci, sous grièves peines, à tous ceux que leur charge oblige d'avoir égard à ces choses, de ne faire ni laisser faire aucun empêchement à ceux qui viendront ou enverront audit évêque, sur l'invitation qu'il leur aura faite pour la sainte fin susdite; mais de leur faire toutes sortes de faveurs : comme aussi nous assurons ledit évêque de notre très-clémente protection pour tous les cas et lieux où besoin sera, et particulièrement à l'égard de cette sainte occupation, et de la sollicitation qu'il pourra faire touchant l'exercice de religion, ou tolérance, ou autres matières appartenantes; le tout en vertu et témoignage de nos présentes lettres patentes, en forme de sauf-conduit et plein pouvoir. Donné en notre cité de Vienne en Autriche, le 20 du mois de mars de l'an 1691.

(L. S.) *Signé* LEOPOLDUS.

BLASIUS JACULIN, E. L. Nitrensis.

JOANNES MAHOLANUS.

—

## REGULÆ

### CIRCA CHRISTIANORUM OMNIUM ECCLESIASTICAM REUNIONEM.

*Tam a sacra Scriptura, quam ab universali Ecclesia, et Augustana Confessione præscriptæ, et a nonnullis, iisque professoribus, zelo pacis collectæ, cunctorumque Christianorum correctioni ac pietati subjectæ.* 1691.

REGULA PRIMA. — Hæc omnium reunio est possibilis, ac per se cuilibet statui ac personæ temporaliter ac spiritualiter utilis, ejusdemque procuratio a Deo, a natura, a recessibus Imperii, juxta cujusvis vires et occasionem, ac pro quovis tempore, cuilibet Christiano ita præcepta, ut, qui contrarium dixerit, merito ut seditiosus et hæreticus sit habendus.

Hæc nullus doctus et discretus ignorat aut negabit.

REGULA SECUNDA. — Non est licitum, ut ad hanc obtinendam ulla prorsus veritas negetur, ejusque investigatio negligatur: *Pacem et veritatem diligite*, ait Dominus omnipotens. (*Zach.* VIII, 19.)

REGULA TERTIA. — Ad hanc tamen non requiritur, imo subinde non expedit, neque licitum est, alteri dissentienti parti veritates omnes manifestare, et ab ea petere ut errores omnes, explicite saltem et expresse, deponat. Imo, si hoc ab ullius partis ecclesiasticis ministris, saltem pro hoc rerum statu exigas, et his apud plebem suam creditum in minimo diminuas, radicem totam reunionis evellis.

Quia apostoli, Judæos et gentiles in una Christi Ecclesia uniendo, errores omnes ipsis etiam Judæis manifestare minime sunt ausi; nam, verbi gratia, sciebant esse errorem sibi persuadere quod in nova lege ab esu sanguinis et suffocato esset abstinendum; hunc tamen ipsis detegere non audebant: nam videbant, quod hi potius totam fidem Christi essent derelicturi, quam hanc a sanguine et suffocato abstinentiam. Unde ob hoc, et ob necessariam uniformitatem, aliis quoque Christianis eamdem expresse injunxerunt ut necessariam.

Quia in primis, dum Ecclesia Latina et Græca sese in conciliis Lugdunensi et Florentino reunierunt, id nunquam ita factum est, ut episcopi ullius partis errorem pristinum circa fidei doctrinam expresse et publice confiterentur; sed sese in aliquo utrinque acceptabili sensu explicarunt : talisque explicatio, apud prudentes, idem fuit ac ho-

nesta quædam revocatio. Ratio vero hujusmodi agendi est, quia, si pastores publice et expresse errores suos, quibus populos sibi commissos deceperunt, profiterentur; hi, ob communem plebis simplicitatem, in mentis confusionem et in atheismi periculum inciderent. Cum enim erga alterius partis pastores necdum habeant fiduciam et notitiam, et proprii errores esse confiteantur, quæ illis hactenus verbum Dei allegando, adeo firmiter impresserunt, quo se vertant subito, nescient, facileque hos confessores lapidabunt.

Regula quarta. — Ad hanc requiritur, ut partes conveniant implicite circa omnia omnino revelata et definita; id est, ut conveniant circa easdem fidei regulas, eumdemque ultimum judicem controversiarum.

Quia perpauci sunt Christiani, qui sciant expresse et explicite omnes fidei doctrinas a Deo veterique et moderna Ecclesia definitas. Per hoc tamen bene informatis in omnibus sufficienter uniti censentur, quod expresse iisdem sese fidei regulis eidemque ultimato judici subjiciant. Quænam illæ? quis iste? Respondeo : Spiritus sanctus primo loco dirigit et definit ad intus, verbum vero Dei ad extra : secundum locum obtinet interpretatio illius verbi data per Ecclesiam universalem. Vide infra, *Reg.* IX.

Regula quinta. — Requiritur ut conveniant explicite circa illa, quæ a doctrina et moribus tollunt omnino idololatriam et hujus apparentiam vel suspicionem, omnem summum a creaturis cultum, fiduciam, et amorem soli Deo debitum, omnem omnino derogationem meriti Christi ac sacrificii crucis.

Quia non est licitum in unionem Christianam tales admittere; sed rumpendum cum omnibus istis, qui per aliquid honorem Dei tollunt vel diminuunt.

Regula autem generalis ac prima, circa hæc, est quam in decreto apud Daillæum de *Apologia* anni 1633, capite 7, pag. 35, dant ministri Charentonenses, agendo de tolerantia diversarum doctrinarum circa præsentiam Christi in Eucharistia, ubi generaliter docent, non esse errores substantiales, sed tolerabiles, qui Christo, formaliter, directe et immediate non tollunt, nec substantiam suam, nec proprietates suas, neque opponuntur pietati, seu charitati, seu honori Dei.

Regula secunda est, ut dum circa doctrinam, vel ritum aliquem, est idololatriæ vel ullius divinæ injuriæ apparentia, illa per publicam declarationem subito tollatur. Ita enim practicare coguntur, tam Romanenses, quam protestantes, uti mox videbitur.

Regula tertia, ut dum una pars orthodoxorum, cum quibus communionem in sacris et sacramentis prætendis, doctrinam aliquam practicat, vel ut tolerabilem habet, tunc et tu illam toleres. Si enim illa alios sic docentes ad communionem ecclesiasticam ac sacramentorum admittit et tolerat, et tu eosdem in conscientia vitandos credis, tunc ob hoc, a confratrum tuorum Ecclesia abstinere cogeris; alias, ibi cum his, quos in conscientia excommunicas, concurreres et communicares.

Regula quarta : duplex est cultus religiosus : unus est summus, seu ex suprema æstimatione pendens, qui soli Deo debetur, et alius, qui ob Deum suis servis rebusque sacris defertur. Ita docent Grotius, Amesius, et Daillæus, et cum aliis Lutherus, dicens : *Rex, doctor, concionator*, etc., *sunt personæ, quas Deus vult religiose coli; non tamen eis tribuimus divinitatem.* Huic conformiter Calvinus, glossa Heidelbergensis, et Belgica, nec non et alii. Verbi gratia, super illud psalmi XCVIII : *Adorate scabellum pedum ejus*, per scabellum adorandum, seu religiose colendum, intelligunt arcam Dei, et quod hæc fuerit imago Dei, quodque hæc et quævis instrumenta sacra, verbi gratia, liber sacer, calix, etc., debeant cum veneratione tractari; non tamen cum illo Romanensium excessu, de quo vide specialius Daillæum supra.

Ex his inferuntur sequentes viæ pacis universalis : 1° Plurimi solidiores protestantes admittunt vel tolerant doctrinam quæ habet, quod, licet respectu justificationis, gratiæ, et substantiæ gloriæ cœlestis non detur meritum, datur tamen, respectu accidentis vel augmenti; seu, uti dicunt, respectu secundi gradus hujus gloriæ, vocando scilicet *meritum* latius dictum, omne illud opus, quod per gratiam Spiritus sancti ab homine justificato producitur; et licet nullam prorsus habeat intrinsecam dignitatem et proportionem ad præmium, vel gloriam æternam, illi tamen misericorditer promittitur, illudque vere ac proprie consequitur. Tu Romanæ Ecclesiæ, protestare te in hac materia nihil aliud crediturum, et toleraberis, eritque quæstio de nomine ad scholas remittenda, circa quam tamen protestantes semper credent a voce *meriti* congruentius, abstinendum.

2° Protestantes in Anglia, protestantes omnes etiam Helveticæ confessionis, in Polonia, ac alibi genibus flexis Eucharistiam sumunt : genua, inquam, flectunt in præsentia panis eucharistici, per quod ab idololatria universaliter excusantur ac tolerantur. Ratio est scilicet, quod ubivis protestentur sese cultum hunc summum, non ad panem, sed ad solum Christum dirigere. Tu, Romane, dic, scribe ac canta idem ubivis, et æque a cunctis es excusandus ac tolerandus. Nec tibi obstat, quod diutius, vel sæpius Eucharistiam sic colas; quia plus aut minus speciem non variant. Si dicto enim modo idololatriæ notam, juxta aliorum præfatorum protestantium exemplum repellas, tunc, error tuus de permanentia Christi in Eucharistia, ad minus æque erit tolerabilis, quam ille de permanentia Christi in omni re, qui fraterne in ubiquistis toleratur.

3° Errant Romanenses, quod doceant transsubstantiationem, manereque accidentia sine substantia; sed, si dicto modo idololatriam repellant, erit error tolerabilis,

tum juxta adductam regulam superiorem, tum etiam juxta tertiam. Nam Lutherus errorem hunc ut tolerabilem passim declarat, dicitque solum esse quæstionem sophisticam.

4° Circa imagines tolerantur lutherani. Quare? quia ubivis docent, sese illis imaginibus nullam attribuere virtutem; sed illis uti, ut excitent ad spiritualia quæ repræsentant; et tu, Romane, dic et fac ubivis idem, et æque eris tolerandus.

5° Tolerantur Patres veteres, hodierni Græci et filii orthodoxi, qui, uti alibi ostenditur, orarunt pro mortuis ac etiam sanctos mortuos coluerunt. Quare? quia, in materia purgatorii, sustulerunt venenum hoc, quasi sacrificium crucis non plane satisfecisset : circa sanctos vero, protestati sunt contra summum cultum et fiduciam. Fac tu idem, et excusaberis. Tollunt dicti confratres ubiquistæ irreverentias erga Christum; asserendo quod solum spirituali modo sit præsens. Tu, Romane, dic idem, et idem tolles, eodemque modo excusaberis.

Denique excusantur et tolerantur lutheranorum nuncupatæ Missæ, licet cum paramentis, et iisdem quasi orationibus et cæremoniis Romanensium fiant. Quare? quia scilicet, 1° ipsi non credunt, ibi vere, realiter seu physice sacrificari, seu occidi, aut separari vitam ac sanguinem a Christo. 2° Neque Christum aliquid de novo sibi, vel ulli, sive vivo, sive mortuo mereri, aut satisfacere pro ullo peccato; quia hæc unice ac integre præstitit ac præstat sacrificium crucis; nihil vero aliud in hac cœna fieri, nisi quod, 1° vere ac proprie ibi Christus ponatur præsens, ad hoc ut vere ac proprie sumatur; et hoc quidem, in memoriam et repræsentationem ac gratiarum actionem pro sacrificio crucis : 2° quod sicut Christus ubivis Patrem interpellat pro nobis, sic, hic specialius pro illis qui ipsum hic fide viva sumunt, et invocant pro peccatis propriis et alienis, Patri passionis suæ merita exhibet ad hoc, ut hæc his et his applicentur : 3° quod sacerdos huic Christi speciali benignitati fide viva innixus, ibidem pro se et suis populoque specialiter Deo merita passionis proponat. Si tu, Romane, credas et ubivis protesteris te per tuam Missam nihil aliud credere ac facere, æque sane Missa tua coram Deo erit toleranda.

Regula sexta. — Necesse est ut conveniant explicite circa ordinariorum sacramentorum, ordinariique officii usum et assistentiam, et consequenter, circa doctrinas, quæ hunc usum et assistentiam licitam declarent; quia non habetur sufficienter reunio, quando partes sese adhuc publice excommunicant. Quænam vero evidentior excommunicatio, quam dum communionem in sacramentis et sacris sub pœna peccati mortalis, et damnationis æternæ sibi mutuo illicitam declarant? Ergo circa doctrinam licite in omnibus communicandi necessaria est uniformis et expressa instructio. Vide de hoc plura infra.

Regula septima. — Explicite convenire tenentur circa unam aliquam saltem generalem regiminis ecclesiastici formam, et circa unum modum, ut hic absit tyrannisatio conscientiæ ac corporis. Quia cum Christus, diffusa per totum orbem fide sua, unionem et uniformitatem cum omnibus præceperit, et ad hanc, sub tot quotidianis ingeniorum humanorum quæstionibus et differentiis introducendam, tam Romani quam protestantes, uti infra ostenditur, concilia generalia necessaria agnoscunt.

Hæc vero præsertim nunc, ubi Christianitas tot diversis ac innumeris principibus subest, vel congregare, vel solide dirigere absque aliqua saltem generali circa regimen ecclesiasticum uniformitate et subordinatione est impossibile; quia neque episcopi Hispani vel Galli per principes Germanos, vel vice versa; alii per reges Hispaniæ aut Galliæ, sese congregari patientur; imo cuncta Romanensium regna, juxta sua principia, in conscientia credere tenentur, quod concilia absque Papæ auctoritate, sint nulla, episcoporum ad ipsum subordinatio jure divino illi competat; absque hac ergo omnia hæc regna concilia et pacis media rejicient.

2° Regimen per christianitatem uniformiter introductum est, ut pastores ordinarii subsint episcopis, hi archiepiscopis, illi patriarchis : horum sunt quinque, scilicet Romanus, Constantinopolitanus, Antiochenus, Alexandrinus, et Hierosolymitanus, et inter hos supremus vel primus, jure tamen humano, Romanus.

3° Hunc *Augustana Confessio*, aut ejus *Apologia*, et professores Smalcaldici, nunquam rejecerunt : imo, ob dictum christianitatis statum, amore pacis universalis, tolerandum declararunt : solam ipsius in conscientias et corpora tyrannidem sunt detestati. Hæc vero tolletur, si dicta et dicenda observentur. In hoc vero casu, licet illi infallibilitas non attribuatur, in iis tamen, quæ nec Scriptura nec Ecclesia definit, sententia ipsius (prout superioribus debetur) privatorum quorumcunque sententiæ aut dictamini præferetur, illique in iisdem pia credulitas, et in cunctis spiritualibus ac licitis obsequium præstabitur; nulla tamen illius decreta, absque localis principis consensu, publicare licebit.

Regula octava. — Debent convenire explicite circa illos Ecclesiarum mores et ritus, qui absque populi Christiani cujusvis, vel etiam unius partis omnimoda conturbatione, omitti vel introduci non possunt, et per consequens etiam circa doctrinas, quæ horum rituum vel morum usum, aut tolerantiam, vel omissionem, licitam declarant.

Quia, sicut supra visum est de Judæis ratione abstinentiæ a sanguine, quod apostoli, hunc morem, tunc superstitiosum, tollere non sunt ausi, imo uniformitatem aliis quoque in hoc præceperunt; deinde, sicut ob ejusdem plebis Judaicæ fragilitatem, Timotheum suum Paulus circumcisionem, coram Deo jam abrogatam, et mox publice abrogandam, suscipere jussit : sic

quoque, modo multa talia sunt, quæ, sine protestantis et Romanensis plebis conturbatione, saltem extra concilii alicujus generalis adminiculum et auctoritatem, omitti aut introduci non possunt.

Lepidum est quod, circa hæc, priori sæculo, in quodam Carinthiæ territorio contigit. Introduxerat illius dominus ministrum Helveticæ confessionis, qui juxta illam, subditos informaret : persuaserat autem illis plura substantialia fidei Romanæ opposita se traditurum. Ubi occurrit dies solitæ alicujus ad distantem ecclesiam peregrinationis et processionis, et hujus quoque abrogationem persuadere tentasset, adeo in eum excanduerunt, ut mortem ipsi quoque domino minati sint, nisi presbyterum talem adduceret, qui servaret processiones; sicque, ob nudum accidens, totam substantiam reformationis usque in hunc diem rejecerunt.

Nota, quod puncta hujusmodi extremæ apprehensionis apud clerum plebemque protestantium essent, verbi gratia, subtractio calicis et obligatio ad cælibatum, ritusque quos hucusque pro idololatricis habuit : ex parte vero populi Romanensis, reformatio subita omnium solitarum precum, signorum sacrorum, ac cæremoniarum, necnon obligatio ad susceptionem sacramenti, extra assecurationem ordinationis illius qui illud administrat. Nunquam enim reunio vel introducetur, vel persistet, nisi pastores utriusque partis circa modum licitum, et honestum, nullinsque honori aut conscientiæ præjudiciosum, hæc populis utriusque partis, vel expresse concedendi, vel discretione apostolica, condescendendi, dissimulandi aut tolerandi inter se fraterne conveniant. Hoc vero fieri posse, tam ex dictis quam ex mox dicendis, sufficienter infertur.

Regula nona. — Requiritur ut conveniant explicite circa unum eumdemque modum in publico abstinendi, tolerandi, et ad dictum eumdem divinum judicem remittendi omnes omnino reliquas fidei controversias, quæ a dictis doctrinis distinguuntur, et amicabiliter needum sunt compositæ, vel ante præfati judicis decisionem difficulter componentur, quæque absque alicujus partis gravi scandalo, ex eo scilicet quod hujusmodi materias, ut articulos fidei jam definierit et habeat, coram plebe distinctius ventilari nequeunt.

Quia, 1° sicuti Romanenses transsubstantiationem, præsentiam Christi permanentem, communionem sub una specie, Tridentini concilii infallibilitatem et Papæ supremam jure divino auctoritatem, pro articulis fidei et pro pupilla oculi habent, et extra concilium difficulter componentur; nihilominus, pro amore pacis, hæc singula, et alia quævis, quæ protestantes dubia solemnia movent, et movebunt, novi concilii disputationi et decisioni subjicere cogentur : sic, vice versa, et haud dubie etiam protestantes, amore pacis et unionis, sese, tam circa hæc quam circa quævis alia (a quorum apprehensione, etiam Romani, extra concilium sese liberare non possunt), concilio subjicere tenebuntur.

2° Sicuti Romani debent, intuitu tam supra explicatæ discretæ subjectionis ad Papam, quam etiam ad hoc concilium, deinceps ab omni excommunicatione et schismatis censura, circa illos protestantes, qui ad eam parati fuerint, sancte abstinere, sic et protestantes, ab omni censura idololatriæ, hæreseos et erroris substantialis pariter abstinebunt. Sic quoque necesse omnino erit, ut dictas controversias, ante vel extra concilium et extra discretorum privata legitime instituta colloquia coram populis non ventilent. Cum enim hæ controversiæ, pro una parte, numero articulorum fidei jam sint insertæ, ventilatio esset articulos fidei, ac consequenter errorem substantialem sibi mutuo ac publice objicere, quod unioni substantiali directe opponitur.

Aliud est aliis quibusvis quæstionibus etiam gravissimis, quæ non solum intra et contra protestantes, sed etiam inter ipsos Romanos in dies in scholis acerrime objiciuntur. Hæc enim a tota illorum vel aliorum Ecclesia pro fidei articulis non sunt declaratæ.

Ne tamen, ob hoc dictum futurum in Ecclesiis silentium, plebs alteræ alteriusque partis credat pastores suos, circa fidei articulos vel cessisse, vel dubitare, illi, præsertim sub unionis initium, inculcandum est, quod quidem partes sese in illis necdum explicite componere potuerint; pro pace tamen omnia illa resolvisse, quæ in talibus ipsi apostoli et tota christianitas semper practicarunt, remittendo scilicet ultimatam decisionem concilio, et quod sese ad interim, in omnibus ac quantum veritas in conscientia patitur, et quotidiana praxis exigit, pro pace mutuo accommodent. Hinc, sedes Romana plebi reddat usum calicis, principibus jura, et presbyteris relinquat uxores; iisdem pristinas confirmet ordinationes : protestantes vero, vice versa, ad Ecclesiæ suæ Latinæ et pristini patriarchæ unionem et obedientiam, salva libertate evangelica supra explicata, revertantur.

Denique, quod licet partes supra tactos articulos sese concilio subjiciant, non tamen ac si de iis actu dubitent; sed ut concordia Christiana, ad quam Deus obligat, per viam concilii a Deo ordinatam introducatur, et pars non errans in veritate confirmetur, errans vero dicta via Dei instruatur.

Regula decima. — Ad hanc necesse omnino est, cujusvis partis sive principibus ecclesiasticis, sive temporalibus, sive Ecclesiæ pastoribus, sive nobilibus laicis, sive plebeis et rusticis, omnes omnino illas præeminentias, jura, et emolumenta, quæ hactenus et in hodiernum diem possederunt et possident, intacta relinquere, quæ salvo jure divino, salvaque conscientia ipsis relinqui, quibusve ipsi licite uti possunt et volunt; imo ut singula singulis per reunionem potius augeantur, modis omnibus est laborandum : idque fieri posse ac infallibiliter

futurum, certis rationibus et indiciis convincitur.

Ratio est, quia hi omnes, saltem consensu, ad rem concurrere debent, et absque his omnes non facile concurrent; probanturque vero dictæ utilitates; quia :

1° Populus utriusque partis fruetur plena pace cum omnibus patriotis, qui hucusque ob Ecclesiarum schisma sese sæpe dilacerarunt, et exteris in prædam dederunt.

2° Nobilitas protestans habilitabitur ad tot præbendas, necnon ad tot ecclesiasticos principatus.

3° Clerus protestans non solum retinebit præsentia, sed etiam hac via cum prolibus suis juvabitur ad innumera beneficia et prælaturas, etiam in distantia perfruendas, necnon ad ipsos quoque episcopatus.

4° Romanenses quidem temporalibus diminuentur (dum scilicet circa dicta beneficia et principatus, quos nunc soli possident, cum protestantibus dividere cogentur), illorum autem patriarcha a pristinis filiis suum recuperabit honorem.

Denique principes protestantes, in primis hac unica via, de cunctis principatibus ecclesiasticis quos nunc possident, eo modo quo factum est regi Galliæ circa Metas, Tullum et Verdunum, assecurabuntur. Absque hac vero, facile aliquis invenietur, qui ut prætextum habeat Germaniam invadendi, habeat Papam de illis ablatis ubivis protestantem; necnon reliquos reges et principes Romanos, de talibus alias non nihil cogitantes; necnon antea memoratam majestatem Christianissimam excitabit, quæ olim in hoc non concurrit, nunc vero protestantes egregie inter se dividere sciet.

Deinde, circa mere spiritualia, substantiam eorum quam ipsi nunc prætendunt, ut scilicet absque illorum voluntate et concursu, nullus ad ea adhibeatur, vel nihil in iis novi introducatur, retinebunt. Præterea circa temporalia, ipsi et ipsorum hæredes, cunctæque proles pro viribus et occasione a sede Romana ad dignitates imperialem, electoratum, ac ad alios suis potentiores principatus ecclesiasticos adjuvabuntur.

Denique, ipsi sibi, et suis coram Deo et hominibus, gloriam parient infinitam : quod scilicet auctoritate, consilio, exemploque suo inter Christianos, præsertim Germanos et Hungaros, schisma tollendo, Christianitatem totam ab hodierno extremo periculo liberaverint.

Nihil ergo nunc restat, quam ut fundamenta fidei inter partes uniformiter intelligantur.

Quæres ergo quænam sint fundamentales fidei regulæ.

Respondeo juxta supra dicta (1521), etiam extra controversiam esse, quod qui interius principaliter dirigit, sit Spiritus sanctus, exterius vero ac fundamentaliter verbum Dei. Hæc ergo sunt duæ unicæ fundamentales regulæ.

Regula autem secundaria et his subserviens, est interpretatio Scripturæ, quæ habetur communi consensu, aut praxi, tum Ecclesiæ primitivæ et veteris, tum totius Christianitatis hodiernæ (quæ sub his quinque patriarchis, Romano scilicet, Constantinopolitano, Antiocheno, Alexandrino et Hierosolymitano comprehenditur), tum alius novi et œcumenici legitimique ac liberi concilii.

In sequentibus nimirum omnes Christiani conveniunt, 1° quod concilia quædam non sint per se ac semper necessaria, sed solum subinde per accidens; dum nimirum publica Ecclesiarum seditio aliis viis tolli non potest.

Conveniunt 2° quod, saltem in foro externo, Scripturæ interpretatio a concilio data, sit præferenda propriæ ac privatæ; nam ob id Augustana Confessio tale concilium pro medio ultimato et antiquo pacis ecclesiasticæ declarat et postulat. Synodus Dordracana, et aliæ omnes utriusque partis, ac etiam ipsorum apostolorum idem confirmant. Confirmat denique idem, sat pulchre, synodus Charentonensis, dicens, quod, *si cuilibet privatæ interpretationi adhærere liceret, tot essent religiones quot parochiæ.*

Conveniunt 3° quod concilia œcumenica sæpius erraverint, neque unquam ipsis Spiritus sanctus seu infallibilitas, etiam pro foro interno, singulos scilicet ad assensum internum obligans, attribuatur ratione sui, sed ratione supervenientis consensus majoris partis totius Christianitatis; cui scilicet Spiritus sancti promissio est facta : tunc vero supponi posse ac debere hunc consensum majoris partis (omnium enim assensum nullum concilium exigit, aut unquam obtinuit, ut infra declaratur, dum concilium legitime processit; quia tunc, singuli boni Christiani hoc internum conscientiæ dictamen sibi formare tenentur : verum quidem est pastores posse errare, sed etiam ego errare valeo; quia vero in rebus salutis et veritatis æternæ, tutiorem partem eligere debeo, tutior vero est interpretatio congregatorum meorum pastorum, quam mea sola : tum quia sese promisit Christus illis qui in suo nomine congregantur : tum quia dicit per Apostolum quod *dederit pastores, ut non circumferamur omni vento doctrinæ, in circumventionem erroris* (*Ephes.* IV, 14) : tum quia ipsemet, ob id utique ait, quod *qui Ecclesiam non audierit, sit tibi ethnicus et publicanus.* (*Matth.* XVIII, 17.)

Confirmatur hæc veritas, quia si quilibet ad hoc internum dictamen tunc non obligaretur, impium esset excommunicare illum qui concilio non credit, impiumque esset cogere ut quivis juxta concilium ad extra prædicet : impium est enim ut quis ad extra prædicet, id quod ad intus non agnoscit ut verius : ad hæc vero quemvis cogunt omnia prorsus concilia vetera et nova : ergo agnoscunt quemvis ad dictum assensum internum obligari, quando concilium legitime processit.

(1521) *Vid.* Reg. 5.

Conveniunt 4° quod non sit pacem quærere, et Ecclesiam ad statum Ecclesiæ veteris reducere, sed lites Ecclesiæ ampliare, si quis pro legitimo concilio novas aliasque quærat conditiones, quam illas quas hucusque, ac in quatuor notis primis veteribus generalibusque conciliis receptis, Christianitas servavit. Hæc vero non fuerunt aliæ quam sequentes.

1° Omnes christianitatis episcopi fuerunt citati, et hi soli, necnon alii ipsis quasi similes vel accedentes (quales utique erunt præcipui protestantium theologi, qui reunionem promoverint), fuerunt judices votantes concilii. Vide Acta concilii Chalcedonensis, ubi præter hos reliqui superflui declarantur.

Ad disputandum quidem, ac ad consulendum, quivis dictus fuit assumptus; sed quia officium talis judicis, cujus sententia totam christianitatem obliget, est supremæ dignitatis, et non solum doctrinam, sed etiam experientiam et prudentiam in gubernandis Ecclesiis exigit, quæ in solis dictis prælatis supponitur, sane, si præter hos quilibet christianitatis doctor ad id culmen et munus assumi debuisset, concilia generalia infinitam generarent confusionem et prætentionem : et quis omnes has evitare poterit?

2° Non attenderunt ad numerum vel nationem episcoporum advenientium ; nam in Nicæno primo perpauci Latini adfuerunt, illudque tamen pro generali habetur : ergo ad hoc sufficit, ut ómnes citentur et admittantur, dictaque et mox dicenda serventur.

Deinde, cum omnes citari debeant nationes et episcopi, in nullius sane est manu hujus vel illius nationis numerum limitare, præferre, aut æquare, vel aliquos præsules legitimos rejiciendo diminuere. Æqualitas numeri solum circa illos, qui utraque parte publice disputarunt, fuit servata.

Attenderunt itaque ac unice, circa antistites et judices; ut singuli supra dictæ fidei articulos accurate observarent, ut singuli plene audirentur et intelligerentur, singulique juxta dictas regulas libere votarent; sed hæc infra confirmantur.

3° Licet verius dictum unius solius plurimorum sit opinioni præferendum; an vero, hic vel ille verius diceret, hoc fuit non unius vel alterius, sed majoris partis judicare; et generaliter, pro sententia conclusa totius concilii habitum fuit id, quod per præsidem, consentiente majore parte concilii, determinatum et publicatum fuit.

4° Illi, qui sententiæ hoc ordine prælatæ, resistere voluerunt, pro hæreticis sunt declarati, et excommunicati. Ita in quovis synodo ac tribunali, a cunctis practicatur Christianis. Vide Acta et modum synodi Dordracanæ, quam omnes alii reformati approbarunt, ubi, dum remonstrantes protestarentur, quod major pars pastorum ibi judicantium ipsis semper fuisset contraria, replicavit synodus, quod contra præceptum et leges non datur exceptio : deinde quod Christus promiserit assistentiam, et supponendum quod non permittet ut pastores congregati aliquid doceant, quod oviculas seducat, etc.

Nota pro nostro casu qualiter, uti infra referetur, sese subinde omnes episcopi monarchiæ Hispaniæ Papæ Romano opposuerint. Vidimus quid nuper fecerint Galli; notumque est quod et quam sanctissimi viri per totam christianitatem reperiantur, qui sese sane ab agnita ex verbo Dei veritate avelli non patientur, ac pro veritate morientur.

Singuli etiam, si placet, faciant juramentum sinceritatis et libertatis. Assistent quoque, ut judices, permulti protestantes promoti : concilium non cessabit, nisi dum, jam facta in substantialibus reunione, omnis omnino diffidentia substantialis evanuerit.

Tota insuper christianitas pro concilio orabit. Tota fiducia infallibilitatis non super industria vel numero horum vel illorum, sed super assistentia Christi fundatur. Leges sanctas, stylum pristinum, continuum, universalem, et juxta dicta omnino necessarium, ob unius solius partis gustum, tota christianitas undequaque accurrens sibi tolli non patietur, unamque solam nationem aliis omnibus Christianis in numero et pondere æquare tyrannicum esset et impium, nunquamque in orbe visum. Cuilibet enim citato judici relinquenda libertas : et juxta majora in cunctis tribunalibus procedere natura, ratio, et praxis docet universalis.

Conveniunt 5° quod illi qui concilio non interfuerint, per hoc de dictarum conditionum observatione assecurent, quod id nimirum attestetur major pars dictorum judicum, qui interfuerunt. Ubi vero hi obierint, attenditur ad id, quod horum pars major in suis synodis, Catechismis, libris, aut academiis de hoc attestatum reliquerunt. Alia sane, circa distantia aut præterita, non datur via solidior, ut dixi semper; quia, quidquid pars major, ut omnes præsertim illi antistites qui condemnati sunt, uniformiter in et extra ac de concilio loquantur, neque requiritur, neque naturaliter est possibile. De quatuor etiam primis et sacrosanctis conciliis Ariani et alii ibi condemnati usque in hodiernum diem pessime loquuntur.

## REGLES

### TOUCHANT LA RÉUNION GÉNÉRALE DES CHRÉTIENS,

*Prescrites tant par la sainte Ecriture, que par l'Eglise universelle et par la confession d'Augsbourg, que quelques théologiens de la même confession, animés d'un saint zèle pour la paix, ont recueillies, et qu'ils soumettent à l'examen et proposent à la piété de tous les Chrétiens.* 1691 (1522).

Première règle. — Cette réunion générale

(1522) Cet écrit fut composé par les théologiens protestants de Hanovre, et remis entre les mains de

est possible; et considérée en elle-même, elle sera pour tous les Etats et pour chaque particulier, une source d'avantages spirituels et temporels. Tout Chrétien est donc étroitement obligé, conformément aux lois divines et humaines, et à celles des diètes de l'Empire, de contribuer, autant qu'il le peut, selon les temps et les occasions, à procurer cette réunion ; et l'on doit traiter d'hérétique et de séditieux quiconque dirait le contraire.

Cette règle n'est ignorée ou contredite par aucun homme sage et savant.

Seconde règle. — Il n'est pas permis, pour parvenir à cette réunion, ou de nier quelques vérités, ou de négliger les moyens de les découvrir. *Aimez la paix et la vérité*, dit le Seigneur tout-puissant. (*Zachar.* VIII, 19.)

Troisième règle. — Néanmoins il n'est pas nécessaire, ou même expédient ou permis, de découvrir toutes les vérités à ceux du parti opposé, et de les obliger à renoncer explicitement et expressément à toute erreur. Dans la situation où sont les choses, on ne peut rien exiger de semblable des ministres ecclésiastiques des deux partis, sans les décréditer considérablement, pour ne rien dire de plus, dans l'esprit de leurs peuples; ce qui serait saper par les fondements le projet de la réunion. La conduite des apôtres est décisive à cet égard. Ils travaillaient à réunir les Juifs et les gentils dans la seule Eglise de Jésus-Christ; mais, en y travaillant, ils n'osèrent découvrir aux Juifs mêmes toutes leurs erreurs. Ils savaient, par exemple, que c'était une erreur judaïque de croire que, dans la nouvelle loi, on devait s'abstenir de manger du sang et des viandes étouffées. Cependant, comme ils étaient convaincus que les Juifs renonceraient plutôt à la foi de Jésus-Christ qu'à cette pratique, ils en firent une loi générale et expresse pour les autres Chrétiens; parce qu'il leur parut nécessaire d'établir l'uniformité dans les pratiques extérieures.

Nous avons encore les exemples des conciles de Lyon et de Florence, dans lesquels la réunion des deux Eglises grecque et latine fut faite, sans qu'on exigeât des évêques de l'une et de l'autre Eglise un aveu public et précis de leurs anciennes erreurs sur la doctrine de la foi. On se contenta d'explications qui fussent au goût des deux partis : et ces explications parurent aux gens sensés n'être rien autre chose au fond qu'une honnête rétractation. La raison de cette conduite est que, si les pasteurs étaient obligés d'articuler publiquement les erreurs par lesquelles ils ont séduit les peuples confiés à leurs soins, un tel aveu n'aboutirait qu'à les faire regarder par le peuple, naturellement simple, comme des hommes qui n'ont rien de fixe dans l'esprit sur la doctrine, et qui sont en danger d'aboutir au pur athéisme. D'ailleurs, le peuple ne pouvant encore donner sa confiance aux pasteurs du parti opposé qu'il ne connaît pas, et voyant ses propres pasteurs avouer que la doctrine qu'ils lui ont fortement inculquée, comme étant la pure parole de Dieu, est pourtant erronée; le peuple, dis-je, ne saurait plus à quoi s'en tenir, et se porterait peut-être aux dernières violences contre ceux qui lui feraient cet aveu.

Quatrième règle. — Pour parvenir à la réunion, il faut que les deux partis s'accordent implicitement sur tous les articles révélés et définis; c'est-à-dire, qu'ils conviennent expressément de se soumettre aux mêmes règles de la foi, et au même juge final des controverses.

Peu de Chrétiens sont assez instruits pour connaître bien clairement et bien expressément tous les points de la doctrine de la foi révélés de Dieu, ou définis par l'Eglise ancienne et moderne : ce qui n'empêche pas qu'on ne les croie suffisamment unis avec ceux qui sont parfaitement instruits, parce qu'ils se soumettent expressément aux mêmes règles de la foi, et au même juge final des controverses.

Si l'on demande quelles sont ces règles, et quel est ce juge : je réponds que la direction et la décision intérieure du Saint-Esprit, et la parole extérieure de Dieu, sont la première règle; et que la seconde est l'interprétation de cette même parole donnée par l'Eglise universelle. Voyez ce que nous dirons ci-dessous sur ce sujet (1522*).

Cinquième règle. — Il faut convenir expressément des points de doctrine et de morale, qui suppriment tout ce qui serait ou qui pourrait paraître idolâtrique, je veux dire tout culte souverain rendu aux créatures, toute confiance souveraine en elles, et tout amour souverain qui ne sont dus qu'à Dieu : en un mot, tout ce qui pourrait déroger aux mérites de Jésus-Christ et du sacrifice de la croix.

Car des Chrétiens doivent rompre ouvertement, bien loin de s'unir de communion avec ceux qui ravissent à Dieu l'honneur qu'on lui doit, ou qui y portent quelque atteinte.

La première règle générale qu'il faut suivre à cet égard, est celle du décret des ministres de Charenton (1523), rapportée par Daillé dans son *Apologie de la Réforme* (1524). Ces ministres, examinant, au sujet de la question de la présence de Jésus-

l'évêque de Neustadt. Il en est parlé dans plusieurs lettres de Leibnitz, qu'on trouvera dans la seconde partie de ce recueil. J'ai cru faire plaisir au public de mettre cet ouvrage à la tête de ce recueil; parce qu'il a été l'occasion de tout ce que Bossuet et ses célèbres adversaires ont écrit depuis sur le projet de la réunion ; et que d'ailleurs l'abbé Molanus suit pied à pied dans ses *Cogitationes privatæ* les principes posés dans cet écrit, dont il paraît même être l'auteur. (*Ed. de Paris.*)

(1522*) Reg. 9.

(1523) An. 1635.

(1524) *Apol.*, c. 7, p. 33.

Christ dans l'Eucharistie, quels sont les différents sentiments qu'on peut tolérer, décident qu'en général il ne faut pas regarder comme des erreurs capitales celles qui n'attaquent pas formellement, directement et immédiatement, ni la substance de Jésus-Christ, ni ses propriétés; et que ces erreurs n'étant point opposées à la piété, à la charité et à l'honneur qu'on doit à Dieu, elles méritent d'être tolérées.

*Seconde règle.* — Dès qu'une doctrine ou une pratique paraît idolâtrique, ou déroger en quelque sorte à ce qu'on doit à Dieu, il faut l'abroger aussitôt par une déclaration publique. Les Catholiques romains ne sont pas moins obligés que les protestants de suivre cette règle, comme nous le montrerons bientôt.

*Troisième règle.* — Lorsqu'une partie des orthodoxes avec lesquels vous prétendez communiquer dans le culte extérieur et dans les sacrements, admet ou tolère une certaine doctrine, vous devez aussi la tolérer. Car si vous croyez en conscience devoir vous séparer de ceux qui enseignent cette certaine doctrine, quoiqu'ils soient tolérés et admis à la communion et à la participation des sacrements par une partie de ceux avec qui vous communiquez, il est clair qu'il faut, bon gré, mal gré, que vous vous sépariez des membres de votre propre Eglise, puisqu'autrement vous communiqueriez avec ceux dont vous croyez en conscience devoir vous séparer.

*Quatrième règle.* — Il y a deux sortes de culte religieux : l'un souverain, qui n'est dû qu'à Dieu : l'autre, qu'on rend, à cause de Dieu, à ses serviteurs et aux choses sacrées. C'est ce qu'enseignent Grotius, Amésins, Daillé, et singulièrement Luther, qui s'explique en ces termes : *Un roi, un docteur, un prédicateur, sont des hommes auxquels Dieu veut qu'on rende un culte religieux, quoiqu'on ne leur attribue pas la divinité.* Calvin, les gloses belgique et d'Heidelberg, et d'autres auteurs, disent la même chose. Par exemple, en expliquant ces paroles du psaume XCVIII, 5: *Adorez l'escabeau de ses pieds*, ils entendent par cet *escabeau* qu'on doit *adorer*, ou honorer d'un culte religieux, l'arche d'alliance, parce qu'elle était une image de la majesté divine. En conséquence, on ne devait la toucher qu'avec respect. Je dis la même chose de tout ce qui sert à l'appareil extérieur de la religion, comme sont les livres saints, un calice, etc. Cependant il ne faut pas sur ce point, être aussi superstitieux que le sont les Catholiques romains. Voyez ce que Daillé dit spécialement sur ce point, dans l'endroit cité ci-dessus.

Ces principes aplanissent les voies qui mènent à la paix générale.

Premièrement, le grand nombre et les plus judicieux d'entre les protestants admettent ou tolèrent ceux qui enseignent que, quoique l'homme n'ait aucun mérite propre dans l'ouvrage de la justification, de la grâce et de la gloire céleste, cependant il mérite, en quelque sorte, l'accroissement, ou, pour me servir de leur expression, le second degré de la gloire. On prend dans un sens plus étendu le mot de *mérite*, qu'on applique aux bonnes œuvres que le Saint-Esprit produit, par sa grâce, dans l'homme justifié. Car, quoiqu'il n'y ait nulle condignité ou proportion entre ces bonnes œuvres et la gloire éternelle, il est pourtant vrai de dire que cette gloire leur est promise par miséricorde, et qu'elles l'obtiennent véritablement et proprement. Si les Catholiques romains déclarent qu'ils pensent ainsi sur cette matière, ils seront tolérés, et l'on regardera désormais la question comme une pure dispute de mots, qu'on laissera débattre dans les écoles; ce qui n'empêchera pas les protestants de croire qu'il vaut encore mieux s'abstenir du mot de *mérite*.

Secondement, les protestants anglais, et tous ceux de Pologne et d'autres pays, qui suivent la Confession helvétique, se mettent à genoux devant le pain eucharistique, et le reçoivent en cette posture. Or on les tolère, malgré cette pratique, et personne ne les accuse d'idolâtrie, parce qu'ils protestent, en toute occasion, que leur culte souverain s'adresse à Jésus-Christ seul, et non au pain. Si les Catholiques romains veulent dire la même chose, on les tolérera de la même manière. Peu importe, au fond, que les Catholiques romains rendent plus fréquemment et plus souvent cet hommage extérieur à l'Eucharistie. Le plus ou le moins ne change pas l'espèce des choses. L'on exige seulement de ces Catholiques romains, qu'à l'exemple des protestants dont on vient de parler, ils évitent tout soupçon d'idolâtrie. Alors leur erreur sur la *permanence* de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, méritera au moins autant d'être tolérée que celle de nos frères les ubiquitaires, qui croient que le corps de Jésus-Christ est présent partout.

Troisièmement, les autres erreurs des Catholiques romains sur la transsubstantiation et sur les accidents eucharistiques, qu'ils disent subsister sans substance, mériteront aussi d'être tolérées, suivant les règles posées ci-dessus, pourvu qu'ils rejettent l'idolâtrie, de la manière qu'on vient de le dire : car Luther lui-même croit que ces erreurs sont tolérables, et il dit que les questions agitées à ce sujet sont purement sophistiques.

Quatrièmement, on passe aux luthériens leurs images, parce qu'ils déclarent hautement qu'ils ne leur attribuent aucune vertu, et qu'ils s'en servent uniquement pour s'élever aux choses spirituelles représentées par ces images. Si les Catholiques romains s'expliquent aussi clairement, on leur passera de même leurs images.

Cinquièmement, on tolère dans les Pères anciens, dans les Grecs modernes, et dans d'autres orthodoxes, comme on le prouve ailleurs, la prière pour les morts, et l'invocation des saints après leur mort. Pourquoi cela, sinon parce qu'en parlant du purga-

toire, ils ont évité l'erreur qui consiste à dire que le sacrifice de la croix n'a pas pleinement satisfait; et qu'en parlant des saints, ils ont déclaré qu'ils ne leur rendaient pas un culte souverain, et qu'ils ne mettaient pas finalement en eux leur confiance? Si les Catholiques romains font la même déclaration, on tolérera leur doctrine. On accuse nos frères les ubiquitaires d'irrévérence par rapport à Jésus-Christ; mais ils s'en lavent, en disant qu'il n'est présent partout que d'une manière spirituelle. Si les Catholiques romains disent la même chose, il n'y aura plus d'irrévérence dans leur culte, et leurs erreurs mériteront d'être excusées. Enfin, l'on excuse et l'on tolère les messes en usage parmi les luthériens, quoiqu'ils se servent des mêmes ornements, récitent presque les mêmes prières et observent les mêmes cérémonies que l'Eglise romaine; et cela pour deux raisons: la première, parce qu'ils ne croient pas que Jésus-Christ y soit véritablement, réellement et physiquement immolé ou mis à mort, par une séparation actuelle de son corps et de son sang: la seconde, parce qu'ils enseignent que Jésus-Christ ne mérite rien de nouveau, ni pour lui-même, ni pour les autres hommes, vivants ou morts, et qu'il ne satisfait plus pour aucun péché, ayant pleinement satisfait par le sacrifice unique de la croix. Ils ajoutent que, dans la cène, il ne s'opère rien autre chose, sinon premièrement, la présence de Jésus-Christ, afin qu'on l'y mange véritablement et réellement; en mémoire du sacrifice de la croix qu'elle représente, et en action de grâces de ce même sacrifice: secondement, que, quoique Jésus-Christ prie partout son Père pour nous, il est vrai de dire qu'il le prie plus particulièrement encore pour ceux qui le reçoivent dans la cène avec une foi vive, et qui lui demandent l'absolution de leurs péchés et de ceux de leurs frères; parce que Jésus-Christ présente alors à son Père les mérites de sa passion, afin qu'ils soient appliqués à ceux-ci et à ceux-là: troisièmement, que le prêtre qui met toute sa confiance, avec une foi vive, dans la miséricorde spéciale de Jésus-Christ, présente singulièrement à Dieu, en offrant les saints mystères, tant pour lui que pour tout le peuple, les mérites du sacrifice de son Fils. Si les Catholiques romains déclarent qu'en célébrant leur messe, ils ne croient et ne font rien autre chose, on tolérera devant Dieu leur usage de la célébrer.

Sixième règle. — Il est nécessaire de convenir expressément sur l'usage ordinaire des sacrements, et sur l'assistance aux offices divins, et de déclarer par conséquent quels sont les cas dans lesquels cet usage et cette assistance sont licites. En effet, il ne peut y avoir de réunion solide, tandis que de part et d'autre on s'excommunie. Or c'est clairement s'excommunier que de dire qu'on ne peut, sans péché mortel et sans courir risque de la damnation éternelle, participer avec quelqu'un aux sacrements, ou assister avec lui aux offices divins. Il est donc indispensablement nécessaire de donner une instruction uniforme et précise, pour faire voir que les deux partis peuvent licitement communiquer l'un avec l'autre en toutes choses. Voyez ce que nous disons à ce sujet ci-dessous.

Septième règle. — Il faut encore convenir d'une certaine forme générale du gouvernement ecclésiastique, et l'établir de façon qu'on en bannisse tout ce qui pourrait tyranniser ou les consciences, ou les personnes. Lorsque Jésus-Christ répandit sa foi dans tout l'univers, il ordonna l'union avec tout le monde, et l'uniformité; mais les Catholiques romains, comme on le fera voir dans la suite, s'accordent en ce point avec les protestants, que les conciles généraux sont nécessaires pour procurer cette uniformité, parce que la diversité des esprits ne peut manquer de faire naître chaque jour de nouvelles questions.

Cependant, les Etats chrétiens se trouvant aujourd'hui partagés entre une infinité de différents souverains, il est impossible d'assembler un concile général, ou d'en diriger solidement les démarches, si l'on n'établit préalablement, au sujet du gouvernement ecclésiastique, au moins en général, une sorte d'uniformité et de subordination.

Car, premièrement, les évêques de France et d'Espagne ne se rendraient pas à la convocation d'un concile, qui serait faite par les princes d'Allemagne; ni les évêques d'Allemagne à celle que feraient les rois de France et d'Espagne. Bien plus, on a pour principe, dans les Etats de la communion romaine, que tout concile assemblé sans l'autorité du Pape est nul, et que tous les évêques sont subordonnés de droit divin au Pontife romain; d'où il s'ensuit que les Etats catholiques romains rejetteront le concile et les voies de conciliation qu'on voudrait tenter sans l'intervention du Pape.

Secondement: voici la forme du gouvernement ecclésiastique reçue partout uniformément: les pasteurs ordinaires sont soumis aux évêques, les évêques aux archevêques, et les archevêques aux cinq patriarches de Rome, de Constantinople, d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem. Parmi ces patriarches, celui de Rome est le supérieur ou le premier, quoiqu'il n'ait pourtant cette prérogative que de droit humain.

Troisièmement: on n'a jamais rejeté cette primauté du Pape, ni dans la *Confession d'Augsbourg* et dans son *Apologie*, ni dans les articles de Smalcalde. Au contraire on y déclare, qu'à cause de l'état actuel de la société chrétienne, il faut, pour le bien général de la paix, tolérer cette primauté, et l'on n'en déteste que l'abus; je veux dire la tyrannie sur les consciences et sur les personnes. Cette tyrannie cessera, si l'on veut se conformer à ce qu'on a dit jusqu'ici, et à ce qu'on dira dans la suite. Quoique, dans le cas présent, on n'attribue pas au Pape l'infaillibilité, néan-

moins son sentiment, sur les points non décidés par l'Écriture ou par l'Église, doit être préféré, à cause de sa qualité de supérieur, à celui de quelque docteur particulier que ce soit ; on doit, dis-je, à son sentiment une pieuse croyance, et lui obéir dans les matières spirituelles et licites. Cependant on ne peut publier ses décrets dans les différents États, sans le consentement des princes.

Huitième règle. — On doit convenir expressément, au sujet des coutumes et des pratiques ecclésiastiques, qui ne peuvent être, ou omises, ou introduites, sans troubler considérablement la paix de toute ou d'une partie de la société chrétienne. Il faut par conséquent déclarer licite, d'un commun accord, l'usage, la tolérance, ou l'omission de ces coutumes et de ces pratiques.

Car, comme nous l'avons déjà observé, les apôtres n'osèrent abolir l'usage judaïque, quoique alors superstitieux, de s'abstenir de manger du sang, et firent même de cet usage une loi générale et uniforme.

D'ailleurs, saint Paul, pour ménager la faiblesse des Juifs, fit recevoir à son disciple Timothée la circoncision, quoique abrogée déjà devant Dieu, et devant bientôt l'être publiquement. Il en est de même de beaucoup de pratiques, qu'on ne pourrait en abroger ou mettre en usage, soit chez les Catholiques romains, soit chez les protestants, sans jeter le peuple dans le trouble, à moins que l'autorité d'un concile général n'intervînt.

Un fait assez plaisant, arrivé au dernier siècle dans un certain canton de la Carinthie, est la preuve de ce que je viens de dire. Le seigneur du lieu y avait établi un ministre de la confession helvétique, pour en instruire ses vassaux. Déjà ce ministre leur avait persuadé qu'il leur prouverait que l'Église romaine était dans l'erreur sur plusieurs points essentiels. Mais par malheur, il survint un jour que le village avait coutume d'aller en procession à une église un peu éloignée : le ministre fit tout ce qu'il put pour engager le peuple à abolir cette procession ; mais son discours ne servit qu'à le mettre dans une telle fureur, qu'il menaça même de tuer le seigneur, s'il ne lui donnait un autre prêtre, qui fût exact observateur des processions ; et ce petit contre-temps a fait rejeter jusqu'à présent, par ces villageois, tout le fond de la Réforme.

Observez que les ministres et les peuples des Églises protestantes ne verraient pas sans de grandes alarmes abroger l'usage de la coupe, établir la loi du célibat, et obliger à certaines pratiques qui leur ont toujours paru idolâtriques. D'un autre côté, les Catholiques romains ne souffriraient pas qu'on abolît tout à coup leurs formules de prières, leur liturgie et leurs cérémonies, ni qu'on leur imposât l'obligation de recevoir les sacrements des mains d'un prêtre dont l'ordination leur paraîtrait douteuse.

On ne parviendra donc jamais à une réunion vraie et durable, si les ministres de part et d'autre ne conviennent à l'amiable d'employer un moyen licite, et qui n'intéresse ni l'honneur ni la conscience de personne. Ce moyen consiste, ou à permettre absolument aux peuples des deux partis leurs différents usages, ou au moins à user de condescendance, à l'exemple des apôtres, en dissimulant et en tolérant les abus. Ce que nous avons déjà dit, et ce qui nous reste à dire, prouve, autant qu'il le faut, la possibilité de ce moyen.

Neuvième règle. — Il faut encore convenir expressément sur un autre point, qu'on doit observer de part et d'autre, et qui consiste à s'abstenir d'agiter en public, à tolérer et à renvoyer au même juge d'une autorité divine, dont on vient de parler, tous les autres points de foi controversés, sur lesquels on n'aura pu se concilier amiablement, ou qui paraîtront trop difficiles à concilier avant la décision de ce juge. Ces points sont ceux que l'un des deux partis a déjà définis comme articles de foi, et tient pour tels. On ne pourrait les discuter ouvertement devant le peuple, sans scandaliser beaucoup l'un des partis.

Car, premièrement, il serait infiniment difficile de se concilier, sans le concile, sur plusieurs articles que les Catholiques romains croient être de la foi et d'une extrême importance ; tels que sont ceux de la transsubstantiation, de la présence permanente de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, de la communion sous une seule espèce, de l'infaillibilité du concile de Trente, de la suprême autorité du Pape de droit divin, et d'autres sur lesquels les protestants ont déjà proposé publiquement et proposent encore des difficultés. Il faudra donc que les Catholiques romains consentent, par esprit de paix, à remettre tous ces points à la discussion et à l'examen d'un nouveau concile ; et que les protestants de leur côté, animés pareillement d'un esprit de paix et de réunion, s'en rapportent sur tous ces points, et sur les autres dont les Catholiques romains ne croient pas pouvoir se départir sans l'autorité du concile, à la décision qui sera faite par ce même concile.

Secondement : dès que les protestants sont disposés à rendre au Pape et au concile une obéissance raisonnable, telle que nous l'avons expliquée, les Catholiques romains doivent, de leur côté, ne les plus traiter d'excommuniés et de schismatiques. J'en dis autant des protestants, qui doivent s'abstenir de taxer les Catholiques romains d'idolâtrie, d'hérésie et d'erreurs capitales. Une précaution nécessaire à prendre, est de ne point produire devant le peuple ces sortes de questions avant la tenue du concile et de ne les discuter que dans le concile même, ou dans des conférences légitimes tenues entre des personnes sages et judicieuses. Car dès que ces points sont

mis par l'un des partis au nombre des articles de foi, il est clair qu'en les discutant devant le peuple, on s'exposera de part et d'autre à s'entendre reprocher qu'on combat des articles de foi, et qu'on adopte des erreurs capitales; ce qui serait diamétralement opposé au projet qu'on forme de se réunir.

Je ne prétends pas qu'il faille agir de la même manière au sujet de plusieurs questions qui sont la matière de disputes fort vives entre les protestants ou contre eux, ou qui même s'agitent tous les jours avec chaleur dans les écoles des Catholiques romains. On peut laisser débattre ces questions, qui ne sont point décidées comme articles de foi par l'une ou par l'autre des deux Eglises.

Cependant, afin qu'on ne conclue pas du silence des pasteurs sur plusieurs points, qu'ils abandonnent des articles de foi, ou qu'ils en doutent, il sera nécessaire, surtout quand on entamera la conciliation, de faire entendre aux peuples qu'on n'a pas pu venir encore à bout de se concilier pleinement sur ces points; mais qu'on s'est déterminé, par amour de la paix, à faire ce que les apôtres et l'Eglise universelle ont toujours fait en pareil cas, savoir, de remettre au concile la décision finale, et, dans la vue de parvenir enfin à la paix, de se supporter en attendant les uns les autres en toutes choses, autant que la vérité peut le permettre en conscience, et que l'exigent les devoirs qu'on se doit réciproquement.

Il faut, en conséquence, que Rome rende au peuple l'usage du calice, laisse aux princes leurs droits, aux prêtres leurs femmes, et confirme leurs ordinations; et que les protestants, de leur côté, reviennent à l'Eglise latine qu'ils ont quittée, se réunissent et se soumettent à leur ancien patriarche, sans pourtant se départir de la liberté évangélique que nous avons expliquée plus haut.

Enfin, de ce que les deux partis se soumettent à la décision du concile sur les points qu'on vient de toucher, il n'en faudra pas conclure qu'ils doutent sur ces points, mais seulement qu'ils agissent ainsi, afin d'arriver, par l'autorité du concile, à la concorde chrétienne à laquelle Dieu les oblige; afin, dis-je, que ceux qui ont la vérité de leur côté y soient confirmés, et que les errants soient instruits par cette voie vraiment divine.

Dixième règle. — Il est d'une nécessité absolue de laisser aux princes ecclésiastiques et séculiers des deux partis, aux pasteurs de l'Eglise, aux nobles en un mot, aux laïques de quelque état et condition qu'ils soient, les prééminences, droits et rétributions dont ils ont joui par le passé, et dont ils sont encore en possession; pourvu que ces choses ne soient pas contraires au droit divin, qu'on puisse les leur conserver en conscience, et qu'ils paraissent dans la disposition d'en user licitement. On doit même employer tous les moyens imaginables pour que la réunion procure à chacun de nouveaux avantages. Or nous avons des raisons solides et des indices certains qui nous convainquent, non-seulement que la chose est possible, mais même qu'elle arrivera infailliblement.

En effet, tous doivent concourir à la réunion, au moins en y donnant leur consentement. Or tous n'y concourront pas volontiers, s'ils n'y trouvent leurs avantages. Je dis qu'ils les y trouveront : en voici la preuve. Premièrement, les peuples des deux partis jouiront d'une pleine paix avec leurs concitoyens; au lieu que, jusqu'à présent, le schisme des Eglises a souvent été cause qu'après s'être déchirés les uns les autres, ils se sont livrés en proie à des étrangers. Secondement, la noblesse protestante sera déclarée habile à posséder beaucoup de prébendes et de principautés ecclésiastiques. Troisièmement, les ministres protestants, non-seulement conserveront les bénéfices dont ils sont pourvus, mais encore la réunion leur ouvrira la porte, et à leurs enfants, à des bénéfices sans nombre, à des prélatures dont ils pourront jouir sans être obligés de résider sur les lieux (1525), et même à des évêchés. Quatrièmement, les Catholiques romains perdront, je l'avoue, une partie de leurs biens temporels, puisqu'ils seront obligés de partager avec les protestants les bénéfices et les principautés ecclésiastiques qu'ils possèdent seuls aujourd'hui; mais en récompense leur patriarche recouvrera son ancienne autorité, par la soumission de ceux qui étaient autrefois ses enfants.

Enfin, c'est le seul moyen d'assurer aux princes protestants la paisible possession des principautés ecclésiastiques dont ils jouissent. Ces principautés seront réunies à leurs domaines, de la même manière que Metz, Toul et Verdun ont été réunies à la couronne de France. Sans cela, on aura toujours à craindre qu'un prince, pour avoir un prétexte d'envahir l'Allemagne, ne fasse faire au Pape des protestations, qu'il fait toujours volontiers, sur l'ancien enlèvement des principautés, ne remue les rois et les autres princes de la communion romaine, qui pourraient d'ailleurs songer à s'en emparer eux-mêmes; et ne fasse entrer dans ses intérêts le roi Très-Chrétien, qui dira qu'il n'a jamais consenti que ces biens fussent enlevés à l'Eglise, et qui saura bien trouver le secret de jeter la division dans le parti protestant.

Par rapport aux choses purement spiri-

(1525) Je ne crois pas qu'on puisse donner d'autres sens à ces paroles, *Prælaturas etiam in distantia perfruendas*. L'auteur allemand veut dire, dans son mauvais latin, que les ministres protestants pourront jouir des gros bénéfices simples, qui sont souvent possédés par des personnes dont la résidence est fort éloignée des lieux où sont situés les bénéfices. (*Edit. de Paris.*)

tuelles, les princes protestants conserveront le fond de ce qu'ils prétendent leur appartenir : savoir, qu'on ne puisse établir des ministres, ou introduire rien de nouveau, sans leur consentement.

Quant au temporel, le Siége de Rome appuiera de tout son pouvoir, dans l'occasion, les mêmes princes protestants, leurs héritiers et descendants, pour les aider à parvenir aux dignités impériale ou électorale, ou à des principautés ecclésiastiques plus considérables que celles dont ils sont en possession.

Ces princes et leur postérité acquerront une gloire infinie devant Dieu et devant les hommes, pour avoir délivré tout le monde chrétien du péril extrême auquel il est exposé, en éteignant par leur autorité, par leur conseil, et par leur exemple, le schisme affreux qui le déchire, surtout en Allemagne et en Hongrie.

Il ne reste plus maintenant qu'à convenir de part et d'autre des règles fondamentales de la foi.

Quelles sont, me direz-vous, les règles fondamentales de la foi?

Je réponds, comme ci-dessus (1526), qu'il est sans difficulté que l'Esprit-Saint est celui qui dirige principalement les fidèles au dedans d'eux-mêmes; et que, quant à l'extérieur, la parole de Dieu est l'unique fondement des décisions. Voilà les deux seules règles que nous nommons fondamentales.

J'en ajoute une troisième d'un ordre inférieur, et qui est en quelque sorte subordonnée aux deux premières : savoir, l'interprétation de l'Ecriture adoptée d'un consentement commun, ou autorisée par la pratique de l'Eglise ancienne et moderne, comprise sous les cinq patriarcats de Rome, de Constantinople, d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem, ou qui sera approuvée par un nouveau concile œcuménique, tenu légitimement et librement.

Tous les Chrétiens sont d'accord sur les points suivants. En premier lieu, que tels ou tels conciles ne sont pas par eux-mêmes et toujours nécessaires, mais seulement à cause de certaines circonstances, comme quand on ne peut autrement apaiser les troubles de l'Eglise.

On est d'accord, en second lieu, que l'interprétation de l'Ecriture donnée par les conciles doit être préférée, au moins extérieurement, à celle de tout particulier. C'est pour cela que la Confession d'Augsbourg déclare qu'un concile général est le moyen final pratiqué par l'antiquité pour procurer la paix de l'Eglise, et demande qu'on l'emploie. Le synode de Dordrecht, tous les conciles tenus dans les deux partis, et même celui des apôtres, confirment la même chose. Enfin, on en trouve encore une confirmation bien précise dans les Actes du synode de Charenton, où il est dit que, s'il était permis à tous et à chacun de s'en tenir à des interprétations particulières, il y aurait autant de religions que de paroisses.

En troisième lieu, l'on est encore d'accord que les conciles œcuméniques ont très-souvent erré, et que quand on leur attribue l'assistance du Saint-Esprit, ou cette infaillibilité à laquelle tous les Chrétiens doivent une soumission intérieure, on n'a jamais prétendu que l'infaillibilité leur appartînt précisément parce qu'ils sont conciles, mais à cause du consentement subséquent de la plus grande partie de l'Eglise, à laquelle l'assistance du Saint-Esprit est promise.

Lorsque le concile a procédé légitimement, on peut et l'on doit même supposer qu'il a le consentement de la plus grande partie : je dis de la plus grande partie, car jamais aucun concile n'a cru la parfaite unanimité nécessaire, et n'y est parvenu. Tout bon Chrétien doit donc se dire à lui-même, après la décision du concile : Il est vrai que mes pasteurs peuvent se tromper, mais je puis aussi me tromper; et puisque, dans les choses qui concernent le salut et la vérité éternelle, il vaut mieux suivre le parti le plus sûr, je dois par conséquent m'en rapporter plutôt à l'interprétation de mes pasteurs assemblés qu'à la mienne, tant parce que Jésus-Christ a promis de se trouver au milieu de ceux qui s'assembleraient en son nom, que parce qu'il nous dit, par son saint Apôtre(*Ephes.* IV, 11, 14) : qu'*il a donné des pasteurs, afin que nous ne soyons pas emportés à tout vent de doctrine, et engagés dans des erreurs artificieuses*; et qu'enfin il ordonne lui-même *de regarder ceux qui n'écoutent point l'Eglise comme des païens et des publicains.* (*Matth.* XVIII, 17.)

J'ajoute une nouvelle preuve pour confirmer cette vérité; savoir, que si tout le monde n'était pas obligé de se soumettre intérieurement au concile, ce serait une espèce d'impiété que d'excommunier ceux qui ne voudraient pas s'en rapporter à ses décisions, et d'imposer à chacun l'obligation d'y conformer sa prédication extérieure. Car c'est être impie que de prêcher le contraire de ce qu'on croit intérieurement conforme à la vérité : or tous les conciles anciens et modernes ordonnent de conformer la prédication publique à leurs décisions : donc ils reconnaissent qu'un chacun est obligé d'y adhérer intérieurement, dès que la procédure du concile a été légitime.

On est d'accord, en quatrième lieu, que si l'on exigeait pour la légitimité d'un concile des conditions nouvelles et différentes de celles que l'Eglise a suivies jusqu'à présent, et qu'on trouve observées dans les quatre premiers conciles généraux, ce ne serait pas chercher la paix, et travailler à rétablir l'Eglise dans son état primitif; mais plutôt augmenter les troubles et les divisions. Voici les conditions qui seules ont toujours paru nécessaires.

Premièrement : Tous les évêques du

(1526) *Vide* Reg. 5.

monde chrétien furent convoqués, et prononcèrent seuls avec l'autorité de juges. Je m'explique : on trouve parmi les juges d'autres personnes d'un rang à peu près égal à celui des évêques (1527), tels que seront sans doute les principaux théologiens protestants, qui auront travaillé efficacement à l'ouvrage de la réunion. Voyez les Actes du concile de Chalcédoine, dans lesquels on déclare que les seuls évêques, à l'exclusion de tous autres, sont membres du concile.

Les autres y furent admis indistinctement, pour débattre les matières et donner des conseils. Car, comme la charge d'un juge, aux décrets duquel tous les Chrétiens sont obligés de se soumettre, est d'un ordre prodigieusement élevé, et demande, dans celui qui l'exerce, non-seulement un grand fond de doctrine, mais encore une prudence consommée, et une longue expérience du gouvernement des Eglises, qualités qu'on suppose être dans les seuls évêques, il s'ensuit que s'il fallait mettre tous les docteurs au rang supérieur des juges, les conciles généraux produiraient une horrible confusion, et engendreraient de nouvelles disputes. Ce sont là des inconvénients qu'il ne serait pas possible d'éviter entièrement.

Secondement : l'on ne fit attention, ni au nombre des évêques qui se rendaient au concile, ni à leur nation. En effet, il ne se trouva qu'un petit nombre d'évêques latins dans le premier concile de Nicée, ce qui n'empêche pas qu'on ne le regarde comme général. Il suffit donc, pour l'œcuménicité d'un concile, que tous les évêques y soient convoqués et admis, et qu'on suive les règles déjà posées, et celles qui restent encore à poser. D'ailleurs, puisque toutes les nations et tous les évêques doivent être convoqués, il paraît clair que personne n'a droit d'ordonner que les évêques de telle ou telle nation soient en tel ou tel nombre, de préférer certains évêques aux autres, d'admettre les évêques de chaque nation en nombre égal, et d'exclure du concile quelques évêques légitimes, pour parvenir à cette égalité. Ces anciens conciles n'ont fait attention à l'égalité du nombre, que par rapport aux tenants respectifs de la dispute.

Les conciles portèrent donc uniquement leur attention sur les évêques, qui seuls étaient juges, afin que chacun se conformât exactement, dans la décision des points de foi, aux règles posées ci-dessus, afin qu'on les écoutât paisiblement, et qu'on les laissât s'expliquer jusqu'à ce qu'on eût compris leur pensée ; enfin, afin qu'ils donnent librement leurs suffrages, conformément aux règles qu'on vient de voir. Tout ceci sera fortifié dans la suite par de nouvelles preuves.

Troisièmement : quoiqu'on doive préférer le sentiment d'un seul homme, quand il est le plus vrai, à l'opinion moins certaine de plusieurs, cependant on s'est toujours rapporté au jugement du grand nombre, et non à celui de quelques particuliers, pour savoir si le sentiment de celui-ci ou de celui-là était le plus vrai. En général, on a toujours regardé comme la définition de tout le concile, les décrets proposés et publiés par le président, du consentement de la plus grande partie des Pères assemblés.

Quatrièmement : ceux qui s'opposaient à des décisions publiées dans cette forme étaient déclarés hérétiques et excommuniés : et jamais on n'a agi autrement dans aucun concile ou tribunal ecclésiastique. Voyez les actes et la procédure du synode de Dordrecht, qui est approuvé par presque toutes les Eglises réformées. Les remontrants ayant fait dans ce synode une protestation sur ce que la plus grande partie des pasteurs qui y avaient séance en qualité de juges, s'étaient toujours déclarés contre eux, le synode répliqua qu'on ne peut alléguer d'exception, dès que le précepte et les lois sont clairement notifiés, et que d'ailleurs Jésus-Christ ayant promis son assistance à ceux qui s'assembleraient en son nom, on devait supposer qu'il ne permettrait pas que les pasteurs assemblés enseignassent une doctrine propre à séduire leurs ouailles.

Remarquez, pour le cas présent, que tous les évêques d'Espagne, comme nous l'observerons plus bas (1528), s'opposèrent au Pontife romain. Nous avons vu ce que les Français ont fait depuis peu ; et l'on sait assez qu'il se trouve encore un grand nombre de gens de bien, dans le monde chrétien, disposés à souffrir la mort, plutôt que de renoncer à des vérités connues, et conformes à la parole de Dieu.

Chacun de ceux qui composeront le concile feront serment, si cela paraît à propos, de dire sincèrement leur avis, et avec une sainte liberté. Beaucoup d'entre les protestants, c'est-à-dire, ceux d'entre eux qui sont élevés aux dignités de leurs Églises, auront séance dans le concile en qualité de juges, et le concile ne se séparera pas que la réunion ne soit consommée sur les principaux articles ; de sorte que de part et d'autre on ne se soupçonne plus d'enseigner des erreurs capitales.

(1527) L'auteur veut apparemment parler des chorévêques, qui n'étaient que de simples prêtres, subordonnés aux évêques, quoique d'une dignité supérieure à celle des autres prêtres, et telle à peu près qu'est aujourd'hui celle des doyens ruraux. Le ministre de la Roque et les autres protestants font tout ce qu'ils peuvent pour élever les chorévêques presque au rang des évêques ; mais ces chorévêques n'eurent jamais voix délibérative dans les conciles, à moins qu'ils ne tinssent la place de quelque évêque, quoiqu'ils eussent séance immédiatement après les évêques et avant les prêtres. Voyez ce que dit Bossuet dans sa réponse aux *Cogitationes privatæ*, pour prouver que les ministres protestants ne peuvent avoir voix délibérative dans le concile. (*Edit. de Paris.*)

(1528) On dit plusieurs fois, dans cet écrit, qu'on prouvera plus bas des points dont il n'est plus parlé dans la suite : ce qui me fait juger, ou qu'on voulait faire quelque autre écrit, ou qu'on avait en vue celui de l'abbé Molanus, que nous donnerons à la suite de celui-ci. (*Edit. de Paris.*)

Cependant, on fera dans toute l'Église des prières pour le concile, parce qu'on sera bien convaincu que ce n'est pas la science ou le grand nombre de ceux qui le composent, qui le rendent infaillible, mais l'assistance de Jésus-Christ. Certainement tout le monde chrétien, qui s'empressera de venir à cette sainte assemblée, ne se laissera pas enlever, pour complaire à l'un des partis, ses lois saintes, ses formes de procédure anciennes, dont on s'est servi dans tous les temps et dans tous les lieux, et qui sont, comme on l'a fait voir, d'une nécessité indispensable.

Ce serait exercer une tyrannie criante, et dont l'antiquité ne fournit point d'exemple, que de vouloir qu'une seule nation fût égale en nombre et en autorité à toutes les autres nations chrétiennes. Les lois de la nature, la raison et la pratique constante et générale nous apprennent qu'on doit laisser à tous les juges convoqués une pleine liberté, et suivre dans la procédure les lois que tous les tribunaux regardent comme essentielles et capitales.

On est d'accord, en cinquième lieu, que ceux qui n'auront point assisté au concile devront s'assurer, par le témoignage du plus grand nombre des évêques qui s'y seront trouvés, qu'on a suivi les règles dont nous venons de parler. Si ces évêques sont morts, il faudra recourir aux Actes que la plupart auront laissés sur ce sujet dans leurs synodes particuliers, dans leurs Catéchismes, dans leurs livres, et dans les registres des académies établies dans leurs diocèses. Car, comme je l'ai toujours dit, c'est le plus sûr moyen de vérifier des faits qui se sont passés dans des temps ou dans des lieux éloignés.

On ne doit pas exiger (car cela est naturellement impossible) que tous les évêques sans exception, et singulièrement ceux que le concile a condamnés, aient, soit pendant sa tenue, soit après, un langage uniforme avec le plus grand nombre des juges. Les ariens, et les autres hérétiques condamnés dans les quatre premiers conciles, ont toujours mal parlé de ces saintes assemblées, et leurs partisans en parlent mal encore aujourd'hui.

—

## COGITATIONES PRIVATÆ

### DE METHODO REUNIONIS ECCLESIÆ PROTESTANTIUM CUM ECCLESIA ROMANA CATHOLICA.

*A theologo quodam Augustanæ confessioni sincere addicto, citra cujusvis præjudicium, in chartam conjectæ, et superiorum suorum consensu, privatim communicatæ cum illustrissimo ac reverendissimo DD. Jacobo Benigno S. R. E. Meldensi episcopo longe dignissimo, prælato non minus eruditionis quam moderationis laude conspicuo; hac fine ut in timore Dei examinentur, publici autem juris nondum fiant.*

Theorema. — Reunio Ecclesiæ protestantium cum Ecclesia Romana catholica non solum est possibilis, sed et utilitate sua, sive temporale commodum respicias, sive æternum, usque adeo se omnibus et singulis Christianis commendat; ut ad illam veluti jure divino, naturali et positivo in recessibus Imperii expresso, præceptam, unusquisque pro virili portione symbolam suam, dummodo occasio se obtulerit, quovis loco ac tempore conferre teneatur.

Explicatio. — Loquor de tali reunione, quæ fit salva utriusque partis conscientia, salva utriusque partis existimatione, salvis utriusque Ecclesiæ principiis et hypothesibus. Quoniam enim in Scripturis jubemur *pacem et veritatem* (*Zach.* viii, 19), hoc est talem pacem quæ veritati non præjudicet, diligere ac sectari absit ut pro obtinenda pace et concordia ecclesiastica, una vel altera pars statuat quidpiam, aut admittat conscientiæ suæ adversum, et *lucem vocet tenebras aut tenebras lucem* (*Isa.* v, 20); sed veritati liceat potius in omnibus, et quod errori censeat affine, cunctis modis a se amoliatur. Hæc autem sive veritatis professio, sive agnitio erroris, prudentiæ regulis et apostolorum praxi conformiter, ita erit instituenda, ut nec scandalum, multo minus religionis vilipendium, inde redundet in infirmos, nec existimationi, honori, aut auctoritati antistitum, ac doctorum Ecclesiæ ullum creetur præjudicium; id quod fieret, si una aut altera pars prætensos errores suos revocare, aut, in reconciliationis methodo, in se quidpiam admittere cogeretur, quod Ecclesiæ suæ receptis hypothesibus fuerit adversum. Quin potius res ipsa loquitur, nihil ab una parte tanquam utrinque concessum, supponendum esse quod altera negat; de pædagogica illa prætensione revocationis errorem ne cogitandum esse quidem; quia potius res ita instituenda, ut in dogmatum controversorum explicatione dilucida, declaratione commoda, mitigatione moderata, aut si omnia absint, nec locum in hac vel illa controversia forte inveniant, in suspensione decisionum, intermissione mutuarum condemnationum et invectivarum, ac remissione ad legitimum concilium labor omnis occupetur. Hinc sequitur non solum expedire, sed et suo modo esse licitum, ut errores fundamentum fidei directe non evertentes, si tolli commode ac sine strepitu nequeant, dissimulentur potius initio, et in infirmis fratribus ex charitatis Christianæ legibus mutuo tolerentur. Atque hoc, apostolorum exemplo, qui etiamsi satis compertum haberent erroneam esse Judæorum recens ad christianismum conversorum sententiam, statuentium etiam sub nova lege ab esu sanguinis et suffocati abstinendum esse, nihilo tamen secius cum prævidererent apostoli, Judæos quidvis potius initio quam hoc facturos, non solum a manifestatione hujus erroris abstinuerunt provide, sed et propter uniformitatem, quantum ejus fieri possit, introducendam, lege in Hierosolymitano concilio lata (*Act.* xv), auctores fuerunt gentilibus ut et ipsi cum Judæis paria facerent. Sed nec exigendum a

partibus, ut facta quamvis in substantialibus reunione præliminari, una pars subito alterius partis opinationibus per omnia subscribat. Plebem enim, sive nostram, sive catholicam ab uno extremo ad aliud de repente ac velut in momento trahi, nec possibile forsitan fuerit, nec simpliciter etiam necessarium; cum Christus et apostoli, ut ex evangelica historia et apostolorum *Actibus* patet, doctrinas suas, non simul et semel, sed successive demum introduxerint.

Postulata. — Fine itaque, quem præ oculis habemus, obtinendo, præmittenda sunt sex duntaxat postulata, quorum nullum ita comparatum est, quin id Ecclesia Romana, tanquam blanda mater, pristinis filiis suis gratiose largiri queat.

Primum est : velit Summus Pontifex protestantes, qui sub æquis conditionibus infra fusius exponendis, parati sunt se submittere hierarchiæ ecclesiasticæ et legitimo concilio, pro veris Ecclesiæ Christianæ membris habere, non obstante quod persuasi sunt communionem sub utraque specie semper et in perpetuum a suis esse celebrandam.

Ut summa et inevitabilis necessitas hujus postulati eo clarius ob oculos ponatur, videantque Romano-Catholici, non temere a protestantibus urgeri communionem sub utraque specie, sed et postulatum hoc cum possibilitate reunionis esse compatibile, probandum :

1° Quam insuperabili argumento simus persuasi, nos, salva conscientia, sub una specie communicare non posse.

2° Quomodo, non obstante hac protestantium opinatione, Summus Pontifex, salvis Ecclesiæ suæ hypothesibus, illos in Ecclesiæ Romanæ gremium recipere, ac in sua consuetudine sub utraque specie communicandi relinquere possit.

Primum ita ostenditur. Quicunque sunt persuasi etiam calicis usum a Christo esse præceptum, illi si communicare et contra conscientiam peccare nolint, tenentur utique communicare sub utraque specie : atqui protestantes sunt persuasi etiam calicis usum a Christo esse præceptum : ergo protestantes, si communicare et contra conscientiam peccare nolint, tenentur utique communicare sub utraque specie.

Antequam ad probationem minoris accedatur, pro statu quæstionis recte formando, præmittendum est, vocem *præcepti* accipi dupliciter : 1° prout rem ipsam secundum se et in sua substantia sancit, præscribendo qualiter res sancita, sive actus ille, qui legis vel præcepti objectum est, fieri debeat, quando in rem confertur. Scholastici dicunt talia præcepta *specificationem actus* concernere. In his est, verbi gratia, lex de contrahendo matrimonio, cujus vi duæ personæ indissolubiliter conjunguntur in carnem unam. Hæc lex matrimonium simpliciter non jubet (alias citra peccatum nemo vivere posset in cælibatu), sed sancit matrimonium secundum se et in sua substantia, præscribendo qualiter copulari debeat mas et femina, quando matrimonium inire velint. Uxorem igitur ducere res libera est, nec lex matrimonii omnes homines obligat; præcipit tamen, si quis uxorem ducere velit, ut hoc et non alio modo progrediatur, hoc est, ut unam uxorem ducat et non plures, sive quemadmodum Scriptura loquitur, ut *duo sint una caro* (*Gen.* II, 24; *Matth.* XIX, 5, 6), cum uxore semel ducta nexu indissolubili sit et maneat una caro, atque adeo extra casum adulterii primam repudiare, et aliam uxorem ducere, nequeat, etc.

Talis lex est juris civilis de septem testibus, reliquisque solemnitatibus ad valorem testamenti requisitis, per quam nemo testamentum facere jubetur ; sed præscribitur duntaxat quomodo comparatum esse oporteat testamentum, quod pro rato validoque debeat censeri.

2° Prout simpliciter actum aliquem fieri jubet, aut non fieri prohibet, atque adeo pro objecto non habet actum ipsum, sed actus duntaxat exercitium ; quo sensu scholastici dicunt hæc præcepta non specificationem actus, *sed exercitium actus* concernere. Talia sunt præcepta : *Non occides; non mœchaberis; furtum ne facias*, (*Epod.* XX, 14, 15) etc.

Distinctionem hanc præceptorum inculcat Suarez his verbis (1529) : « Considerandum est aliquando dari legem de exercitio actus, et tunc obligare ad illum actum, ut est, verbi gratia, lex faciendi eleemosynam; aliquan lo vero dari legem solum de specificatione seu modo actus, quæ licet non obliget ad actum exercendum, obligat tamen, ut si actus fiat, talis modus servetur; qualis est, verbi gratia, lex orandi, quæ licet non obligat ad omni tempore orandum, obligat tamen, ut si oratio fiat, cum attentione fiat. »

Ex quibus patet, quando inter nos et Romanos quæritur, utrum communio sub utraque specie a Christo sit præcepta, quæstionem illam intelligendam esse, non de præcepto secundum exercitium, sed specificationem actus.

Sciendum porro, ad præceptum, quoad specificationem actus, duo requiri : 1° ad determinationem, sive sanctionem rei ipsius secundum se et ratione suæ substantiæ consideratæ. Ita, in jure civili, ad legem de testamento condendo, quo validum et ratum esse debeat, requiritur determinatio numeri testium, et reliquarum solemnitatum quæ ad substantiam validi testamenti pertinent.

2° Requiritur ut determinatio illa fiat ex arbitrio superioris quod agentem obligat, ut, si rem a lege constitutam velit in actum deducere, resque illa debeat esse valida, faciat id legi a superiore latæ conformiter. Ita quando quis testamentum condere habet in animo, si quidem id pro valido debeat censeri, obligatur utique ad determinatum numerum testium et solemnitates reliquas

(1529) Lib. I *De leg.*, cap. 1.

præscriptas, quibus non observatis, vel insuper habitis aut neglectis, testamentum erit irritum. Ratio autem obligationem illam inducens est arbitrium superioris, a quo solemnitates istæ hoc fine, ut in testamento observentur, sunt præscriptæ.

Præter hæc duo ad præceptum de specificatione actus plura requiri a nemine scholasticorum hactenus est observatum. His præmissis, pro minoris supra positæ probatione, protestantes urgent verba imperativa Christi : *Accipite, edite, hoc est corpus meum quod pro vobis traditur: Accipite, bibite, hic est sanguis meus qui pro vobis effunditur.* (*Matth.* XXVI, 26, 28.) Negativam tuentur Romano-Catholici, et ad probationem nostram minoris regerunt, communionem quidem sub utraque specie a Christo esse institutam, non vero præceptam ; ubi quidem negare non possumus, inter præceptum quoad exercitium actus et institutionem aliquod esse discrimen. Alia autem ratio est de præcepto quoad specificationem actus. Nobis itaque probandum incumbit inter præceptum quoad specificationem actus ; hoc est, quod tantum præscribit, qualiter aliquid fieri oporteat, et inter institutionem nihil intercedere discriminis ; quod ita demonstratur.

Quod habet omnia requisita essentialia præcepti considerati in ordine ad specificationem actus, illud vel est tale præceptum, vel tali præcepto æquipollet : atqui institutio habet omnia requisita essentialia præcepti considerati in ordine ad specificationem actus : ergo institutio vel est tale præceptum vel tali præcepto æquipollet.

Major ex terminis patet.

Minor probatur ex definitione, et requisitis præcepti in ordine ad specificationem actus considerati.

Tale enim præceptum, ex definitione supra allata, rem ipsam secundum se et in substantia sancit, præscribendo qualiter res sancita fieri debeat, si in rem conferatur. Idem facit quævis institutio.

Ad tale præceptum requiritur, 1° determinatio sive sanctio rei ipsius, secundum se et ratione suæ substantiæ consideratæ. Idem requiritur ad quamvis institutionem.

Ad præceptum requiritur, 2° ut determinatio illa fiat ex voluntate superioris, quæ agentem obliget, ut si rem a lege constitutam velit in actum deducere, resque illa debeat esse valida, faciat id legi a superiore latæ conformiter. Idem requiritur ad quamvis institutionem.

Patet hoc inductione omnium exemplorum ; ita ut aliud exemplum nec exstet in rerum natura, nec exstare possit : hoc est : cum omni institutione ita comparatum est, ut quando res instituta in actum deduci debet, oportet actum illum institutioni esse conformem, aut si institutioni conformis non sit, etiam si ea de re nullum aliud exstet præceptum, actus ille duntaxat, per hoc quod institutioni sit difformis, pro vitioso habeatur et culpabili ; quod vel Christi exemplo probari potest, qui ad quæstionem Pharisæorum responsurus, an liceat marito ex quacunque causa repudiare uxorem, ad institutionem conjugii provocat, et id minime licere probat, ex eo quod Deus conjugium ita instituit, ut sint *duo in carne una ;* indeque colligit, Judæorum consuetudinem uxores pro lubitu repudiandi, non solum esse illicitam, sed adulterium committere, qui extra stupri casum uxorem repudiaverit, alteramque duxerit. (*Matth.* XIX.) Hæc argumentatio autem Christi fuisset lubrica, si institutio non haberet vim præcepti, secundum specificationem actus considerati, et ad id obligaret, ut qui re instituta, verbi gratia, matrimonium contrahere velit, faciat id institutioni conformiter, cumque uxore semel ducta, sit maneatque una caro, nexu nonnisi per mortem aut in casu adulterii solubili.

Ita, si quis suscipere munus pastoris, et in Ecclesia verbum Dei docere, ac sacramenta administrare præsumit, illum oportet munus illud in se suscipere et administrare institutioni Servatoris nostri conformiter. Qui magistratum vult suscipere et officio illo fungi, debet id facere conformiter institutioni, et sic se res habet in quavis institutione, ita ut contrarium exemplum hactenus non sit allatum, nec ullum per rei naturam afferri possit.

Sequitur ergo omnem institutionem importare præceptum, vel, quoad rem, æquipollere aut æquivalere præcepto de specificatione actus, quo res instituta in actum confertur, vel in usu constituitur. Cujus quidem veritatis tanta vis est, ut Franciscum Suarez, Jesuitam doctissimum in suas partes traxerit, qui operose probat (1530) « omnem Christi institutionem habere rationem præcepti non solum affirmativi, ut qui facere vult quod institutum est, institutioni id faciat conformiter, sed etiam negativi, ut, si fieri illud non potest, sicut est præscriptum, omittatur potius quam alio modo fiat. »

Hinc jam pro præcepto communionis sub utraque specie ita argumentatur :

Quibuscunque a Christo præceptum est ut sacramento Cœnæ institutioni suæ conformiter utantur, iis etiam præceptum est ut sub utraque specie communicent : atqui omnibus et singulis communicaturis a Christo præceptum est ut sacramento Cœnæ institutioni suæ conformiter utantur : ergo omnibus et singulis communicaturis etiam est præceptum ut sub utraque specie communicent.

Probata jam inevitabili hujus postulati necessitate, probandum venit secundum postulatum hoc cum reunionis possibilitate esse compatibile, nec quidquam peti a Sede apostolica, quod vires et potestatem ejus excedat, hoc est, posse Pontificem protestantes, salvis Ecclesiæ suæ principiis ac hypothesibus, relinquere in consuetudine sua communicandi sub utraque specie. Utrin-

(1530) D. THOM., part. III, in disp. 43, sect. 4, concl. 4.

que enim in confesso est, posse Pontificem ex reservata sibi per concilium Tridentinum auctoritate (1531), etiam extra concilium, calicis usum perpetuo et irrevocabiliter cuicunque placuerit concedere, dummodo dispensatio illa vergat in Christianæ religionis emolumentum. Id quod ipsa quoque re jam tum præstitum est a Romano Pontifice, quando is Bohemis, quondam super hac quæstione tumultuantibus, usum calicis haud gravatim indulsit.

Secundum est : velit Pontifex missas privatas, sive concommunicantibus destitutas, Ecclesiis protestantium non obtrudere.

Quod quidem non propterea petitur, quasi protestantes talem communicandi methodum habeant pro simpliciter illicita, cum intra suas quoque Ecclesias in necessitatis casu pastores sibi ipsis sacram Cœnam, nemine amplius præsente, interdum exhibeant ; aut quasi suos, post unionem præliminarem, sint prohibituri ne privatis illis Catholicorum missis intersint ; sed ex sequentibus tribus rationibus : 1° Quia persuasi sunt Eucharistiam, quantum ejus fieri potest, ordinarie (casu necessitatis semper excepto), ita celebrari debere, quemadmodum Christus illam instituit, et in Evangelio describitur ; hoc est, ut præter sacerdotem adsint, quibus una cum pane et vino benedicto corpus et sanguis Christi possint exhiberi. 2° Quia notum est occasione harum privatarum missarum magnos in Ecclesia abusus fuisse invectos, de quibus sub reformationis initium in centum suis gravaminibus haud perfunctorie conquerebantur ex Germanis, non protestantes duntaxat, sed et multi Romano-Catholici. 3° Quia in protestantium plerisque Ecclesiis nec vestigium superest nec nota altarium in privatos hosce usus destinatorum, tantum abest ut fundationes, sive commendæ, piorum Christi fidelium, in hos usus erogatæ, Harpyarum manus potuerint effugere, omnibus illis bonis in præsentia, vel dilapidatis vel in alios, partim sacros, partim profanos usus conversis.

Tertium est : velit Pontifex doctrinam de justificatione hominis peccatoris coram Deo, sæpius memoratis Ecclesiis intactam illibatamque relinquere, quando docent hominem adultum, qui gratiæ divinæ, remissionis peccatorum et æternæ salutis particeps esse vult, peccata sua agnoscere, serio de illis dolere, nullis suis meritis, sed soli morti et merito Christi cum fiducia et spe consequendæ remissionis peccatorum æternæque salutis inniti, et deinceps peccato operam non dare, sed *sanctimoniæ*, hoc est, bonis operibus studere debere, *sine qua nemo videbit Deum*. (*Hebr.* XII, 14.)

Quod cur nostris concedere non possit summus Pontifex causa nulla est, postquam præsertim, post sesqui-sæcularem disceptationem, tandem deprehenderint utriusque partis oculatiores, andabatarum (1532) more pugnatum esse hactenus, nec quidquam inter utramque sententiam, quod ipsam rem attinet, superesse discriminis ; sed in modum loquendi omnia recidere, hoc est, non de re, sed de varia terminorum acceptione contentionis serram reciprocari. Verum est Catholicos communiter formalem rationem justificationis collocare in infusione gratiæ justificantis, cum e contrario protestantes contendant, justificationis vocabulum capiendum esse in sensu forensi, nec aliud significare quam non imputationem peccatorum, factam propter Christi meritum. Quæ sententiarum discrepantia quantas in Ecclesia turbas excitaverit, notius est quam ut referri mereatur. Ast dudum observarunt ex Helmstadiensibus theologis, Calixtus et Horneius, ac post illos, fratres quos vocant Waldburgenses ; denique P. Dionysius Werlensis capucinus, in sua *Via pacis*, superiorum consensu et approbatione, ante lustrum edita, litem illam dextra vocabulorum explicatione sopiri posse.

Nam si terminus *justificationis* capiatur tam late, ut santificationem sive renovationem sub se comprehendat, facta a potiori, nempe renovationis actu denominatione, justificationis tam late sumptæ formaliter rationem collocari posse in infusione gratiæ justificantis : quod si autem *justificatio* sumatur stricte, pro justificatione duntaxat, in quantum illa ab actu renovationis (quocum alias tempore simul est), in signo rationis est distincta, illam non in dicta infusione, sed in sola non imputatione peccatorum consistere.

Quartum est : velit Pontifex protestantium pastoribus non conjugium duntaxat absolute, sed et, mortuis uxoribus, iteratum, usque ad concilii decisionem, quantum posteriorem casum concernit, permittere, et contracta hactenus a clericis matrimonia pro legitimis habere. Qua iterum in re nihil petitur a summo Pontifice quod is largiri nequeat. Est enim, ex communi sententia, clericorum cælibatus, non positivi divini, sed humani juris, adeoque ab iis qui legem hanc tulere , ut ita loquar, iterum abrogabilis. Accedit Florentini concilii auctoritas, per quam, inter Græcos unitos, etiam presbyteris licet esse uxoratis.

Quintum est : velit Pontifex ordinationes a protestantibus hactenus factas, modo utrinque acceptabili, et qui neutri parti præjudicet, populosque circa sacramentorum usum, quantum ejus fieri poterit, quietos reddat, confirmare, ac ratas habere. De futuris enim, quæ, facta unione præliminari, ab episcopis more Romano fieri debebunt, nulla erit quæstio. Ubi probe notandum, nos ordinationum nostrarum confirmatione non propter nostros, quorum de illis dubitat nemo, sed propter Romano-Catholicos indigere, qui absque dicta confirmatione de valore sacramentorum , quæ post unionem præliminarem a nostra manu

(1531) *Conc. Trid.*, sess. 21, can. 4, et sess. 22, in fin.

(1532) Andabatæ erant gladiatores qui clausis oculis digladiabantur. (CICER.)

acceperint, essent dubitaturi; ex quo patet etiam articuli hujus determinationem ad futurum concilium differri non posse.

Sextum est : velit summus Pontifex cum protestantium electoribus, principibus, comitibus et reliquis imperii Romani Statibus super jure et auctoritate, quam ipsi, vigore transactionis Passaviensis ac intrumenti pacis Westphaliæ, in clerum et res sacras, vel habent, vel habere se prætendunt, ita transigere, ut dicti terrarum domini religiosis hisce conatibus irenicis se non opponant; sed ad promovendum potius tam salutare propositum suaviter inducantur. Posse autem talia, imo majora summum Pontificem ex concordatis Ecclesiæ Romanæ cum Gallicana, et iis quæ hodie domini doctores Sorbonici, ac inter hos dominus Ludovicus Elias Dupin, in dissertationibus suis historicis de antiqua Ecclesiæ disciplina, erudite non minus quam concordate disputat, satis evidenter liquet.

Quod si facere dignatus Papa fuerit Romanus, protestantes, qui paria nobiscum sentiunt, Sanctitati Suæ vicissim promittent : 1° Sicut Romanus episcopus inter omnes Christiani orbis episcopos, adeoque in omni universali Ecclesia primum locum seu primatum ordinis et dignitatis, in Occidentali vero seu Latina primatum et jura patriarchalia jure ecclesiastico obtinet, ita habituros se summum Pontificem et veneraturos, pro supremo patriarcha, seu primo totius Ecclesiæ episcopo, eique debitum in spiritualibus præstituros obsequium.

2° Se Romano-Catholicos pro fratribus habituros esse in Christo, non obstante communione sub una specie, aliisque articulis usque ad decisionem *legitimi concilii* hactenus controversis.

3° Presbyteros suis episcopis, episcopos archiepiscopis, et sic porro secundum receptam catholicæ Ecclesiæ hierarchiam fore subjectos; sed et salva conscientia pro fratribus haberi posse catholicos sub una duntaxat specie communicantes, non obstante quod protestantes *credant communionem sub utraque specie a Christo esse præceptam ;* quod ostenditur duobus argumentis.

1° Quia error Romano-Catholicorum circa hunc articulum supponitur esse hactenus involuntarius ac insuperabilis, qualis quando pro objecto habeat articulum fidei non fundamentalem, damnabilis censeri nulla ratione potest, quod ita probatur :

Cujuscunque totius involuntaria privatio non damnat, circa illius quoque partem involuntarius et hactenus insuperabilis error non damnat : atqui totius sacramenti Eucharistici involuntaria privatio non damnat : ergo circa sacramenti Eucharistici partem, involuntarius et hactenus insuperabilis error non damnat, ille pro objecto non habet articulum fidei fundamentalem : atqui, etc., ergo, etc.

2° Quia in omni casu, quando duo præcepta divina concurrunt, quorum unum sine violatione alterius observari non potest, sufficit, si id observetur, quod est præstantius et observatu magis necessarium; verbi gratia, celebratio Sabbati, in cujus locum, tempore Novi Testamenti, successit dies Dominicus, in Decalogo est præcepta, violatio ejus prohibita. Sed et charitatis opera erga proximum, non divino solum sed et naturali jure præcepta nobis esse constat. Pone jam proximum meum in summa calamitate constitutum, liberandum esse a me die Dominico, perque itinera huic fini facienda et neglectum sacrorum, violandum esse sabbatum : dico in tali occasione violationem alterius præcepti non esse peccatum, cum charitas proximo debita opus sit præstantissimum, et lex charitatem illam præcipiens observatu magis necessaria. Ut hæc applicentur ad præsens negotium, supponitur ex protestantium sententia, communionem sub utraque specie a Deo esse præceptam ; præcepta pariter, ex utriusque partis sententia, est unitas fidei, et concordia ecclesiastica, prohibitumque schisma, tanquam summum malum charitati Christianæ adversum. Potest quidem Pontifex, et hypothesi quod in Ecclesiæ arbitrio situm sit sub una vel sub utraque specie communicare, protestantibus indulgere communionem sub utraque specie : potest eamdem licentiam dare Catholicis in eadem regione nobiscum habitantibus ut et ipsi communicent sub utraque; atque adeo actualis unio utriusque partis inchoari. In Hispania autem, verbi gratia, Portugallia, et Italia ex sonticis et integram religionem Christianam turbantibus causis, introducere dictam communionem Pontifex non potest.

Quæritur itaque quid a parte protestantium fieri hic deceat? Faciendum ne aut fovendum porro schisma, aut pro fratribus in Christo habendos Romano-Catholicos, ut maxime communionem a Christo præceptam sub utraque esse negent, nec introducere illam possit Pontifex in omnes Christianæ religionis provincias? Dico faciendum esse posterius; quia conservatio unitatis in Ecclesia, et schismatis averruncatio est quidem a Christo præcepta, idque cum communione sub utraque ex nostra sententia habet commune. Negari interim non potest, præceptum hoc de unitate servanda esse præstantius; et si utrumque per impossibile servari simul nequeat, id observari debere, errore circa alterum præceptum tolerato, cujus observatio est magis necessaria. Quantæ autem necessitatis sit observatio Christianæ charitatis, cui e diametro adversatur schisma, docet sanctus Paulus I Cor., XIII, per integrum fere caput.

MODUS AGENDI.

Fide utrinque sincere ac secreto data atque accepta, ab imperatore Romano sollicitandi erunt electores, duces, principes, et reliqui status Imperii Germanici, tam Romanenses quam protestantes, ut quisque doctorem unum vel alterum, non minus moderatione quam eruditione spectabilem, mittat ad conventum qui de unione ecclesiastica conferant consilia. Ubi res ipsa lo-

quitur nullos, a terrarum dominis ad dictum conventum mitti debere, nisi qui de hoc agendi modo fuerint secreto concordes, aut cum concordibus paria sentiant.

In hoc conventu sive colloquio, exceptis sex supra positis præliminariter postulatis et secreto concordatis, examinandæ erunt illæ quæstiones, de quibus inter partes dissidentes vel plane vel plene nondum convenerit, apparebitque illas non esse unius generis; multo minus unius momenti; sed commode in tres quasi classes posse distingui.

PRIMA CLASSIS.

Ubi quidem ad primam classem pertinebunt illæ controversiæ, quæ in æquivocatione seu diversa terminorum acceptione consistunt; verbi gratia : *Sitne sacramentum altaris, sive Eucharistia sacrificium?* pro cujus decisione notandum, inter nos et Romano-Catholicos in quæstionem non venire, an Eucharistia appellari possit sacrificium, quod utrinque conceditur; sed an sit sacrificium proprie vel improprie dictum; quæ controversia, quemadmodum ex terminis patet, recidit in modum loquendi; cum utraque pars peculiarem sacrificii definitionem pro sententiæ suæ fundamento supponat. Protestantibus, imo ipsi cardinali Bellarmino *sacrificium rei viventis proprie dictum est*, secundum phrasiologiam Veteris Testamenti, unde sacrificiorum doctrina utique petenda, *quando animal sive substantia animata occisione destruitur in honorem Dei ex præcepto divino;* quo sensu Eucharistiam esse sacrificium simpliciter negat Romana Ecclesia, utpote nobiscum rectissime persuasa, sacrificium illud de quo agitur, sine iterata profusione sanguinis novaque occisione absolvi : uno verbo, eoque ecclesiastico, esse sacrificium incruentum; tantum abest, ut secundum nostram ac Bellarmini definitionem statuere velit Eucharistiam esse sacrificium proprie et in rigore sic dictum. Quando autem Romani Eucharistiam vocant sacrificium proprie sic dictum, tunc vocem illi capiunt, vel in oppositione ad sacrificia magis adhuc improprie dicta, puta labiorum, cordis, hostiæ, vociferationis, etc., vel habito respectu ad materiale sacrificii proprie dicti, quod nempe in Eucharistia idem illud numero sacrificium quod pro nobis traditum est, idem ille numero sanguis, qui in ara crucis pro nobis effusus est, realiter, imo realissime præsens sistatur, et a communicantibus non per fidem duntaxat, sed et ore corporis, non quidem carnali et Capharnaitico modo, proprie tamen edatur et bibatur, atque adeo, vel hoc nomine, sacramentum altaris sacrificium proprie dictum mereatur appellari. Secundum hanc ergo Romanensium definitionem, concedere poterant protestantes, Eucharistiam esse sacrificium proprie dictum. Ex quibus, luce meridiana clarius est, litem hanc non esse de re ipsa, sed de solis duntaxat vocabulis, et in eo convenire partes : Christum de novo in Eucharistia non occidi, præsentem tamen esse, et corpus ejus vere manducari, ac per hoc, memorationem sive repræsentationem institui sacrificii semel pro nobis in cruce oblati, et hoc modo initerabilis, idque pro diversa termini acceptione vel proprie vel improprie sic dictum. Beno Matthæus Galenus, scriptor catholicus, Catechesi 13, pag. 422, editionis Lugdunensis : « Possemus denique fateri sacrificium nostrum non esse quidem sacrificium proprie et in rigore dictum, nomen tamen sacrificii omnino mereri, quod sit imitatio, sive repræsentatio primi illius sacrificii quod Jesus Christus Patri suo obtulit. » Addam ex abundanti, sed sine cujusquam præjudicio ac salvis semper doctiorum arbitriis, quoniam sancti Patres passim, et in his Cyrillus Hierosolymitanus Eucharistiam *verissimum et singulare sacrificium* (1533), sanctus Cyprianus, *Deo plenum, verendum, tremendum, et sacro sanctum sacrificium* (1534), appellare non dubitarunt.

Concedi forsitan posset ulterius, quod Eucharistia non solum sit sacrificium memorativum sacrificii illius cruenti, quo se Christus semel in cruce pro nobis Deo Patri obtulit, atque hoc sensu, secundum protestantium definitionem, sacrificium improprie dictum; sed etiam incomprehensibilis quædam oblatio corporis Christi semel pro nobis in mortem traditi; atque hoc sensu verum, aut, si ita loqui cupias, quodammodo proprie dictum sacrificium. Gregorius Nyssenus expresse, orat. 1, *De resurrectione Christi :* « Arcano sacrificii genere, quod ab hominibus cerni non poterat, seipsum pro nobis hostiam offert, et victimam immolat, sacerdos simul exsistens, et Agnus ille Dei qui mundi peccata tollit. Quando autem id præstitit? cum corpus suum discipulis congregatis edendum et sanguinem bibendum præbuit, tunc aperte declaravit agni sacrificium jam esse perfectum : nam victimæ corpus non est ad edendum idoneum, si animatum sit. Quare, cum corpus edendum et sanguinem bibendum discipulis exhibuit, jam arcana et non spectabili ratione corpus erat immolatum, ut sacrificia in ipsius mysterium peragentis potestati collibuerit. » Sanctus Irenæus (1535) : « Ecclesiæ oblatio, quam Dominus docuit offerri in universo mundo, purum sacrificium reputatum est apud Deum, et acceptum est ei. Oblationes autem et illic, oblationes autem et hic, sacrificia in populo, in Ecclesia; sed species immutata est tantum; quippe cum jam non a servis, sed a liberis offeratur. »

Sanctus Augustinus : *Pro omnibus sacrificiis et oblationibus* (intellige veteris Testamenti) jam in novo Testamento *corpus ejus offertur et participantibus ministratur* (1536).

Concilium Nicænum II (1537) : « Nusquam

(1533) *Catech.* 23, p. 327, 328

(1534) *Epist.* 60.

(1535) Lib. IV, c. 34.

(1536) *De civit. Dei*, l. XVII, c. 20.

(1537) Act. 6.

Dominus vel apostoli dixerunt imaginem sacrificium incruentum, sed ipsum corpus, ipsum sanguinem. »

Nicolaus Cabasilas in *Expositione Liturgiæ* (1538); « Non figura sacrificii, neque sanguinis imago, sed vere est mactatio et sacrificium. »

Si protestantibus placuerit ita in posterum de sacrificio loqui cum sanctis Patribus, nihil video superesse, quod pacem, quantum ad hoc, morari amplius possit.

*Aliud exemplum.*—Quæritur inter Romano-Catholicos et protestantes, *an ad valorem sacramentorum requiratur intentio ministri?* Sub anathemate affirmativam præcipiunt Tridentini, quibus ab initio reformationis usque ad hæc tempora, vehementer contradixere protestantes. Meo qualicunque judicio, lis erit composita, si termini explicentur probe, et controversiæ status recte formetur. Dico ergo cum Becano, intentionem ministri circa sacramentum posse esse triplicem : 1° proferendi verba institutionis et faciendi actionem externam : 2° intentionem faciendi sacramenti, vel saltem intentionem confusam faciendi id quod Ecclesia sive facit, sive intendit. Hanc autem intentionem recte docet Becanus unam *esse actualem*, quando quis sacramentum conficiens, eo tempore actu cogitat de sacramento conficiendo; aliam *habitualem*, hoc est promptitudinem ad sacramentum conficiendum crebris actibus comparatam, qualis et dormientibus inesse queat : tertiam *virtualem*, quando actualis intentio propter evagationem intellectus, non adest; adfuit tamen, et in ejus virtute fit operatio : 3° intentionem conferendi fructum sive effectum sacramenti; et concludit Becanus, inter nos et Romanenses non esse quæstionem de tertia intentionis specie; hoc est, de intentione conferendi fructum et effectum, sed de primis duabus; et ex his præsuppositis laudatus Jesuita recte concludit :

1° Ad valorem sacramenti non sufficere intentionem habitualem, nec tamen necessario requiri actualem, sed requiri et minimum sufficere in ministro intentionem virtualem, non solum faciendi actum externum, sed et faciendi sacramentum, aut saltem confuse faciendi id quod Ecclesia facit aut Christus instituit.

2° Ad valorem sacramenti non requiri expressam intentionem conferendi fructum et effectum sacramenti, quibus ita explicatis, patet litem fuisse non de re ipsa, sed solum de vocabulo, ac protestantes intentionem ministri ad valorem sacramentorum negantes, oculum intendisse ad intentionem conferendi fructum et effectum, quam requiri ex doctrina Becani nobiscum negant Romano-Catholici : hos autem, ad valorem sacramentorum exigentes ministri intentionem, locutos fuisse de intentione, si non semper actuali, saltem virtuali faciendi actum externum, sive faciendi id quod in tali casu Ecclesia facit. Qualem intentionem, ad valorem sacramentorum requiri, protestantes Ecclesiæ Romanæ utraque manu largiuntur.

*Aliud exemplum.* — Quæritur inter nos *an duo sint, an vero septem novi Testamenti sacramenta?* Dico litem esse de vocabulo, sive varia de sacramenti in genere definitione.

Si sacramentum est quælibet res sacra in honorem Dei instituta, ex mente beati Augustini, jam non septem, sed sexcenta fuerint forsitan sacramenta. Si sacramenti vocabulum adhuc aliquando strictius, nondum tamen ut in sacramentis baptismi et Eucharistiæ fieri consuevit, strictissime sumatur, dubium non est, quin et quinque illa reliqua, sacramenta recte appellentur. Quæstio igitur inter nos non est, an quinque illa, quæ binario sacramentorum nostrorum numero adjecere Romano-Catholici, sacramenta possint appellari; quis enim hoc neget pro diverso definientium arbitrio? sed hoc quæritur, an sint sacramenta, voce hac strictissime sumpta, hoc est an sint talia sacramenta, qualia sunt baptismus et Eucharistia; vel, uti clarius loquar, an omnia illa quæ ad essentiam baptismi et Eucharistiæ requiruntur, locum etiam habeant in sacramentis matrimonii, ordinis, extremæ-unctionis, etc. Requiritur autem tam ad baptismum quam ad sacramentum altaris, 1° verbum institutionis; hoc est, ut tempore novi Testamenti a Christo sit institutum : 2° verbum promissionis; hoc est, ut habeat promissionem annexæ gratiæ justificantis : 3° ut habeat symbolum sive elementum externum; quod sane Catholicorum nemo dixerit requiri, verbi gratia, ad matrimonium, nipote quod non tempore primum novi Testamenti, sed cum mundo cœpit, nec præcise a Christo secunda divinitatis persona, sed a Deo, essentialiter sumpto vocabulo, est institutum; sed nec elementum habet externum, multo minus promissionem annexam gratiæ justificantis.

*Aliud exemplum.* — Quæritur inter partes, *an per justificationem peccata vere tollantur.* Lis composita facilis est, si status quæstionis recte formetur, et explicentur termini in hac quæstione locum habentes. Apparebit enim, in peccato aliquid esse, quod per justificationem tollatur, consentientibus Catholicis, id vero quod protestantes hic seorsum credere dicuntur, eos minime credere. Quod uti distinctius intelligatur, sciendum est peccata esse vel *actualia* vel *habitualia*, et in utrisque spectari duo *materiale*, unum et alterum *formale*.

Actualium peccatorum materiale consistit in actu peccandi præterito, sive in præterita omissione actus alicujus lege præcepti : actualium peccatorum formale est reatus culpæ et pœnæ, qui ex actu peccanti præterito aut ex omissione actus lege præcepti resultat, hominemque peccatorem culpæ et pœnæ coram Deo reum constituit.

Habitualia peccata sunt peccatum originis

(1538) Cap. 32.

et habitus vitiosi male agendo contracti, quorum materiale est ipsa habitualis propensio in malum, formale, ut supra, est reactus culpæ et pœnæ ex eo resultans.

Quæstio igitur, an vere tollantur peccata per justificationem, intelligatur vel de formali peccatorum vel de materiali. Si de materiali intelligatur quæstio, protestantes ejus partem negativam amplectuntur. Et quidem quod attinet ad peccata actualia, clarum est illorum materiale non tolli per justificationem. Consistit enim, uti dicitur, in actu peccandi præterito, vel in præterita omissione actus lege præcepti, in quo duo spectanda veniunt : unum, ipse actus contra legem admissus vel omissus ; alterum, respectus ejus ad peccantem, quo eum peccatorem denominat. Si igitur peccata actualia per justificationem tolluntur quoad materiale, vel tollitur ipse actus peccandi præteritus, vel tollitur respectus hujus actus ad peccantem ; ita ut is qui peccavit, peccasse amplius non dicatur. Sed neutrum dici potest ; non prius, quia actus peccandi præteritus, hoc ipso quo præteritus est, esse desiit, ac proinde nullum amplius habet esse reale, quod per justificationem tolli queat. Omissio autem actus præteriti non est ens positivum, sed negatio, cujus, cum esse reale nullum sit, nec per justificationem tolli poterit. Sed et posterius dici nequit, si enim respectus ille actus peccandi ad peccatorem tolleretur per justificationem, fieret per eum, ut qui peccavit non peccaverit, atque sic factum redderetur infectum : qui, verbi gratia, scortatus sit, non scortatus fuerit, quæ est manifesta contradictio ; atque in hoc Romano-Catholici nobiscum, credo, consentient.

Quod ad peccatum habituale attinet, materiale ejus, habitualis scilicet propensio ad malum, frangitur quidem, crucifigitur, mortificatur, et subigitur in homine justificato, ita ut, ejus mortali corpore peccatum amplius dominari non possit ; interim in hac mortali vita penitus non tollitur, non exstirpatur, sed manet quadantenus post justificationem ; quo pertinet quod sanctus Paulus (*Rom.* VII, 17 et seq.), quamlibet justificatus, tantopere conqueratur de peccato in se habitante.

Quando autem propensio illa ad malum in homine frangitur et imminuitur, hoc non fit per justificationem, sed per regenerationem et renovationem.

Hactenus igitur quoad materiale peccatorum Catholici cum protestantibus plane consentiunt. Si de formali peccati, hoc est, de reatu culpæ et pœnæ intelligitur quæstio, sensus ejus hic est : an in justificatione reatus culpæ et pœnæ tollatur ab homine justificato, sive an eum coram Deo non amplius culpæ et pœnæ reum constituat ?

In quæstione sic formata, nos una cum Catholicis affirmationem amplectimur, statuimusque peccata tam actualia quam habitualia, quoad formale, sive reatum culpæ et pœnæ, tolli in justificatione vere et totaliter, per remissionem, condonationem, non amputationem. Hactenus ergo iterum inter partes consensus est. Quod autem nonnulli protestantium theologorum dixerunt, peccatum in justificatione non tolli, sed manere, id intelligunt de peccato originis, et specialiter de prava concupiscentia, quam in renatis manere contendunt, non quoad formale, sed quoad materiale, nempe quoad habitualem in malum propensionem, absque tamen dominio.

*Aliud exemplum.* — Notum est, quantas in Ecclesia tragœdias excitaverit Lutheri nostri in Scripturas sacras illata propositio : *Sola fides justificat ;* cum tamen illa ne propria quidem sit, atque adeo res ipsa doceri potuisset phrasibus aliis ex Scriptura petitis et in Ecclesia receptis. *Justificamur* quidem, dicente Scriptura (*Rom.* I, 28, 30), *ex fide per fidem.* Proprie autem non fides, sed Deus est qui nos justificat. Habet autem is, hujus suæ justificationis unam causam impulsivam, internam nempe gratiam ejus et misericordiam, unam causam impulsivam externam principalem, nempe Christi meritum, et unam causam impulsivam externam minus principalem, nempe fidem. Quando ergo dicitur, *fides justificat*, sensus hujus propositionis hic est : a parte hominis fides est causa impulsiva externa, minus principalis, Deum movens ad nostram justificationem. An autem sola fides hoc sensu justificet, quæritur inter partes. Credo, si dicamus per vocem *sola* non excludi reliquas justificationis causas impulsivas, puta gratiam Dei et meritum Christi ; si dicamus porro vocem *sola* non capi pro *solitaria*, nempe pro fide mortua, sive bonis operibus, aut minimum proposito bene operandi destituta, credo, inquam, litem fore maximam partem compositam. Sensus enim illius huc denique redibit : a parte Dei gratia et meritum Christi sunt causæ impulsivæ justificationis nostræ ; a parte autem hominis, non spes, non charitas, aut alia quævis bona opera proxime et immediate justificationem inferunt ; sed hoc sensu *sola*, non tamen *solitaria* fides, quæ scilicet per charitatem operatur, est causa impulsiva externa nostræ justificationis ; illa nimirum fides, qua quis credit Christum pro suis et totius mundi peccatis patiendo et moriendo plenissimam satisfactionem præstitisse, cum fiducia apud Deum impetrandæ gratiæ ac remissionis peccatorum, propter ejus satisfactionem, quæque fides insuper non mortua sit, sed viva, et per charitatem sese exerat, dataque operandi occasione, actu operetur.

*Aliud exemplum.* — Quæritur *an quis possit esse certus de sua justificatione et perseverantia ad salutem ?* Utrumque affirmant protestantes, nec id puto negatum iri a Romano-Catholicis, dummodo quæstiones illæ, pro eo ac decet, explicentur. Extra controversiam utrinque est nos justificari per fidem. Qui igitur credit et scit se credere, is potest absolute certus esse de sua fide, et consequenter de sua salute. Interim nemo nostrorum decet hominem de perseverantia et salute sua tam certum esse

posse, quam de sua justificatione. De hac enim certi sumus absolute, de perseverantia autem et salute duntaxat conditionaliter; si nimirum homo mediis perseverantiæ in fide recte utitur, ea non aspernatur, denique assistentiam Dei devotis precibus jugiter expetit, quod in virtute gratiæ sibi collatæ facere potest; tunc conditionaliter certus est de sua perseverantia. Quod si illa perseverantia ad finem usque vitæ duret, tunc certus insuper est de sua salute itidem conditionaliter. Conatus jam est ante hos centum et viginti annos Martinus Eisegrinius, sacræ theologiæ licentiatus et præpositus Altenotingensis, scriptor Catholicus et moderatus, canonem concilii Tridentini 13 sextæ sessionis huc pertinentem, peculiari ac grandi libello suo Germanico, mitigare, cui titulus : *Modesta et pro statu temporis præsentis necessaria declaratio trium articulorum Christianæ fidei*, qui Ingolstadii impressus est an. 1568 ; ubi inter alia, paragrapho 5, ita infit auctor : « Dico claris et Germanicis verbis : scio etiam vera esse quæ dico, bonisque fundamentis inniti. Sane canon 13 Tridentini, sessionis 6, in auribus tuis quomodo libet ; illius tamen sensus non est, concilii sententia hæc non est, universalis Ecclesiæ doctrina hæc non est, nec unquam fuit, Christianum nunquam de salute et justificatione sua certum esse posse, » etc.

*Aliud exemplum.* — *De possibilitate implendæ legis Decalogo contentæ*, acriter diu pugnatum; quæstio autem non re ipsa, sed in modo duntaxat loquendi est controversa, adeoque nullo negotio facile conciliabilis. Protestantium enim sententia, si recte explicetur, hæc est : pactorum quæ Deus cum hominibus iniit, unum est legale, alterum Evangelicum. Vi pacti legalis, tenebantur primi homines imagine divina præditi, implere leges Decalogi perfectissime ; hoc est, non solum tenebantur abstinere ab omnibus peccatis contra conscientiam admissis, sed et sibi cavere a quavis concupiscentia in actu primo, sive ab omnibus motibus pravis indeliberatis, quæ a scholasticis dicuntur *primo-primi*. Vi pacti Evangelici, cum homo post lapsum imagine divina destitutus, legem hoc modo implere non posset, nihil amplius ab ipso requirit Deus, nisi ut in Christum vera ac viva fide credat, et a peccatis mortalibus, sive contra conscientiam admissis abstineat. Quod vero attinet ad peccata venialia, sive concupiscentiam in actu primo consideratam, aut alios motus pravos indeliberatos, illos Deus, homini renato, vi pacti Evangelici, se non imputaturum esse promisit, dummodo quotidie peccatorum illorum remissionem a Deo petat, etc. Quando jam quæritur an homo renatus possit et debeat implere legem Dei? Respondeo in tali perfectione, qua legem tenebantur implere primi homines vi pacti legalis, nemo post lapsum amplius legem implere potest, aut tenetur ; et si Decalogus ad rigorem hunc pacti legalis exigatur, dico ad ejus observationem tanquam ad rem impossibilem neminem obligari. Eatenus autem quilibet renatus legem implere debet, quatenus a nobis exigitur vi pacti Evangelici ; et eatenus etiam homo renatus, dummodo omnem diligentiam adhibeat, per auxilium gratiæ leges Decalogi implere potest. Si ita explicetur quæstio, non apparet quid ulterius Romana Ecclesia in protestantium declaratione desiderare queat. Recte Pater Dionysius in sua *Via pacis* (1539) : « De possibilitate legis implendæ, nulla quoad rem ipsam ac secundum veritatem (inter Catholicos et protestantes) discordia est. Quandoquidem protestantes docent quod homo justus per justitiam inhærentem, accedentibus divinæ gratiæ auxiliis, eo usque possit servare et implere Dei mandata, ut non perdat gratiam et amicitiam ejusdem, nec consummet peccatum ad quod a concupiscentia inclinatur : non tamen ita perfecte et exacte ut sit ab omni peccato immunis, sive ut evitet omnia peccata venialia. Agnoscunt pariter catholici debitum quidem nostrum esse, ut servemus Dei mandata absque omni peccato ; verum id in tota vita, vel ad longum tempus, secluso privilegio, non esse possibile. » Vide divum Thomam 1-2, quæst. 19, art. 8. Imo concilium Tridentinum sess. 6, canone 23, « anathemate ferit eum qui dicit, hominem justificatum posse in tota vita peccata omnia etiam venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio. Sufficit itaque protestantibus, quod Catholici docent, non posse justum tam accurate servare mandata ut eadem non sæpius venialiter peccando aliquatenus transgrediatur, et sufficit Catholicis, quod protestantes hoc tantum sensu dicunt hominem justum non posse mandata Dei servare. » Hactenus ille.

*Aliud exemplum.* — Quæritur *an motus primo-primi, concupiscentia in actu primo, aliaque peccata, quæ nobis venialia dicuntur, sint contra legem Dei.* Litem hanc composuit dictus capucinus, cujus verba adscribimus (1540) : « Quidam Catholici dicunt peccata venialia non esse contra legem, eo quod non sint contra omnem latitudinem legis : non enim sunt contra legem, quatenus obligat sub pœna perdendæ gratiæ et amicitiæ Dei, ac incurrendæ ejusdem iræ exterminantis ; atque hæc est prima et magna latitudo legis. Sunt vero contra legem, quatenus etiam sic obligat, ut minima quoque Dei offensa, ejusdemque ira correptiva vitetur, quæ est latitudo secunda : item quatenus tam exacte servanda foret, ut Deo placeremus, omnia et singula ex puro ejus amore agendo et patiendo, quæ est latitudo tertia. Et in prima quidem latitudine per Dei gratiam sine transgressione potest ambulare quilibet homo justus : in secunda vero et tertia nemo, quantumcunque justus, nisi ex speciali omnipotentis Dei privilegio sic ambulare potest, ut non sæpe obliquius incedendo transgrediatur, pergens

(1539) Pag. 379.

(1540) Pag. 380.

nihil minus ambulare in latitudine prima; adeoque non simpliciter, sed tantummodo secundum quid ambulans et faciens contra legem. Primam ergo latitudinem respiciunt negantes venialia esse contra legem; secundam, id affirmantes, et quia de re constat, inquit Gerson, tractatu *De vita spirituali animæ*, lect. 5, discolum est pertinaci animositate de verbis contendere. » Hactenus ille.

*Aliud exemplum.* — Quæritur inter partes, *an justorum bona opera in se perfecte bona, et ab omni labe peccati pura sint* : negant hoc protestantes; et si recte res explicetur, forsitan et ipsi Catholici. Imperfecta enim dicuntur bona justificatorum opera in ordine ad imperfectam legis impletionem. Postquam enim post lapsum, nemo tam perfecte, prout requirebatur vi pacti legalis, legem implere potest, res ipsa loquitur, justorum bona opera ita esse comparata, ut illis semper aliquid perfectionis desit. Qui autem inde colligunt, bona justorum opera, ex mente protestantium, meras iniquitates esse ac peccata, illi sciant, tales propositiones a nobis haberi pro falsissimis, ut forsitan protestantium aliqui, sentientes rectius quam loquentes, illis propositionibus aliquando fuerint usi.

*Aliud exemplum.* — Quæritur *an renatorum opera Deo placeant?* Qua quidem in re, iterum, quoad rem, non sumus discordes. Quod ut ostendatur, sciendum est quæstionem propositam intelligi posse dupliciter : 1° an renatorum bona opera in se spectata Deo placeant? 2° an cum connotata operantium fide, seu ratione omnium circumstantiarum spectata, Deo placeant?

Ad quæstionem priori sensu intellectam, respondendum est renatorum bona opera placere Deo, non absolute et simpliciter; quia non sunt absolute et simpliciter bona, sed habent suas imperfectiones annexas : placere tamen Deo in quantum legi sunt conformia. Quod enim legi divinæ est conforme illud est bonum, et quidquid est bonum illud Deo placet. Si vero posteriori sensu intelligatur quæstio, respondendum est renatorum opera placere Deo absolute et simpliciter. Quamvis enim in se spectata sint imperfecta, et imperfectiones illæ adhærentes Deo placere non possint, quia tamen ex fide in Christum procedunt, et ab iis fiunt qui sunt in Christo Jesu, et in quibus non est condemnatio, imperfectiones illæ adhærentes condonantur operantibus propter Christum, ejusque meritum fide apprehensum, et proinde opera illorum Deo placent simpliciter et absolute, ac si prorsus et omnibus modis essent perfecta, propter Christi meritum vera fide apprehensum. Possent talium controversiarum plures allegari; sed pauca hæc speciminis loco sufficiant. Pro harum autem conciliatione non opus est novo, sive generali, sive provinciali concilio; sed a paucis utriusque partis doctoribus moderatis, ac a partium studio alienis examinari, visaque varia terminorum acceptione, in eodem, quem dicere occupavimus, conventu, facili negotio poterunt terminari.

SECUNDA CLASSIS.

Ad secundam classem pertinent quæstiones, in se quidem controversæ, ita tamen comparatæ, ut in alterutra Ecclesia quæstionum illarum et affirmativa et negativa tolleretur. In tali casu, amore pacis, utrinque amplectenda esset illa sententia, quam una Ecclesia integra et alterius Ecclesiæ pars probat.

*Exempli gratia.* — Ecclesia Romana integra probat orationes pro mortuis, pars Ecclesiæ protestantium, *Apologiæ Confessionis Augustanæ* dictum secuta, statuit orationes illas esse licitas : pars pro mortuis revera orat : quibusdam protestantium intercessio illa pro defunctis nondum probatur. Pro pace igitur redintegranda, in dicto conventu rogandi sunt protestantes, ut integra ipsorum Ecclesia orationem pro mortuis approbare velit.

*Aliud exemplum.* — Pars Ecclesiæ Romanæ probat immaculatam beatæ Mariæ Virginis conceptionem, pars improbat : tota Ecclesia protestantium statuit beatam Mariam, sanctissimam quamlibet et gratia plenissimam, cum peccato tamen originis esse conceptam. Pro pace ergo et concordia rogandi sunt in dicto conventu Catholici, ut, integra ipsorum Ecclesia posteriori sententiæ calculum adjicere dignetur.

*Aliud exemplum.* — De merito bonorum operum quæ sunt in Romana Ecclesia celebres sententiæ : una Vasquesii et qui hunc sequuntur; altera Scoti et omnium Scotistarum. Docet Scotus, doctor subtilis, opera renatorum ex se et sua intrinseca ratione non esse meritoria; sed quod meritoria sint, id totum habere ex acceptatione divina, sive ordinatione illorum ad præmium. Vasquez, et qui hunc sequuntur, contendit bona justorum opera, ex se ipsis, absque ullo pacto aut acceptationis favore, condigne mereri vitam æternam, neque illis illam accessionem dignitatis provenire ex meritis aut persona Christi, quam alias non haberent ex hoc, quia per gratiam Dei facta sunt; imo quamvis *operibus justorum divina promissio accesserit*, eam tamen aut ullum aliud pactum, sive favorem ad rationem ipsius meriti nullo modo pertinere. Pro stabilienda inter partes concordia, rogandi sunt Romano-Catholici ut Scotistarum (at quantæ inter illos scholæ! quam numerosæ! quam celebres!) sententiam amplectantur, quæ, quoad rem, cum protestantium opinione coincidit. Negat enim Scotus, et qui illum sequuntur, opera bona, proprie et de condigno, esse meritoria; et contra, eo tantum sensu meritoria esse statuit, quo meritorium dicitur late et improprie, prout nempe mereri dicitur, quicunque aliquid ab aliquo, licet gratis, et ex mera liberalitate aut gratuita remissione tamen consequitur. Quo sensu sancti Patres bona opera meritoria esse docuerunt, et meritoria esse eadem protestantes ultro

largiuntur: quod bene observavit Vasquez, qui alicubi scribit: « Scotum et cæteros qui sententiam ejus sequuntur consentire cum Lutheranis, in eo quod ante promissionem et acceptationem divinam opera nostra nullam habeant dignitatem vitæ æternæ, quod Scotistæ cum Lutheranis, bonis operibus secundum se dignitatem nostrorum operum referant in Dei favorem et acceptationem per Christi merita: item quod veram et perfectam rationem meriti nostris operibus derogent, totamque vim meriti solis Christi operibus ascribant. » Conferantur quæ capitis secundi articulis 2, 3, 4, 5, 6, præclare docet P. Dionysius, capucinus, in *Via* sua *pacis* aliquoties laudata, p. 328 et sequentibus; ipsaque re apparebit, inter Catholicos et protestantes, quoad controversiam de meritis operum, nihil fere superesse discriminis. Articulus secundus dicti auctoris hanc habet inscriptionem: *Protestantes docent quod bona opera vere mereantur gratiæ actualis auxilia et habitualis augmentum;* articulus tertius: *Protestantes docent quod bona opera vere mereantur cœlestis gloriæ gradus;* articulus quartus: *Protestantes docent quod ex bonis operibus fiduciam aliquam liceat concipere;* articulus quintus: *Non est improbabile quod primus gloriæ gradus non cadat sub meritum;* articulus sextus: *Bona justorum opera non sunt meritoria per et propter se de exacta condignitate et stricto jure.* Fratrum Walenburgensium doctrina de meritis operum huc denique redit: « Quod licet respectu justificationis gratiæ et substantiæ gloriæ cœlestis meritum non detur, detur tamen respectu accidentis sive augmenti, vel uti loquuntur, respectu secundi gradus hujus gloriæ, vocando scilicet meritum latius dictum, omne illud opus quod per gratiam Spiritus sancti ab homine justificato producitur; cuique licet nullam prorsus habeat intrinsecam dignitatem et proportionem ad præmium vel gloriam æternam, illi tamen misericorditer promittitur, illudque vere et proprie consequitur. »

*Aliud exemplum.* — Tota Ecclesia Romana docet *bona opera esse necessaria ad salutem:* inter protestantes aliqui hoc docent, aliqui negant. Qui negant subverentur ne bonis operibus in articulo de justificatione tribuatur nimium: qui affirmant illorum sententia huc redit: *bona opera non ratione efficientiæ*, sed ratione *præsentiæ ad salutem* est necessaria, non ut causa salutis proprie dicta, sive principalis, sive instrumentalis, sed ut conditio sine qua non. Expresse enim sanctus Paulus: *sine sanctimonia*, hoc est, sine bonis operibus *nemo videbit Deum* (*Heb.* XII, 14): ex quo sequitur:

Sine quocunque nemo videbit Deum, hoc est, sine quo nemo salvabitur, illud ad videndum Deum, hoc est, ad consequendam salutem æternam aliquo certe modo est necessarium: atqui sine bonis operibus nemo videbit Deum: ergo, etc.

Confer dictum Capucinum, loco citato, articulo primo, pag. 321. Rogandi ergo protestantes ut inter se concorditer paria statuant cum Catholicis.

*Aliud exemplum.* — Tota Ecclesia protestantium aversatur *adorationem hostiæ* propter metum idololatriæ, non quidem formalis, sed tamen materialis: in Romana Ecclesia quidam docent terminari adorationem in Eucharistia ad Christum præsentem, quidam ad hostiam præsentem. Rogandi itaque sunt in conventu imperatorio Catholici, ut unanimiter nobiscum docere ne graventur adorationem illam nonnisi ad Christum præsentem terminari debere.

*Aliud exemplum.* — Dogma ubiquitatis corporis Christi negat Ecclesia Romana, cum plurimis protestantibus: idem probant protestantium nonnulli. Rogandi itaque hi fuerint in conventu, ut amore pacis, ubiquitatem illam missam facere, et cum confessionis suæ sociis quamplurimis, totaque Ecclesia Romana paria statuere velint.

*Aliud exemplum.* — *Versionem Vulgatam pro authentica obtrudi* sibi noluit Ecclesia protestantium: idem improbant et concilii Tridentini canonem huc pertinentem: mitius exponunt Andradius, dicti concilii celebris interpres, Salmeron, Serrarius, Simeon Demuis, Contius, Julius, Rugerius, aliique.

Simeon Demuis lib. *De Hebræis editionibus*, pag. 41, ita infit: « Hebraicæ editioni non derogat sancta synodus Tridentina, sessione quarta, dum veterem et Vulgatam editionem pro authentica habendam esse decernit; ibi enim editionem Vulgatam cum aliis editionibus Latinis, non cum Hebraica editione confert. »

Andradius, lib. IV *Defensionis fidei Tridentinæ*, docet « nihil aliud Patres Tridentinos, cum Vulgatam editionem authenticam pronuntiarent, significare voluisse, quam nullo eam errore defœdatam exsistere, ex qua perniciosum aliquod dogma in fide et moribus colligi posset; non autem eam ita in singulis approbasse, ut non liceat unquam hæsitare aut dubitare, ne forte interpres non recte Scripturam verterit; » ac testatur *se hæc habuisse ab Andræa Vega cardinali Sanctæ Crucis*, qui postea factus Pontifex dicebatur Marcellus, et concilio interfuit.

Contius, lib. V, *Polit.*, cap. 24, propos. 13, ait ex Serrario, « ita probatam esse versionem Latinam, ut tamen et Græcis et Hebraïs fontibus maneat sua auctoritas, et auctoritatem quæ Vulgatæ editioni in decreto Tridentino tribuitur, intra solum versionis genus contineri, cumque illis modificationibus, ut sit emendata, vel potius emendatissima et saltem nihil habeat quod veritati et fidei bonisque moribus repugnet. »

Serrarius, in *Proleg.* cap. 19, quæst. 12: « Satis, » inquit, « manifestum est fontem purum, rivo, quantumvis puro, cum prærogativa quadam præferendum; nam authenticam versionem esse, est censeri cum originaria lingua convenire. »

Julius Rugerius, secretarius apostolicus, lib. *De Scripturis canonicis*, cap. 54: « Co-

jus, ait, piæ aures ferre poterunt. Hebraicam editionem a Spiritu sancto iisdem verbis dictatam, a prophetis conscriptam, ab Esdra restitutam, a Christo recitatam et explanatam, et a qua omnes editiones velut a parente et fonte suo fluxerunt, correctiones derivantur, et discrepantiæ librariorum culpa exortæ, sæpius sublatæ sunt, nunc explosam esse. »

Addi possent, talium adhuc quamplurimi, et imprimis Simonius in plurimis locis Criticæ suæ Veteris Testamenti, quibuscum si consentiunt reliqui Romano-Catholici, jam lis de authentitia Vulgatæ omni ex parte erit composita; et tantum de controversiis classis secundæ, in quibus talem, qualis petitur, condescendentiam, ab utriusque partis theologis moderatis et concordiæ ecclesiasticæ desiderio flagrantibus, spe votisque omnibus merito præsumimus.

TERTIA CLASSIS.

Ad tertiam classem pertinent quæstiones inter nos et Catholicos controversæ, nec per evolutionem æquivocationis, nec dictam secundæ classis condescendentiam terminabiles, cum una eorum alteri videatur e diametro adversa. Tales sunt, verbi gratia :

Invocatio sanctorum :

Cultus imaginum et reliquiarum :

Transsubstantiatio :

Permanentia sacramenti eucharistici extra usum :

Purgatorium :

Circumgestatio hostiæ :

Enumeratio peccatorum in confessione auriculari :

Numerus librorum canonicorum :

Integritas Scripturæ sacræ, et hinc pendens dogma de traditionibus non scriptis :

Judex controversiarum :

Celebratio missarum in lingua Latina :

Primatus Romani Pontificis jure divino :

Notæ Ecclesiæ :

Jejunia hebdomadalia et Quadragesimalia :

Vota monastica :

Lectio Scripturæ sacræ in linguis vernaculis :

Indulgentiæ :

Discrimen inter episcopos et presbyteros jure divino, et quod primo loco nominari debuisset, ipsum concilium Tridentinum, et in hoc contenta anathemata; quorum examen, salva reunione præliminari, argumento et exemplo Basileensis aliorumque conciliorum, seponatur usque ad iteratam concilii œcumenici decisionem.

Horum similiumque articulorum determinatio, in primis illorum, qui absque alterius partis scandalo aut Christianæ rei detrimento, indecisi manere non possunt, aut sine quibus firma et constans unio ecclesiastica obtineri, certe conservari nequit, vel certis utrinque selectis arbitris, viris eruditione, judicio, pietate, et animi moderatione præstantibus, committatur, vel differatur ad concilium. Hujuscemodi tractatio per arbitros placuit post exhibitam Augustanam confessionem utrique parti, exemplaque illa est Augustæ-Vindelicorum anno superioris sæculi trigesimo, ubi magna apruit de non paucis, neque minimi momenti controversiis concordia ; adeo ut de hac tractatione sive collatione in Chronico suo Saxonico scripserit David Chytreus, lib. XIII, « ab initio horum certaminum in Germania, nunquam propius hucusque coiisse partes de religione dissidentes, nec unquam ante extremum diem arctius coituras videri; » ubi, quidquid sit de hujus historici sive judicio sive præsagio, certum tamen est, in dicto conventu per arbitros, ex 21 articulis Augustanæ Confessionis, exiguo tempore 15 fuisse conciliatos, decisionem trium ad generale concilium fuisse suspensam, et in tribus tantummodo manifestum dissensum mansisse reliquum.

Sane si quis periculum facere velit, quid in uno et altero articulorum tertiæ classis forte possint arbitri, mihi dubium non est quin eorum magna pars declaratione commoda terminari queat; et an queat, agite, videamus.

Præcipuum disputationis negotium versabitur, credo, in dogmate purgatorii, de invocatione sanctorum, cultu imaginum, votis monasticis, traditionibus sacris verbo Dei non scripto, transsubstantiatione, et primatu Pontificis, in quantum is prætendit sibi talem jurisdictionem divino jure competere, ejusdemque infallibilitate.

Ubi tentandum, sine cujusquam mortalium præjudicio, num pars dictarum controversiarum per declarationes commodas extra concilium terminari queat. Dico ergo :

*De transsubstantiatione.* — Quæstionem hanc in ordine ad protestantes, qui realem Christi præsentiam in sacra Cœna manducationemque oralem admittunt, de modo præsentiæ non esse magni momenti : à Luthero certe, dummodo periculum idololatriæ abfuerit, pro levi errore habitam, et sophisticis quæstionibus adnumeratam. Rem ipsam quod attinet, per consecrationem, in eucharistia elementorum aliquam fieri mutationem concedunt protestantes; ast communiter contendunt mutationem illam esse duntaxat accidentalem ; ita ut per eam non ipsa panis substantia immutetur, sed ex vulgari et usuali pane fiat panis sacer, panis sacratissimo huic usui destinatus, panis qui in usu sit communicatio corporis Christi. Ex protestantibus D. Drejerus, professor Regio-Montanus, admittit certo sensu mutationem substantialem. Ego litem hanc non facio meam ; puto tamen contra analogiam fidei me dicturum esse nihil, si supponatur, vi verborum institutionis, in sacra Cœna fieri immutationem quamdam mysteriosam, per quam, modo nobis imperscrutabili, verificetur hæc propositio sanctis Patribus frequentissime usurpata : *Panis est corpus Christi.* Rogandi itaque in illo conventu essent Romano-Catholici ut, pacis gratia, a quæstione de modo illius transsubstantiationis in Eucharistia præscindant, nobiscum dixisse contenti, modum illum esse incom-

prehensibilem et inexplicabilem, ita tamen comparatum, ut interveniente arcana et mirabili quadam mutatione ex pane fiat corpus Christi ; sed et rogandi essent protestantes, quibus hoc novum forsitan videri queat, ut primos reformatores suos imitati, a propositionibus illis : *Panis est corpus Christi, vinum est sanguis Christi*, ne abhorreant, sed identidem cogitent, tam universaliter illas olim pro veris fuisse habitas, ut vix quempiam priorum Ecclesiæ doctorum liceat invenire, qui his aut similibus de Eucharistia loquendi modis non fuerit delectatus.

*De invocatione sanctorum.* — Sed et de invocatione sanctorum prætensum a protestantibus periculum cessabit, si Romanenses publice protestantur se nullam erga sanctos demortuos habere fiduciam, quam qua erga viventes, quorum intercessiones implorant, sint affecti : se omnes et singulas ad illos directas preces, quibuscunque etiam verbis aut formulis sint conceptæ, non aliter intelligere quam INTERCESSIONALITER, ut quando dicunt : *Sancta Maria, libera me in hora mortis*, sensus sit : *Sancta Maria, intercede pro me apud Filium tuum, ut in hora mortis me liberet.* Si porro Romanenses suis identidem inculcent, quod invocatio sanctorum non sit simpliciter præcepta, sed vi Tridentini concilii in cujusvis arbitrio posita, velitne is preces suas ad sanctos, aut ipsum Deum dirigere : quod non temere et præter necessitatem in omni casu sanctos invocare oporteat, sed tunc præ primis quando quis, propter atrox peccatum, iram Dei veritus, ex humilitate oculos attollere, aut ad Deum preces suas immediate dirigere non ausit : quod de cætero oratio ad Deum directa longe sit efficacior orationibus illis, quæ ad sanctos demortuos diriguntur : quod oratio illa omnium perfectissima, quæ quantum ejus fieri potest, ab omni creatura abstrahit, solisque attributis divinis profundius inhæret.

Sane, si ita res explicetur, non video quid in precibus illis magnopere desiderari possit, nisi id unum : quod cum simus incerti an de nostra calamitate in individuo sanctis omnibus constet, in dubio semper maneat exauditionis certitudo ; quod dubium an per hoc tolli possit, si preces ita concipiantur : *Sancta Maria, sicubi de hac vel illa calamitate mea tibi constiterit, ora pro me.* Videant alii, ego ἐπέχω, *recipio.* Duriores interim formulas compellandi sanctos moderatioribus Catholicis æque ac nobis invisas, cum Psalterio Mariano, Noveniis sancti Antonii, similibusve monachorum expressionibus, omissum iri in posterum spe votisque omnibus præsumimus. Sufficiat hactenus protestantibus, formulas illas quomodocunque conceptas non nisi INTERCESSIONALITER intelligendas. Si quibus autem nostratium in propositione allata : *Sancta Maria, libera me in hora mortis*, hæc interpretatio durior aliquando fortassis videri queat, illi cogitent, quæso, tales loquendi et explicandi modos in usu quoque communi non adeo esse inusitatos ; verbi gratia, quando fur aut latro in carcerem conjectus, prætereuntem regis aut principis ministrum status his verbis compellat : *Libera me ex squalore hujus carceris : libera me a sententia mortis*, novit sane dictus sive fur sive latro potestatem vitæ et necis in se non habere talem ministrum, sed regem duntaxat aut principem ; atque adeo his suis precibus nihil aliud sibi vult, quam ut minister apud regem pro se intercedere velit, ut vel liberetur ex carcere, vel capitis periculum effugiat.

*De cultu imaginum.* — De cultu imaginum facile itidem concordabitur, dummodo ab excessu, quem in suis etiam moderatiores Catholici notant, abstineatur in posterum. Sane imagines illas nihil intrinsecæ virtutis habere in aperto est, atque adeo nec adorari, nec coram illis orari debere, nisi in quantum tanquam visibile et in oculos incurrens instrumentum adhibeantur, quod Christi aut cœlestium rerum memoriam in nobis excitare possit. In excessu hic a quibusdam inter Romano-Catholicos, in Italia præsertim, Bavaria, et hæreditariis imperatoris Romani provinciis, circa eas maxime imagines peccari, quæ miraculosæ vulgo creduntur, notius est quam ut negari posse videatur. Si quis ergo Deum coram imagine quadam colere aut invocare studio habuerit, is sane eo moderamine utatur, quo usi olim Israelitæ, æneum serpentem, fide non in eum, sed in Deum directa, cum reverentia quadam aspicientes. Absit autem semper cæremoniarum ille excessus, qui, si non viris doctis et prudentibus, saltem simplicioribus opinionem aliquam vel idololatricam, vel idololatriæ affinem, de inexsistente quadam imagini virtute divina generare queat.

*De purgatorio.* — Quid in dicto conventu dici a protestantibus vel possit vel debeat, nihil invenio. Interim, si, quemadmodum sanctus Augustinus fecit, problematice in scholis de purgatorio disputetur, nec quisquam ad affirmationem aut negationem illius cogatur, non apparet quid inde in Ecclesia detrimenti redundare queat. Ego certe nemini repugnarem, qui dogma hoc pro sententia problematica cupiat haberi.

*De primatu Pontificis jure divino.*— Quod primatus Pontifici Romano, in quantum is ipsi competit vi canonum sive jure ecclesiastico, facta reconciliatione præliminari, a protestantibus concedi et possit et debeat, supra ostensum est. An autem Papa sit Ecclesiæ caput jure divino, ac præterea infallibilis, sive in concilio, sive extra concilium, controversiarumque arbiter, quæstiones sunt altioris indaginis. Sane, si tam facile, reliquis in Romano-Catholica Ecclesia doctoribus extra Galliam, quam protestantibus probare se possent, quæ supra laudatus auctor Ludovicus Elias Dupin, doctor Sorbonicus, libri jam tum citati dissertatione 4, 5, 6, 7. eruditissime pertulit in medium, dicerem totum negotium esse compositum, aut minimum cum Ecclesia Gallicana protestantes per omnia concordare.

*De monachatu et votis monasticis.* — De monachatu et votis monasticis in dicto conventu facilis est conventio, cum protestantibus adhuc supersint cœnobia, in quibus cantantur horæ canonicæ, legatur Breviarium, verbi gratia, ordinis Cisterciensis, exceptis duntaxat collectis sive oratiunculis quæ ad sanctos demortuos sunt directæ, jejunia et ciborum discrimen observetur, locum habeat cælibatus, hospitalitas, regula sancti Benedicti, et alia nonnulla primam institutionem redolentia; sed nec votum obedientiæ a quopiam nostrorum jure reprehendi potest. Paupertatis votum, per quod monachi, sui juris exsistentes, in nullius tertii præjudicium cuivis proprietati renuntiant, esse de re indifferenti, atque adeo non illicitum palam est. De solo castitatis voto, cum ad impossibilia nemo se votis obligare queat, superest disceptatio. Posset sane, ut in cœnobiis quibusdam protestantium sancte observatur, non quidem voto, sed jurejurando promitti cælibatus, in sensu tamen composito; ita ut qui monachus sive cœnobii membrum esse velit, in cælibatu vivere teneatur; quod si amplius non possit aut non velit, exeat pro lubitu, et in sæculum periculo suo revertatur.

*De traditionibus.* — De traditionibus, sive verbo Dei non scripto, quantæ, quæso, in Ecclesia lites! sed res compositu facilis, si dicamus statum controversiæ inter nos et Catholicos non esse, an dentur traditiones, sed an per traditionem acceperit Ecclesia novum aliquem fidei articulum ad salutem creditu sub æternæ beatitudinis jactura necessarium, in Scriptura, neque totidem verbis, neque per bonam consequentiam exstantem. Posterius negant protestantes, non prius, ex quibus moderatiores admittunt, non solum ipsam sacram Scripturam nos traditioni debere, sed in articulis fundamentalibus genuinum et orthodoxum Scripturæ sensum, ut multa alia, nostratium Calixto, verbi gratia, Hornejo, Chemnitio dudum memorata, ex traditione duntaxat cognoscibilia taceamus. Sane qui ex protestantibus post Symbola Apostolorum et sancti Athanasii, quinque priora concilia œcumenica cum synodo Arausicana et Milevitana; consensum itidem primitivæ Ecclesiæ, si non plurium, quinque minimum priorum sæculorum admittunt, pro theologiæ principio secundario, ita ut articuli fundamentales non aliter quam illis sæculis unanimi doctorum consensu factum est, explicari debeant, de traditionibus cum Ecclesia Romana quod disputent, vix habebunt.

Tantum de his, loco speciminis, ut appareat, quam facilis futura sit multarum controversiarum per declarationes aut temperamenta inter partes conciliatio, dummodo neutra ex Ecclesiæ suæ sententia punctum faciat honoris, aut zelo, qui non est secundum scientiam, obicem ponat conatibus tam piis.

*Concilium.* — Quod si vero quæ supersunt per arbitros componi non poterunt, eatur ad concilium id quod :

1° Legitime per Summum Pontificem debet esse congregatum, et tam generale, quam pro ratione temporis haberi poterit.

2° Dictum illud concilium non debet provocare ad decreta concilii Tridentini aut aliorum, in quibus protestantium dogmata sub anathemate sunt condemnata ; sed nec

3° Congregari debet hoc concilium, nisi factis concordatis, et impletis omnibus quæ in hac aut simili methodo fieri, impleri et concordari debere præsupponuntur ; qualia sunt :

1° Acceptatio postulatorum per laudabilem summi Pontificis συγκατάβασιν, *condescendentiam*, in qua consistit remotio sex obstaculorum maximi momenti, quibus hactenus impedita est pax ecclesiastica ; et nisi dicto aut simili modo removeantur, eamdem impedient ad finem usque sæculi.

2° Conventus ab imperatore indicendus, ejusque felix catastrophe

3° Receptio protestantium in gremium Ecclesiæ Romano-Catholicæ, non obstante residuo illorum dissensu circa communionem sub una specie, et quæstiones in futuro concilio determinabiles.

4° In dicto concilio secundum canones agi debebunt omnia, et in specie nemini, nisi episcopo, ibidem suffragium ferre liceat. Ex quo patet ante celebrationem illius, statim post factam reunionem præliminarem, opus esse, pro omnimoda cum Romanensibus uniformitate, et reconciliationis factæ assecuratione, ut Sua Sanctitas omnes et singulos protestantium superintendentes pro veris episcopis confirmet et agnoscat, qui una cum Romanæ Ecclesiæ episcopis ad generale hoc concilium citari, et in eodem, non ut pars, sed una cum Romano-Catholicis episcopis ut competentes judices sedere et liberum suffragium ferre debebunt.

5° Tale concilium pro fundamento et norma habeat Scripturam sacram canonicam Veteris et Novi Testamenti, consensumque veteris et priscæ Ecclesiæ ad minimum priorum quinque sæculorum, consensum etiam hodiernarum sedium patriarchalium, in quantum is pro temporum ratione haberi jam poterit.

6° In tali concilio disputare debebunt doctores, decisionem facere episcopi, per pluralitatem votorum ; ita tamen ut præ primis observetur præclarum sancti Augustini monitum, ex ejus libro *Contra Epistolam Fundamenti*, cap. 1 : « Ex parte utraque deponatur omnis arrogantia : nemo dicat se jam invenisse veritatem : sic illa quæratur, quasi nesciatur ab utrisque. Ita enim diligenter et concorditer quæri poterit, si nulla temeraria præsumptione inventa et cognita esse credatur. »

7° Finito concilio, post publicatos canones, utraque pars in factis decisionibus acquiescere teneatur : qui secus faxit, pœnas luat canonibus definitas.

*Conclusio.* — His præmissis, sequitur demonstratio theorematis initio positi.

Si summus Pontifex protestantibus sex sua postulata præliminariter largiri velit et possit :

Si in conventu imperatorio, primæ classis controversiæ, quæ in modum loquendi recidunt, terminabuntur :

Si in eodem conventu, quoad quæstiones secundæ classis, una Ecclesia integra probabit illam sententiam quam alterius Ecclesiæ pars amplectitur :

Si quæstiones tertiæ classis, vel adhibitis temperamentis per arbitros, vel per decisionem concilii generalis finem sortiri poterunt :

Sequitur reunionem protestantium cum Ecclesia Romano-catholica, salvis utriusque partis principiis, hypothesibus et existimatione, esse possibilem.

Sed verum est prius per ante probata ;

Ergo et posterius : quod erat demonstrandum.

*Deus autem pacis et solatii det nobis idipsum sapere in alterutrum secundum Jesum Christum, ut unanimes uno ore honorificemus Deum et Patrem Domini nostri Jesu Christi.* (*Rom.* xv, 5, 6.)

*Idem per Spiritum suum sanctum sanctificet nos in veritate sua. Sermo illius veritas est.* Amen.

Scriptum Hanov. mense Nov. et Dec. 1691.

—

PROJET DE RÉUNION

*Composé en latin par* M. Molanus, *abbé de Lokkum, et traduit en français par messire Jacques-Bénigne Bossuet, évêque de Meaux, en l'abrégeant tant soit peu en quelques endroits, sans rien ôter d'essentiel, sous ce titre : « Pensées particulières sur le moyen de réunir l'Eglise protestante avec l'Eglise catholique romaine, proposées par un théologien sincèrement attaché à la confession d'Augsbourg, sans préjudicier aux sentiments des autres, avec le consentement des supérieurs, et communiquées en particulier à M. l'évêque de Meaux, pour être examinées en la crainte de Dieu, à condition de n'être pas encore publiées. »*

CHAPITRE PREMIER.

*Proposition.* — La réunion de l'Eglise protestante avec l'Eglise romaine catholique, non-seulement est possible, mais encore recommandable, par son importance, à tous et à chacun des Chrétiens ; en sorte que tout Chrétien est obligé par le droit divin, naturel et positif, expliqué dans les décrets de l'empire, d'y contribuer en particulier tout ce qu'il pourra dans l'occasion.

CHAPITRE II.

*Explication.* — J'entends parler d'une réunion qui se fasse sans blesser la conscience, la réputation et les principes, ou la doctrine et les présuppositions de chacune des deux Eglises; en sorte que la vérité s'accorde avec la paix, conformément à cette parole de l'Ecriture : *Cherchez la paix et la vérité.* (*Zach.* VIII, 19.) On doit donc, dans cet accord, laisser un chacun suivre le mouvement de sa conscience, sans contraindre personne *à appeler la lumière ténèbres, ni les ténèbres lumière* (*Isa.* v, 20) ; mais avoir égard à la vérité dans toutes choses, et éloigner en toute manière ce qu'on croit être une erreur. Or, cette profession de la vérité, et cette reconnaissance de l'erreur, se doivent faire de telle sorte, selon les règles de la prudence et la pratique des apôtres, qu'il n'en arrive aucun scandale, ni rien dont s'ensuive le mépris de la religion, ou qui porte préjudice ou à la réputation ou à l'autorité des prélats et des docteurs de l'Eglise ; ce qui arriverait, si l'un ou l'autre parti était obligé de révoquer ces prétendues erreurs, ou d'admettre dans cette méthode de réunion quelque chose qui soit contraire à ses présuppositions ; et il ne faut pas seulement penser à cette pédantesque prétention de rétractation de prétendues erreurs, ni exiger, comme convenu, ce qui est nié par l'une des parties : tout devant se faire au contraire par voie d'explication, d'éclaircissement, d'adoucissement modéré ; ou si cela ne se peut, ou universellement ou en partie, il faudra du moins suspendre de côté et d'autre les décisions, les condamnations mutuelles et les invectives, et tout renvoyer à un légitime concile ; d'où il s'ensuit qu'il sera utile, et en quelque sorte permis d'user de tolérance et de condescendance dans les erreurs qui ne renverseront point les fondements de la foi, si l'on ne peut les ôter facilement et sans bruit ; ce qui est aussi conforme à l'esprit des apôtres, qui, encore qu'ils sussent bien que la doctrine des Juifs nouvellement convertis au christianisme, touchant l'obligation de s'abstenir du sang et des choses suffoquées, était erronée, néanmoins comme ils prévoyaient que les Juifs ne fléchiraient jamais sur ce point, non-seulement ne voulurent pas expressément déclarer cette erreur, mais obligèrent encore les Gentils, par une loi portée dans le concile de Jérusalem (*Act.* xv), à se conformer aux Juifs, pour garder autant qu'on pourrait l'uniformité.

Il ne faut pas non plus exiger des parties, qu'après avoir fait une réunion préliminaire dans les choses essentielles, une des parties soit obligée de souscrire incontinent aux opinions de l'autre ; n'étant pas possible que le peuple, soit protestant, soit catholique, passe en un instant d'une extrémité à l'autre, et cela même n'étant pas nécessaire, puisqu'il paraît, par l'histoire des Evangiles et des Actes, que Jésus-Christ et les apôtres ont introduit successivement leur doctrine, et non pas tout à la fois.

CHAPITRE III.

*Demandes.* — Pour arriver à la fin que nous nous sommes proposée, nous ferons seulement six demandes, que l'Eglise romaine, comme une bonne mère, peut accorder agréablement à ses anciens enfants.

*Première demande.* — Que le Pape reconnaisse pour membres de la vraie Église les protestants qui se trouveront disposés à se soumettre à la hiérarchie ecclésiastique et à un concile légitime, sous les conditions qu'on exposera ci-dessous ; encore qu'ils soient persuadés que la communion doit toujours, et à perpétuité, être célébrée par les leurs sous les deux espèces.

La raison de cette demande est premièrement, que les protestants sont invinciblement persuadés qu'ils ne peuvent communier autrement en bonne conscience : la seconde, que, nonobstant cette opinion des protestants, le Pape les peut recevoir à sa communion, sans blesser les sentiments et les présuppositions de son Église.

Que les protestants soient invinciblement persuadés qu'ils ne peuvent en conscience communier autrement que sous les deux espèces, cela paraît en ce que c'est une vérité constante, qu'encore que Jésus-Christ n'ait pas absolument commandé de communier, néanmoins, supposé que l'on communie, il veut que l'on communie de cette sorte, parce qu'il veut que l'on reçoive la communion ainsi qu'il l'a instituée : or il l'a instituée sous les deux espèces : il veut donc, si l'on communie, qu'on le fasse sous les deux espèces. Et de même que tout le monde n'est pas obligé de se marier ; mais, supposé que l'on contracte un mariage, on est obligé de le faire selon que Dieu l'a institué (*Gen.* II, 24 ; ***Matth.*** XIX, 5, 6) : ainsi, quoique Jésus-Christ n'ait pas expressément commandé de communier, néanmoins si l'on communie, on est obligé de le faire conformément à l'institution qu'il a faite de ce mystère.

Il y a plusieurs exemples semblables. On n'est pas obligé de faire un testament ; mais supposé qu'on en fasse un, il le faut faire avec les solennités que la loi prescrit : on n'est pas obligé de prier toujours et à chaque moment ; mais supposé qu'on le fasse, il le faut faire avec l'attention requise. Ainsi, sans se tenir obligés à la communion par un commandement exprès et formel, les protestants ont raison, supposé qu'ils communient, de croire qu'on ne le peut faire qu'aux termes de l'institution ; et ils ne peuvent agir autrement sans renverser leurs principes et blesser leur conscience.

Mais il n'en est pas ainsi du Pape. Car le concile de Trente, dans la session XXI, ayant remis en son pouvoir d'accorder la communion sous les deux espèces, sans avoir besoin même d'un concile, il est clair qu'il ne fait rien contre ses principes et contre les présuppositions de son Église en l'accordant. C'est donc avec raison qu'on lui demande de le faire ; d'autant plus que la religion catholique en doit recevoir un grand avantage, et qu'on ne lui demande rien en cela, que ce qui a déjà été accordé autrefois aux Bohémiens en cas pareil.

CHAPITRE IV.

*Seconde demande.* — Que le Pape ne presse pas les protestants à recevoir les messes qu'on nomme privées ou particulières, et sans communiants.

Ce n'est pas que les protestants tiennent ces messes pour absolument illicites, puisque même il est reçu parmi eux que les pasteurs, dans le cas de nécessité, et quand il n'y a point d'assistants, se communient eux-mêmes.

Ils ne prétendent pas non plus, après l'union préliminaire, empêcher les leurs d'assister à de telles messes célébrées par les Catholiques. Ainsi, ce qui les oblige à faire cette demande, c'est premièrement, que, hors les cas de nécessité, il faut célébrer l'Eucharistie comme Jésus-Christ l'a instituée, et qu'elle est décrite dans l'Évangile ; en sorte qu'outre le prêtre, il y ait encore quelqu'un à qui on la donne. Secondement, à cause que les messes privées attirent beaucoup d'abus, dont la nation germanique et plusieurs Catholiques romains se sont plaints. Troisièmement, à cause qu'il ne reste dans la plupart des Églises protestantes aucun vestige des fondations de ces messes, ni de ce qui est nécessaire pour les célébrer.

CHAPITRE V.

*Troisième demande.* — Que le Pape laisse en son entier aux Églises protestantes leur doctrine touchant la justification du pécheur devant Dieu, puisque ces Églises enseignent que les adultes, c'est-à-dire ceux qui ont l'âge de discrétion, pour recevoir la rémission de leurs péchés, les doivent connaître, en avoir de la douleur, s'appuyer non sur leurs mérites, mais sur la seule mort et les mérites de Jésus-Christ, pour obtenir le pardon de leurs péchés et le salut éternel, et ensuite ne pécher plus, mais s'appliquer à la sainteté et aux bonnes œuvres ; *puisque sans la sainteté personne ne verra Dieu.* (***Hebr.*** XII, 14.)

Le reste, c'est à savoir si la justification est, comme le veulent les Catholiques, l'infusion de la grâce justifiante, ou, comme le disent les protestants, une simple non-imputation des péchés en vue des mérites de Jésus-Christ, n'étant que dispute de mots, ainsi qu'il a été reconnu d'un côté par les protestants, et surtout par ceux d'Helmstad, et de l'autre par les Catholiques, comme par les deux Wallembourg et par le P. Denis, Capucin, dans son livre intitulé VIA PACIS, *La Voie de la paix*, cette question se peut terminer par la seule exposition des termes, sans qu'il soit besoin de disputer davantage de part et d'autre.

CHAPITRE VI.

*Quatrième demande.* — Que le Pape reconnaisse pour légitimes les mariages contractés et à contracter par les pasteurs protestants, puisqu'il le peut faire sans préjudice de la doctrine de son Église, tout le monde étant d'accord que le célibat des prêtres n'est qu'une institution ecclésiastique que l'Église peut abroger, et le concile de Florence ayant même permis aux prêtres grecs d'être mariés.

CHAPITRE VII.

*Cinquième demande.*—Que le Pape veuille confirmer et ratifier, d'une manière que les deux partis puissent accepter, les ordinations faites jusqu'ici par les protestants; car pour celles qui se feront par les évêques selon le rit romain, après l'union préliminaire, il n'y a nulle difficulté. Mais il faut que les autres, qui sont déjà faites parmi les protestants, soient ratifiées, non pour l'amour d'eux, puisqu'ils n'en révoquent point en doute la validité; mais pour l'amour des Catholiques romains, qui recevront les sacrements de la main des ministres protestants après l'union préliminaire, parce que autrement ils seraient toujours dans la crainte; ce qui fait voir que cet article doit être déterminé d'abord, et n'est pas de nature à être renvoyé au concile.

CHAPITRE VIII.

*Sixième demande.*—Que sur la jouissance des biens de l'Eglise, et le droit que les princes, comtes et autres états de l'empire y ont, ou prétendent y avoir par la transaction de Passau et le traité de paix de Westphalie, le Pape transige avec eux d'une manière qui les rende favorables au saint et salutaire projet de réunion. Que le Pape puisse ces choses, et encore de bien plus grandes, les concordats entre l'Eglise romaine et la gallicane le font voir, aussi bien que le sentiment des docteurs de Sorbonne, et entre autres de M. Dupin.

Que si le Pape daigne accorder ces choses aux protestants, ceux qui seront de notre avis accorderont de leur part ces trois choses à Sa Sainteté :

CHAPITRE IX. — *Première chose accordée au Pape.*

De le reconnaître pour le premier de tous les évêques, et en ordre et en dignité par le droit ecclésiastique, pour souverain patriarche, et en particulier pour le patriarche d'Occident, et de lui rendre, dans le spirituel, toute l'obéissance qui lui est due.

CHAPITRE X. — *Seconde chose accordée au Pape.*

De tenir pour frères tous les Catholiques romains, nonobstant la communion sous une espèce et les autres articles, jusqu'à la décision d'un légitime concile.

CHAPITRE XI. — *Troisième chose accordée au Pape.*

Que les prêtres seront soumis aux évêques, les évêques aux archevêques, et ainsi du reste, selon l'ordre de la hiérarchie de l'Eglise catholique. Je prouve qu'on peut, sans blesser sa conscience, tenir pour frères les Catholiques, encore qu'ils ne communient que sous une espèce, et que les protestants croient que les deux sont commandées par Jésus-Christ : premièrement, parce que l'erreur des Catholiques sur ce point paraît jusqu'ici invincible et involontaire, et que les erreurs de cette sorte ne damnent point : secondement, parce qu'en tous cas, quand le Pape ne pourrait pas introduire cette communion en Espagne, en Portugal et en Italie, le précepte de la charité, qui est le plus important et le plus essentiel de tous, du commun accord de tous les Chrétiens, doit prévaloir sur le précepte de la communion sous les deux espèces, qui est moins important, par la même règle qui fait que le précepte de tirer son frère d'un péril extrême, qui est plus essentiel, doit prévaloir, le cas arrivant, à celui de l'observation du sabbat ou dimanche, qui est de moindre importance; et la raison de tout cela est ce principe certain : que dans le concours de deux préceptes divins, si l'observance de l'un, en un certain cas, est incompatible avec celle de l'autre, il suffit d'observer celui qui est le plus excellent et le plus nécessaire.

CHAPITRE XII. — *Manière d'agir.*

Quand on sera sincèrement et secrètement d'accord de ces choses, l'empereur sollicitera les électeurs, princes et autres états de l'Empire, tant catholiques que protestants, d'envoyer leurs députés à une assemblée, où l'on conférera de la réunion : bien entendu qu'ils n'y enverront que des personnes qui soient d'accord de ce que dessus.

Dans cette assemblée ou dans ce colloque, en présupposant ces demandes préliminaires, on examinera les autres controverses, dont on n'est point du tout, ou dont on n'est pas tout à fait d'accord ; et il paraîtra qu'elles se réduisent à trois choses ou à trois ordres.

CHAPITRE XIII. —*Premier ordre, ou première classe des controverses.*

Elle comprend celles qui consistent dans des équivoques, ou dans des disputes de mots.

*Premier exemple.* — Si le sacrement de l'autel est un sacrifice. En ce point la dispute ne consiste point à savoir si l'Eucharistie peut être nommée sacrifice, car tout le monde en est d'accord ; mais si c'est un sacrifice proprement appelé ainsi. Or cette question se réduit aux termes; puisque les protestants, aussi bien que le cardinal Bellarmin, selon la phrase de l'Ancien Testament prennent le sacrifice proprement dit dans l'occision d'un animal ou d'une substance animée, en l'honneur de Dieu et par son commandement : auquel sens l'Eglise romaine bien persuadée, aussi bien que la protestante, que Jésus-Christ ne meurt plus et ne répand point de nouveau son sang, ne prétend pas que l'Eucharistie soit un sacrifice. Elle veut donc seulement qu'elle soit un sacrifice proprement dit, par opposition aux autres sacrifices, qui sont nommés tels encore plus improprement, comme à celui des lèvres et de la prière, ou à cause que le même sacrifice offert pour nous, et le même sang répandu pour nous à la croix, nous est donné très-réellement dans l'Eucharistie, pour y être pris, non-seulement par la foi, mais encore par la bouche du corps; auquel

sens les protestants peuvent accorder que l'Eucharistie est un sacrifice proprement dit; ce qui montre, plus clair que le jour, que ce n'est ici qu'une dispute de mots; puisque les parties demeurent d'accord que Jésus-Christ ne meurt pas dans l'Eucharistie, que la manière réelle dont il y est présent et mangé en mémoire et avec représentation du sacrifice une fois offert à la croix, et en ce sens irréitérable, peut être appelé un sacrifice proprement ou improprement dit, selon la diverse acception de ces termes. C'est ce que dit expressément Matthieu Gallien, auteur catholique, dans son *Catéchisme*, catéch. 13, pag. 422. J'ajouterai que saint Cyprien et saint Cyrille appellent l'Eucharistie « un très-véritable et très-singulier sacrifice, plein de Dieu, très-vénérable, très-redoutable, très-sacré et très-saint (1541). » On pourrait peut-être encore accorder que l'Eucharistie n'est pas seulement un sacrifice commémoratif, et en ce sens improprement appelé tel, selon la définition des protestants; mais que c'est même une certaine oblation incompréhensible du corps de Jésus-Christ, immolé pour nous à la croix; et en ce sens un vrai sacrifice, ou si l'on veut, proprement dit d'une certaine manière. Saint Grégoire de Nysse dit expressément (1542), « que Jésus-Christ, à la fois sacrificateur et victime, s'est offert pour nous comme une hostie, s'est immolé comme une victime, lorsqu'il nous a donné sa chair et son sang; parce que, comme on ne mange point une victime animée, il fallait que son corps et son sang, qu'il donnait à manger et à boire, fussent immolés auparavant d'une manière secrète et invisible. » Et saint Irénée (1543) : « L'oblation de l'Église, que Jésus-Christ lui a enseignée, est tenue pour un sacrifice très-pur et très-agréable à Dieu. On fait des oblations dans le nouveau Testament comme dans l'ancien, et il n'y a que la forme qui en est changée; parce que l'une de ces oblations est offerte par le peuple esclave, et l'autre par le peuple libre. » Saint Augustin (1544) : « Pour tout sacrifice et pour toute oblation, » c'est-à-dire, au lieu de celles de l'ancien Testament, « dans le nouveau on offre le corps de Jésus-Christ, et on le donne à ceux qui y participent. » Le second concile de Nicée (1545) : « Jésus-Christ ni les apôtres n'ont jamais dit que le sacrifice non sanglant fût une image; mais ils ont dit que c'était le propre corps et le propre sang. » Nicolas Cabasilas (l'un des plus doctes théologiens de l'Église grecque) écrit, dans l'*Exposition de la Liturgie* (1546) : « Ce n'est point ici la figure d'un sacrifice et l'image du sang, c'est vraiment une immolation et un sacrifice. »

## CHAPITRE XIV.

*Second exemple.* — On dispute entre les Catholiques si l'intention du ministre est requise dans le sacrement; et l'on est d'accord sur ce point, que l'intention habituelle, qui ne consiste que dans une certaine disposition du corps, qui peut être dans ceux qui dorment, ne suffit pas; que l'actuelle n'est pas nécessaire, que la virtuelle suffit, et qu'il n'est pas requis, pour la validité du sacrement, que le ministre ait intention d'en conférer le fruit. Bucan convient de toutes ces choses; et cela étant, il paraît qu'il n'y a ici de dispute que dans les mots.

## CHAPITRE XV.

*Troisième exemple.* — On demande s'il y a sept sacrements ou deux seulement. Ce n'est là qu'une dispute de mots; car si l'on appelle sacrement tout ce qui est institué pour l'honneur de Dieu, selon saint Augustin, il y en a bien plus de sept : si l'on prend ce mot de sacrement d'une manière un peu plus étroite, on ne doute point que ces cinq autres sacrements (que reconnaît l'Église romaine) ne puissent recevoir ce nom. Ainsi toute la question consiste à savoir si ces sacrements sont sacrements de la même sorte que le baptême et l'Eucharistie, ou, pour parler plus clairement, si tout ce qui est essentiel au baptême et à l'Eucharistie a lieu dans le sacrement de mariage, de l'ordre, de l'extrême-onction, etc. Or certainement il y faut trois choses : premièrement, la parole de l'institution : secondement, une promesse de la grâce justifiante : troisièmement, un signe externe, un élément, ou, comme on l'appelle, une matière; ce que les Catholiques ne disent pas, par exemple, qui puisse convenir au mariage; puisque, ni il n'est institué par Jésus-Christ dans le nouveau Testament, mais dès l'origine du monde, ni il n'a aucun élément ou matière, ni aucune promesse de grâce qui lui ait été annexée.

## CHAPITRE XVI.

*Quatrième exemple.* — Si les péchés sont vraiment ôtés par la justification. Question aisée à résoudre par l'explication des termes. Car les péchés sont ou actuels, comme un vol, un homicide, ou habituels, comme le péché originel et ses habitudes vicieuses, et il faut regarder, dans tous les deux, ou la matière ou la forme.

Quand on demande si le péché est ôté, ou dans les péchés actuels, ou dans les péchés habituels, ou l'on parle du matériel ou du formel du péché. Le matériel du péché actuel est ou l'acte même qui passe, et qui par conséquent n'est point ôté par la justification, ou le rapport de l'acte avec celui qui le commet, ce qui ne peut non plus être ôté; puisque de là il s'ensuivrait que la justification pourrait opérer que le pécheur n'eût point péché, que celui qui aurait fait un vol ne l'eût point fait; ce qui ne se peut.

(1541) CYRIL., *Catech.* 23; CYPR., epist. 63.
(1542) Orat. 1, *De Resurr. Christ.*
(1543) Lib. IV, c. 34.
(1544) *De civit. Dei*, l. XVII, c. 20.
(1545) Act. 6.
(1546) Cap. 32.

Quant au péché habituel, le matériel est la pente au mal, qui est affaiblie, mortifiée, subjuguée, en sorte que le péché ne domine plus; mais non pas ôtée tout à fait, tant que nous sommes dans ce corps mortel. Et cet affaiblissement de l'habitude du péché est l'effet de la régénération et de la sanctification, et non pas de la justification. Les Catholiques accordent tout cela aux protestants.

Reste donc à considérer le formel du péché; c'est-à-dire, ce qui fait qu'on est coupable et qu'on mérite la peine; et sur cela les protestants accordent aussi aux Catholiques que cela est vraiment et totalement ôté par la rémission, par le pardon, par la non-imputation, qui est ce qu'ils appellent justification. Et quand quelques-uns d'eux enseignent que le péché n'est point ôté par la justification, ils l'entendent du péché originel, et en particulier de la convoitise, laquelle demeure dans les baptisés, quant à son matériel seulement, mais non pas quant à son formel; c'est-à-dire, quant à la coulpe et au mérite de la peine, parce que l'inclination habituelle au mal demeure toujours dans l'homme, mais elle n'y domine pas.

### Chapitre XVII.

*Cinquième exemple.* — Si la foi seule justifie. On sait le tumulte qu'a excité cette proposition, insérée par Luther dans le texte de l'Ecriture; quoiqu'elle ne soit pas véritable, à la prendre proprement, et que la chose puisse être expliquée par d'autres propositions de l'Ecriture, et très-reçues dans l'Eglise. Car, à proprement parler, c'est Dieu et non pas la foi qui justifie. Lorsque Dieu nous justifie, il n'y a qu'une cause, ou le motif intérieur, qui le pousse à nous accorder ce bienfait, et c'est sa grâce et sa miséricorde : il n'y a non plus qu'un motif extérieur principal, qui est le seul mérite de Jésus-Christ, ni qu'un seul motif extérieur moins principal, qui est la foi. Et quand on dit que la foi seule est ce motif principal, c'est sans exclure les autres motifs qui portent Dieu à nous justifier; c'est-à-dire, sa grâce, sa bonté et le mérite de Jésus-Christ. Au surplus, cette foi, qui justifie seule, n'est pourtant pas seule ou solitaire dans le cœur, quand elle nous justifie; puisque la foi qui nous justifie n'est pas la foi morte, destituée de la charité et du bon propos. En disant donc que la foi justifie seule, on veut dire que ni l'espérance, ni la charité, ni quelque bonne œuvre que ce soit, ne sont pas ce qui nous justifie immédiatement, mais que c'est la foi qui croit que Jésus-Christ a satisfait pour nos péchés, avec la confiance que nous avons d'en obtenir la rémission par ses mérites, laquelle foi n'est pas morte, mais vive et efficace par la charité.

### Chapitre XVIII.

*Sixième exemple.* — Si l'on peut être assuré de sa justification ou de sa persévérance. Les Catholiques romains ne le nieront pas, si la question est bien expliquée. On ne doute point que nous ne soyons justifiés par la foi. Or celui qui croit sait qu'il croit: il est donc absolument assuré de sa foi, et par conséquent de son salut. Cependant personne n'enseigne parmi nous que l'on soit autant assuré de sa persévérance et de son salut, que de sa justification. Car nous sommes absolument assurés de celle-ci, et de l'autre seulement sous condition; c'est-à-dire, si l'on se sert des moyens que la foi prescrit pour persévérer, et si l'on continue à demander cette grâce jusqu'à la fin de sa vie; sous laquelle condition l'on est aussi assuré de son salut. Martin Eisengrinius, docteur catholique, enseigne (1547) « que ce ne fut jamais le sentiment du concile de Trente, que le Chrétien ne puisse en aucun temps être assuré de son salut et de sa justification. »

### Chapitre XIX.

*Septième exemple.* — Sur la possibilité d'accomplir la loi et le Décalogue. Ce n'est encore qu'une question de nom. Dieu a fait deux pactes avec l'homme : selon le pacte de la loi, il oblige les premiers hommes, faits à l'image de Dieu, d'accomplir le Décalogue, jusqu'à s'abstenir de toute concupiscence et de tous les mouvements qu'on appelle *primo-primi*, qui portent au mal. Mais par le pacte de l'Evangile et après la chute, l'homme ne pouvant plus accomplir la loi en cette rigueur, Dieu ne l'oblige qu'à croire d'une foi vive en Jésus-Christ, et à s'abstenir des péchés mortels et des péchés contre sa conscience. Pour ce qui regarde les péchés véniels, ou la concupiscence dans l'acte premier, ou les autres mauvais mouvements indélibérés, Dieu promet à l'homme régénéré de ne les lui imputer pas, pourvu que tous les jours il en demande pardon, etc. Selon cette distinction, personne ne pouvant plus accomplir la loi dans cette rigueur, après la chute de l'homme, nul aussi n'y est obligé, parce qu'on serait obligé à l'impossible; ce qui ne peut être. Mais tout homme régénéré est obligé d'accomplir la loi et le Décalogue, selon que Dieu l'exige de lui par le pacte de l'Evangile; ce qu'il peut aussi accomplir avec les secours de la grâce, en faisant tous ses efforts pour cela. Cette doctrine est conforme à celle du P. Denis, Capucin, qui assure que « c'est aussi le sentiment de saint Thomas et du concile de Trente, puisqu'il anathématise celui qui dit que l'homme peut éviter tous les péchés véniels sans privilége spécial; ce qui suffit aux protestants (1548). »

### Chapitre XX.

*Huitième exemple.* — Si les premiers mouvements, la concupiscence en premier acte, et les autres péchés qu'on appelle véniels,

(1547) Lib. Germ. cui titul. : *Modesta et pro statu temporis necess. declaratio*, art. 5 fidei, edit. Ingolst., 1568.

(1548) *Via pacis*, p. 577; Thom. 2-2, quæst. 19, art. 8.

sont contraires à la loi de Dieu. Le même P. Denis a concilié ce différend, en disant (1549) « que, selon quelques Catholiques, les péchés véniels ne sont pas absolument contre la loi, à cause qu'ils ne sont point contre toute son étendue, en tant qu'ils n'obligent pas sous peine de perdre la grâce; mais qu'ils sont néanmoins contre la loi, en tant qu'on est obligé de les éviter, qui est la seconde étendue de la loi, et en tant qu'il faudrait tout faire pour le pur amour de Dieu, qui est la troisième étendue de la loi. Au premier sens, l'homme peut vivre sans transgresser la loi : dans le second et dans le troisième, il ne le peut pas sans une grâce spéciale; mais il lui suffit d'accomplir la loi au premier sens : ce qui étant incontestable dans la chose, il serait contre la raison, comme dit Gerson, de disputer des mots. »

### Chapitre XXI.

*Neuvième exemple.* — On demande si les bonnes œuvres des justes sont parfaites en elles-mêmes, et pures de tout péché. On répond par la distinction précédente, que les bonnes œuvres sont imparfaites par rapport à la perfection du pacte légal, qui ne peut plus être accompli après la chute de l'homme; et ceux qui concluent de là que les protestants regardent les bonnes œuvres comme n'étant que péché et iniquité, doivent savoir qu'ils rejettent cette proposition, encore peut-être que quelques-uns des leurs, pensant mieux qu'ils ne parlaient, l'aient dit ainsi.

### Chapitre XXII.

*Dixième exemple.* — Si les bonnes œuvres des régénérés sont agréables à Dieu. On peut proposer cette question en deux manières : la première, si ces bonnes œuvres plaisent à Dieu en elles-mêmes; la seconde, si elles lui plaisent dans toutes leurs circonstances. Au premier sens, on répond à la question, que les bonnes œuvres plaisent à Dieu, non pas purement et simplement, parce qu'elles ne sont pas purement et simplement bonnes, et au contraire, qu'elles ont leur imperfection; mais qu'elles lui plaisent en tant qu'elles sont conformes à la loi de Dieu. Au second sens, on répond qu'encore que ces bonnes œuvres aient des imperfections qui ne peuvent plaire à Dieu, toutefois, parce qu'elles viennent de Jésus-Christ par la foi, et que ceux qui les font sont en Jésus-Christ, en sorte qu'il n'y a point pour eux de condamnation, elles plaisent à Dieu purement et simplement, à cause que Dieu pardonne ces imperfections pour l'amour de Jésus-Christ, appréhendé par la foi.

On produirait aisément plusieurs exemples de cette sorte; mais c'est assez de cet essai pour juger des autres; et l'on n'a besoin de concile, ni universel ni provincial, pour terminer ces sortes de difficultés, la conciliation s'en pouvant faire par un petit nombre de docteurs non préoccupés, dans l'assemblée dont on a parlé, par la seule intelligence des termes.

### Chapitre XXIII. — *Second ordre, ou seconde classe des controverses.*

Nous rangerons dans cette classe les questions qui sont sur les choses, et non sur les mots; mais en telle sorte que l'affirmative et la négative sont tolérées dans l'une des deux Églises. En tel cas, il faut préférer pour le bien de la paix le sentiment qu'une Église entière approuve unanimement, à celui que les uns approuvent et les autres rejettent dans l'autre Église.

### Chapitre XXIV.

*Premier exemple.* — Toute l'Église romaine approuve la prière pour les morts, une partie de l'Église protestante, fondée sur l'Apologie de la Confession d'Augsbourg, l'approuve aussi. En effet, une partie prie pour les morts. Il faut donc prier les protestants, dans cette assemblée, de se ranger tous au sentiment qui est déjà approuvé par une partie de leur corps, comme il l'est dans tout le corps de l'Église romaine.

### Chapitre XXV.

*Second exemple.* — Une partie de l'Église romaine approuve la conception immaculée de la sainte Vierge, et l'autre l'improuve. Toute l'Église protestante la rejette. Il faut donc prier les Catholiques d'entrer dans ce dernier sentiment, pour le bien de la paix.

### Chapitre XXVI.

*Troisième exemple.* — Sur le mérite des bonnes œuvres, il y a deux opinions célèbres dans l'Église romaine. Scot enseigne que les œuvres des régénérés ne sont point méritoires par elles-mêmes, mais par l'acceptation et la disposition de Dieu, qui les destine à la récompense. Vasquez et ses sectateurs disent au contraire que les bonnes œuvres des justes, sans avoir besoin d'aucun pacte ou acceptation de Dieu, méritent la vie éternelle par un mérite de condignité; et qu'encore qu'il y ait une promesse, elle ne fait rien au mérite. Pour accommoder cette affaire, il faut prier les Catholiques romains d'embrasser la doctrine de Scot, qui dans le fond est la même que celle des protestants. Car ils nient dans les bonnes œuvres un mérite de condignité, et ne font point de difficulté d'y reconnaître avec les saints Pères un mérite dans un sens plus étendu et impropre, tel qu'est celui qu'on acquiert par une pure libéralité et rémission gratuite. Au reste, Vasquez demeure d'accord que la doctrine de Scot convient dans le fond avec celle des protestants, et le P. Denis, Capucin, a remarqué (1550), que « les protestants demeurent d'accord que les bonnes œuvres des justes méritent véritablement les secours de la grâce actuelle, et l'augmentation de la grâce habituelle et des degrés de la gloire; qu'on peut concevoir quelque confiance par les bonnes œuvres. »

(1549) *Via pacis*, p. 379.

(1550) *Ibid.*, p. 328 et seq.

Il ajoute, « qu'on peut soutenir que le premier degré de gloire ne tombe pas sous le mérite, et que les bonnes œuvres ne sont pas méritoires de soi avec une exacte condignité et de droit étroit. » Les Wallembourg enseignent la même doctrine, et ne reconnaissent « de mérite que dans un sens plus étendu et pour l'augmentation, mais non pas dans le premier degré de gloire, sans qu'il y ait dans les bonnes œuvres une condignité proprement dite, ni une entière proportion avec la gloire éternelle, quoiqu'elle leur soit promise par la miséricorde, et qu'elles l'obtiennent vraiment et proprement. »

CHAPITRE XXVII.

*Quatrième exemple.* — Toute l'Eglise romaine enseigne que les bonnes œuvres sont nécessaires au salut. Quelques protestants en conviennent, les autres le nient. Ceux qui le nient ont quelque crainte de trop donner aux bonnes œuvres dans la justification : ceux qui l'accordent entendent que les bonnes œuvres sont nécessaires comme présentes, et non pas comme opérant la vie éternelle, et qu'elles ne sont ni la cause proprement dite, ni l'instrument du salut, mais seulement une condition sans laquelle on ne le peut obtenir, selon ce que dit saint Paul, *sans sainteté*, c'est-à-dire sans les bonnes œuvres, *on ne verra jamais Dieu.* (*Hebr.* XII, 14) : d'où il faut conclure qu'elles sont en quelque façon nécessaires pour le salut. Tout cela donne lieu au P. Denis de dire que les protestants sont d'accord dans le fond avec les Catholiques (1551.)

CHAPITRE XXVIII.

*Cinquième exemple* — Toute l'Eglise protestante a aversion de l'adoration de l'hostie, de peur de tomber, non pas à la vérité dans une idolâtrie formelle, mais dans une idolâtrie matérielle. Dans l'Eglise romaine, quelques-uns enseignent que, dans l'Eucharistie, l'adoration se termine à Jésus-Christ présent, et d'autres, qu'elle se termine à l'hostie présente. Il faudra donc prier les Catholiques de convenir, dans cette assemblée qui sera convoquée par l'empereur, que l'adoration se termine à Jésus-Christ présent.

CHAPITRE XXIX.

*Sixième exemple.* — Toute l'Eglise romaine rejette le dogme de l'ubiquité : quelques protestants approuvent cette partie de sa doctrine. Il faudra donc prier les protestants de convenir sur ce point avec toute l'Eglise romaine et un grand nombre des leurs.

*Septième exemple.* — L'Eglise protestante ne veut pas qu'on l'oblige à recevoir la Vulgate : plusieurs Catholiques romains sont de même avis, et adoucissent par une bénigne interprétation le canon du concile de Trente, qui la reconnaît pour authentique, en disant que le dessein du concile n'a pas été de la préférer à l'original hébreu, mais seulement aux autres versions latines ; au reste, qu'il a voulu définir qu'il n'y a dans la Vulgate aucune erreur contre la foi et les bonnes mœurs, et non pas que la version en soit toujours exacte, encore moins qu'on ne doive plus avoir aucun égard à l'original. Que si tous les Catholiques conviennent de cette doctrine, la dispute sur la Vulgate sera entièrement terminée.

CHAPITRE XXX. — *Troisième ordre, ou troisième classe des controverses.*

A cette classe se doivent rapporter les controverses qui ne peuvent être terminées par l'explication des termes ambigus ou équivoques, ni par la condescendance marquée dans la deuxième classe, puisqu'il s'agit dans celle-ci d'opinions directement opposées les unes aux autres. Telles sont les questions :

De l'invocation des saints ;

Du culte des images et des reliques ;

De la transsubstantiation ;

De la permanence du sacrement de l'Eucharistie hors de l'usage ;

Du purgatoire ;

De l'exposition de l'hostie dans les processions ou autrement ;

De l'énumération des péchés dans la confession auriculaire ;

Du nombre des livres canoniques ;

De la perfection de l'Ecriture, et des traditions non écrites ;

Du juge des controverses ;

De la messe en langue latine ;

De la primauté du Pape de droit divin ;

Des notes de l'Eglise, ou des marques par lesquelles on la peut connaître ;

Des jeûnes ecclésiastiques, tant du Carême que des autres temps

Des vœux monastiques ;

De la lecture de l'Ecriture en langue vulgaire ;

Des indulgences ;

De la différence des évêques et des prêtres de droit divin ;

Du concile de Trente et de ses anathèmes, dont l'examen doit être renvoyé, à l'exemple du concile de Bâle et autres, jusqu'à la décision réitérée du concile œcuménique, sans préjudice des points accordés par l'union préliminaire.

CHAPITRE XXXI. — *De quelle manière on peut traiter ces articles.*

La détermination de ces articles et autres, qu'on peut laisser indécise sans de grands inconvénients, doit être commise, ou à l'arbitrage de gens doctes et modérés, choisis de part et d'autre, comme on l'a souvent pratiqué très-utilement depuis le commencement de la réformation, ou doit être renvoyée à un concile.

Quant à la conciliation amiable, je ne doute en aucune sorte qu'on n'y puisse parvenir par le moyen des arbitres, et nous en pouvons faire l'épreuve sur les articles

(1551) *Via pacis*, p. 321.

suivants qui sont, sans difficulté, les plus importants, à savoir, sur les dogmes du purgatoire, de l'invocation des saints, du culte des images, des vœux monastiques, des traditions ou de la parole de Dieu non écrite, de la transsubstantiation, de la primauté du Pape, en tant que cette juridiction lui appartient de droit divin et de son infaillibilité. Je dis donc que tous ces articles se peuvent concilier : par exemple.

CHAPITRE XXXII. — *De la transsubstantiation.*

Cette question est peu importante par rapport aux protestants, qui, en admettant la présence réelle du corps de Jésus-Christ, ne se mettent pas beaucoup en peine de la manière. Luther même a tenu cette erreur pour peu importante ; et pourvu qu'on ôte le péril de l'adoration matérielle, il la met au rang des questions sophistiques et inutiles. Au fond, les protestants demeurent d'accord que la consécration des éléments y opère quelque changement accidentel : que le pain, sans pourtant être changé dans sa substance, de vulgaire devient un pain sacré, un pain qui est dans l'usage la communion au corps de Jésus Christ. Dreyerus, professeur de Kœnigsberg, auteur protestant, admet ici, en un certain sens, un changement substantiel. Je ne me rends point garant de cette doctrine ; mais je ne croirai rien dire qui soit opposé à l'analogie de la foi, en supposant que, par les paroles de l'institution, il se fait dans la sainte Cène, ou dans la consécration, un certain changement mystérieux par lequel est vérifiée, d'une manière impénétrable, cette proposition si usitée dans les Pères : *Le pain est le corps de Jésus-Christ.* Il faut donc prier les Catholiques que, sans entrer dans la question de la manière dont se fait le changement du pain et du vin dans l'Eucharistie, ils se contentent de dire avec nous que cette manière est incompréhensible et inexplicable ; telle toutefois que, par un secret et admirable changement, du pain se fait le corps de Jésus-Christ ; et il faut aussi prier les protestants, à qui cela pourrait paraître nouveau, de ne se point faire un scrupule de dire, à l'exemple des premiers réformateurs, que *le pain est le corps de Jésus-Christ, et le vin son sang ;* puisque ces propositions ont été autrefois si universelles, qu'à peine se trouvera-t-il quelqu'un des anciens qui ne s'en soit servi.

CHAPITRE XXXIII. — *De l'invocation des saints.*

Si les Catholiques romains disent publiquement qu'ils n'ont point une autre sorte de confiance aux saints qu'aux vivants, dont ils demandent les prières ; qu'en quelques termes que soient conçues les prières qu'on leur adresse, elles doivent toujours être entendues par manière d'intercession ; par exemple, que lorsqu'on dit : *Sainte Marie, délivrez moi à l'heure de la mort,* le sens est : *Sainte Marie, priez pour moi votre Fils qu'à l'heure de la mort il me délivre :* si, dis-je, les Catholiques s'expliquent ainsi, tout le péril que les protestants trouvent dans ces prières cessera. Il faudra encore ajouter que l'invocation des saints n'est pas absolument commandée, mais laissée libre aux particuliers par le concile de Trente, et qu'on ne doit pas toujours prier les saints, mais particulièrement lorsque, dans la crainte de la colère de Dieu, on n'ose lever les yeux vers lui, ni s'y adresser directement ; qu'au reste, la prière adressée à Dieu est de tout autre efficace que celle qu'on adresse aux saints après leur mort, et que la prière la plus parfaite est celle qui s'élève et s'attache le plus intimement aux seuls attributs divins.

La chose étant expliquée ainsi, je ne vois pas qu'on puisse désirer beaucoup davantage, si ce n'est peut-être que, n'étant pas bien certain que les saints sachent en particulier tous nos besoins, ce serait peut-être le mieux de prier ainsi : *Sainte Marie, si vous connaissez mes besoins, priez pour moi.* Je m'en rapporte aux autres, et pour moi, je suspens mon jugement. Nous souhaitons, au reste, qu'on abolisse ces manières plus dures d'invoquer les saints, qu'on trouve dans le Psautier de la sainte Vierge, dans les Neuvaines de saint Antoine et autres de cette nature, qui déplaisent aux Catholiques modérés aussi bien qu'à nous ; mais il doit suffire aux protestants que ces formules soient expliquées par manière d'intercession, au même sens qu'il faudrait entendre la prière d'un criminel, qui, demandant sa délivrance au ministre de quelque prince, manifestement ne voudrait dire autre chose, sinon qu'il intercédât pour la lui obtenir du prince même.

CHAPITRE XXXIV. — *Du culte des images.*

On conviendra facilement de cet article, en retranchant les excès que les Catholiques modérés n'approuvent pas. Il est bien certain qu'il n'y a aucune vertu dans les images ; et ainsi, qu'on ne peut ni les adorer ni faire sa prière devant elles, qu'à cause qu'elles sont un moyen visible pour exciter en nous le souvenir de Jésus-Christ et des choses célestes. Que si l'on veut adorer ou invoquer Dieu devant une image, il se faut mettre dans la même disposition où étaient les Israélites devant le serpent d'airain, en le regardant avec respect, mais en dirigeant leur foi non au serpent, mais à Dieu. Il faut au reste retrancher les cérémonies qui donnent occasion, non aux gens instruits, mais au peuple, de concevoir quelque vertu dans les images, et de s'y attacher d'une manière qui ressente l'idolâtrie.

CHAPITRE XXXV. — *Du purgatoire.*

Je ne vois pas ce que les protestants pourront dire sur cette matière dans l'assemblée. Pour moi, je ne m'opposerais pas à ceux qui tiendraient ce dogme pour problématique, comme a fait saint Augustin.

CHAPITRE XXXVI. — *De la primauté du Pape de droit divin.*

On a vu qu'on pourrait reconnaître une primauté selon les canons. Si le Pape est chef de l'Église de droit divin, et s'il est infaillible, ou dans le concile, ou hors du concile, ce sont des questions plus difficiles. Si M. Dupin, docteur en Sorbonne, pouvait aussi facilement faire approuver sa doctrine hors de la France, comme elle est bien reçue des protestants, je dirais que cette affaire est accommodée, et que les progrès sont d'accord en tout avec l'Église gallicane.

CHAPITRE XXXVII. — *Des vœux monastiques.*

Il sera facile de s'accommoder avec les protestants sur l'état monastique et les vœux qu'on y fait, puisqu'il y a parmi eux des couvents où l'on récite les Heures canoniques et le Bréviaire, par exemple, de l'ordre de Cîteaux, à la réserve des collectes et des oraisons qui sont adressées aux saints: on y garde les jeûnes et les abstinences, le célibat, l'hospitalité, la règle de Saint-Benoît, et les autres choses qui ressentent l'institution primitive. Le vœu d'obéissance ne peut être blâmé de personne; celui de pauvreté est une chose indifférente: il n'y a que le vœu de chasteté dont on puisse disputer, parce qu'on ne peut pas vouer ce qui est impossible. On pourrait néanmoins s'y obliger, comme on fait dans quelques couvents protestants, non par vœu, mais par serment, en jurant de la garder tant qu'on sera membre de ce monastère, d'où l'on sortirait quand on voudrait.

CHAPITRE XXXVIII. — *Des traditions, ou de la parole non écrite.*

Que de procès sur cette matière! On pourra facilement les accommoder, en disant que la question entre nous et les Catholiques n'est pas s'il y a des traditions, mais s'il y a des articles nécessaires à salut qui ne soient point dans l'Écriture, ou qui ne s'en puissent pas tirer par de bonnes conséquences. C'est ce dernier que les protestants nient; mais ce qu'il y a parmi eux de gens modérés demeurent d'accord que nous devons à la tradition, non-seulement l'Écriture, mais encore son sens véritable et orthodoxe dans les articles fondamentaux; pour ne point parler des autres choses que Calixte, Horneius et Chemnicius ont avoué il y a longtemps, qu'on ne peut connaître que par ce moyen. Certainement ceux des protestants qui reçoivent, après le Symbole des apôtres et celui de saint Athanase, les cinq premiers conciles généraux, avec les conciles d'Orange et de Milève, avec le consentement du moins des cinq premiers siècles, pour second principe de théologie, en sorte que les articles fondamentaux ne puissent être expliqués autrement qu'ils l'ont été par le consentement unanime des docteurs, n'auront guère de quoi disputer avec l'Église romaine.

On voit, par cet essai, combien il sera facile de terminer beaucoup de controverses par des déclarations ou des tempéraments, pourvu que de part et d'autre on ne se fasse pas un point d'honneur de soutenir son sentiment, ou qu'on ne s'oppose pas à un dessein si pieux par un zèle qui ne serait pas selon la science.

CHAPITRE XXXIX. — *Le concile.*

Que s'il reste encore des articles qu'on ne puisse pas concilier, il faudra en venir au concile, lequel,

Premièrement, sera assemblé par le Pape, aussi général que le temps le pourra permettre.

Secondement, ce concile ne s'en rapportera pas aux décrets du concile de Trente, ou de ceux où les dogmes des protestants auront été condamnés.

Troisièmement, on n'assemblera ce concile qu'après avoir accompli ces trois conditions: la première est l'accomplissement de ce qui a été proposé dans cette méthode, ou le sera dans quelque autre de même nature: comme, par exemple, l'acceptation de nos six demandes, par la louable condescendance du Souverain Pontife, sans quoi l'on n'ôtera jamais les obstacles qui jusqu'ici ont empêché la réunion et l'empêcheront éternellement, si l'on n'y pourvoit par cette méthode ou quelque autre semblable: la seconde est la tenue de l'assemblée convoquée par l'empereur, et son heureux succès: la troisième est la réception des protestants dans l'unité de l'Église romaine, nonobstant le reste de leurs dissensions sur la communion sous les deux espèces, et les questions qui seront terminées dans le concile.

Quatrièmement, on agira dans ce concile selon les canons, et en particulier nul n'y aura voix que les évêques; ce qui fait voir qu'avant la célébration du concile, et incontinent après la réunion préliminaire, il faudrait, pour affermir cette union, que le Pape reconnût les surintendants pour vrais évêques, afin d'être ensuite appelés au concile général, non point comme parties, mais comme juges compétents, et y avoir droit de suffrage avec les évêques catholiques romains.

Cinquièmement, un tel concile aura pour fondement et pour règle la sainte Écriture et le consentement unanime du moins des cinq premiers siècles, et encore le consentement des siéges patriarcaux d'aujourd'hui, autant qu'il sera possible.

Sixièmement, les docteurs disputeront dans ce concile, et les évêques résoudront à la pluralité des voix; en sorte qu'on se souvienne, avant toute chose, de cet avertissement de saint Augustin (1552): « Qu'on dépose de part et d'autre toute arrogance; que personne ne dise qu'il a trouvé la vérité, mais qu'on la cherche comme si les uns ni les autres ne la connaissaient point

(1552) *Contr. Ep. fund.*, c. 1.

encore : car on la pourra chercher avec soin et avec concorde, si l'on ne croit pas avec une téméraire présomption qu'on l'a trouvée et recherchée. »

Septièmement, après la fin du concile et la publication de ses canons, les deux parties seront tenues d'acquiescer à la décision sous les peines portées par les canons.

### Chapitre XL. — *Conclusion.*

Ces choses ainsi établies, il est aisé de faire la démonstration de la proposition avancée en cette sorte :

Si le Pape peut et veut accorder aux protestants leurs six demandes préliminaires ; si dans l'assemblée convoquée par l'empereur on termine les controverses de la première classe, qui consistent dans l'ambiguïté des mots; si dans la même assemblée on termine les questions de la seconde classe, en préférant ce qui sera tenu par une Eglise entière et par une partie de l'autre, à ce qui ne sera tenu que par une partie de l'une ou de l'autre; si, en ce qui regarde les questions de la troisième classe, on prend des tempéraments, et qu'on les renvoie pour être réglées au concile général, il s'ensuit que la réunion des deux Eglises se fera sans préjudice de leurs principes, de leurs présuppositions et de leur réputation.

Or le premier est possible, comme il appert par tout ce que dessus;

Donc l'autre l'est aussi, qui est tout ce que l'on avait à démontrer.

Dieu veuille nous inspirer cette parfaite concorde dont parle saint Paul (*Rom.* xv), et nous sanctifier en vérité. *Amen.*

Ecrit à Hanovre, aux mois de nov. et déc. de l'an 1691.

—

DE SCRIPTO CUI TITULUS :

## COGITATIONES PRIVATÆ

*De methodo reunionis Ecclesiæ protestantium cum Ecclesia Romana catholica, a theologo Augustanæ confessionis, ad Jacobum Benignum, episcopum Meldensem.*

### EJUSDEM EPISCOPI MELDENSIS SENTENTIA.

Favere jubemur pacem annuntiantibus; neque tantum confecta re, verum etiam inchoata lætari nos oportet, et gratulari iis qui quæ sunt pacis cogitant. Itaque perlibenti animo legi amplissimi doctissimique viri scriptum de concilianda pace. Quanquam enim, ut candide mentem aperiam, proposita ratio ineundæ pacis nondum eo deducta est, ut ad optatum finem statim pervenire posse sperandum sit, haud tamen inanis operæ fuerit complanasse vias, multos, eosque longe gravissimos, conciliasse articulos, exasperatos animos mitigasse.

Quamobrem si conditiones oblatas, quo quidem loco sunt, haud succesuras putem, non ideo alienus esse videar a pacis consiliis. Conducit ad pacem semel decernere quid factu possibile, quid non; ut studiosi pacis, falsis omissis, ad vera media convertantur. Nec si ego incommoda conticescam, ideo sublata putanda sint : nihilo enim secius; et causæ visceribus inhærebunt, et ab aliis facile retegentur. Quare præstabilius est certis limitibus designare quousque provehi posse videatur catholicæ partis et Romani Pontificis condescensus. Est enim quædam linea, quam transilire prisca et adhuc inconcussa decreta non sinunt. Hic si gradum figimus, non propterea conciliationis deposita spes est : imo vero, quod spem exsuperabat omnem, cum viro amplissimo, quantum in ipso est, transactam rem fere putamus, si *privatæ cogitationes* vertantur in publicas. Quod ut luculentius demonstretur, duo sum præstiturus : primum, ut ad quamcunque scripti partem dem notas difficultatum indices; alterum, ut quid ulterius fieri et exspectari possit, ipse continua oratione prosequar. Pudet prolixitatis, atque omnino decuisset hæc qualiacunque in pauca contrahere, cum eo agentem, cui apprime erudito res indicari tantum, non etiam explicari oportebat. Tanta tamen in re, malim nimius quam obscurus aut indiligens videri. Utcunque est, sermonis redundantiam vir optimus pacis studio condonabit. Det autem Deus pacem pacis amatoribus.

### PARS PRIMA.

*Viri amplissimi theorema : ejus explicatio.*

De theoremate nulla, de explicatione tota est difficultas. Theorematis duæ partes : *Reunionem protestantium cum Romana Ecclesia esse possibilem.* Hac de re nemo dubitat. Quis enim nesciat, non solum inter singulos homines, verum etiam inter Ecclesias, quavis causa ruptam, redintegrari posse concordiam ? Hujus sane rei exempla dabimus, cum eum in locum nostra oratio deducetur. Altera pars theorematis æque certa : *Ejus reunionis tot ac tanta esse et spiritualia et temporalia commoda, ut omnes et singuli Christiani jure divino, naturali, positivo, data occasione, symbolam suam conferre teneantur.* Ergo de possibili deque utili, imo et necessario in hac quæstione constat. De conditionibus, quæ explicatione traduntur, tota controversia est. Ea enim conjunctio proponitur, quæ fiat, *salvis utriusque Ecclesiæ principiis et hypothesibus;* hoc est salva utriusque partis doctrina et fide, *ac suspensis decisionibus;* grandis difficultas ! De controversiis ad concilium remittendis, qualeque et quantæ auctoritatis futurum sit illud concilium, alia difficultas. De erroribus non fundamentalibus, quique illi sint et quatenus dissimulari ac tolerari possint, alia item difficultas longe gravissima. Neque difficultate caret huc allatum apostolorum exemplum de interdicto esu sanguinis. Neque enim error erat abstinere a sanguine, sed res per se indifferens, ab ipso diluvio jussa Noachidis, atque ad cædium inspiranda odia utilissima, quam proinde apostoli non modo tolerarunt, verum etiam ad tempus indicendam putarunt; quod profecto non facerent, si inesset er-

ror. Alioquin errorem non modo tolerassent, sed etiam approbassent. Neque minor difficultas de alio exemplo repetito ab apostolorum usu : nempe quod doctrinas suas non simul et semel, sed successive introduxerint. Certum enim est in catechizandis rudibus necdum Christianis, non omnia omnibus statim propalanda, ac nequidem ea quæ ad fundamentum fidei pertinent, sed in his ut in aliis, ad infirmorum captum doctrinam esse temperandam, quod semper factum est erga catechumenos. Ut autem edito dogmate factoque decreto, res tamen fidelibus adhuc sub dubio relinquatur, nedum apostoli suo exemplo docuerint, contra post editum ac pronuntiatum illud : *Visum est Spiritui sancto et nobis* (*Act.* xv, 28), nihil aliud per civitates traditum præceptumque voluerunt, quam ut custodirentur dogmata sive decreta quæ Jerosolymis, auctore sancto Spiritu, constituta essent, ut ex *Actibus* (*Ibid.* 41; xvi, 4) patet; quas quidem difficultates quomodo vir doctus expediat, nunc erit pertractandum.

SUMMA SCRIPTI.

Hoc erudito ac pacifico scripto duo aguntur : primum ut fiat *præliminaris* quædam *unio* certis postulatis et conditionibus : alterum, ut perfecta fiat conjunctio, per concilium celebrandum : quæ cujusmodi sint ordine perpendemus ; ac primum,

*De sex postulatis.*

Postulata ea esse debent, viro amplissimo annuente, quæ integra fide, *salvisque principiis atque hypothesibus*, concedantur. Revera enim iniquissimum postulatum esset, si aliter litigantium peteret ab altero, ut ante initam concordiam, jure se cecidisse fateretur. Hoc posito, jam singula postulata perpendamus.

*Primum postulatum. — Ut Pontifex Romanus protestantes pro veris Ecclesiæ membris habeat, non obstante quod persuasi sint communionem sub utraque specie semper et in perpetuum a suis esse celebrandam.* Apponitur sane conditio ut id eis largiatur, *qui certis conditionibus, infra fusius exponendis, parati sunt se submittere hierarchiæ ecclesiasticæ ac legitimo concilio.* Primum ergo perpendendæ sunt conditiones illæ, æquæne an iniquæ sint, cum ex iis ipsa ratio postulati pendeat ; qua de re dicendum, ubi ad eas conditiones sermo devenerit ; antea respondere præposterum esset.

Interim tamen quæri potest an summus Pontifex *salvis hypothesibus* id possit concedere? Non posse autem liquet, quandiu protestantes *persuasi erunt communionem sub utraque specie semper et in perpetuum a suis esse celebrandam*, tanquam jussam a Domino, atque adeo absolute necessariam : id enim agit vir doctus. Quod quidem si summus Pontifex concederet, et Ecclesiam cui præest ipse damnaret, et protestantes in errorem induceret, ut statim dicetur. Illud ergo salvis hypothesibus facere non potest.

Multis quidem agit vir amplissimus atque eruditissimus, ut res institutæ si fiant, eo modo fiant quo sunt institutæ, ipsaque institutio *quoad specificationem actus* pro præcepto habeatur; quod quidem est certissimum, atque omnino fatemur in celebranda cœna institutioni Christi derogari non posse. Sed quæstio remanet, quid ad substantiam institutionis pertineat, quid sit accidentale sive accessorium. Exempla hujus rei virum eruditum non latent. Talem enim esse constat in baptismo mersionem ab ipso Christo in Jordane usurpatam, in ipsa institutione expressam, atque ipso baptismi, quod mersionem sonat, nomine commendatam : in Eucharistia autem, etenim ad vesperam, tum communicantium in communi cœna sessionem, eorumque ex uno pane eoque confracto esum, ex uno calice omnibus distributo potum mutuæ confœderationis testem. Unum est exemplum a clarissimo viro subministratum neque hic prætermittendum, de licite participanda cœna a ministris absque communicantibus, etiamsi aliter a Christo institutum celebratumque sit, ut ad secundum postulatum videre erit. Interim illud certum, multa eaque longe maxima ab ipso Christo in instituendis celebrandisque sacramentis facta, quæ non pertineant ad institutionis substantiam, cujus generis esse ambas species, cum Catholici asserant, non possunt concedere, *salvis hypothesibus*, ut pro necessariis atque ad substantialia pertinentibus concedantur.

Sane in confesso est a concilio Tridentino (1553), potestati Pontificis relictam de concedendo calicis usu quæstionem : ac Bohemis quidem, quorum exemplum affert eruditus auctor, a synodo Basileensi non nisi certis conditionibus concessus est, de quibus infra dicetur, qui si absolute nullaque conditione concederetur, quo statu nunc res sunt, Ecclesia communicantes in errorem induceret, tanquam anteactis sæculis Eucharistia pravo maloque ritu et contra institutum Christi administrata esset. Concessa etiam est Eucharistia post Tridentinum concilium a Pio IV Austriensibus ac Bavaris ad normam synodi Basileensis ; neque videtur unquam Pontifex ab his exemplis destiturus, ne criminandæ Ecclesiæ atque infirmandæ fidei det locum. Quare postulatum istud, ut quidem nunc se habet, pace eruditi auctoris dixerim, haud concedi potest *salvis hypothesibus*, quod probandum susceperat.

*Secundum postulatum. — Ne Pontifex missas privatas, sive sine communicantibus, Ecclesiis protestantium obtrudat.* Præposterum postulatum ; profecto enim nihil obtrudet Pontifex protestantium Ecclesiis, nisi antea secum coaluerint : quod an fieri possit *salvis hypothesibus* sequentia demonstrabunt. Interim notetur illud, de cœna privatim a ministris capienda, etiam in protestantium Ecclesiis approbatum et usurpatum ; quod quanti momenti sit, suo

(1553) Sess. 21, can. 4.

dicemus loco. Notetur et hoc, quod *post unionem præliminarem factam*, ante compositas, ante decisas de fide controversias, lutherani suos prohibituri non sint quominus privatis illis Catholicorum Missis intersint, qua de re mox dicemus.

*Tertium postulatum.* — Istud postulatum, quia vel maxime ad Christianæ doctrinæ rationem atque, ut aiunt, substantiam pertinet, paulo fusius persequi oportebit. Sic autem habet : *Ut de justificatione peccatoris doctrina protestantium intacta illibataque relinquatur.* Pace summi viri dixerim : mirum uno postulato transigi tantam rem ! At enim pridem constitit de verbis litigari ? De hoc mox viderimus; interim ut nunc se habet Augustana Confessio, quinque omnino sunt, quæ, *salvis hypothesibus*, tolerari nequeant. Primum : illa certitudo de justificatione, si quidem absoluta sit, qualem esse volunt Augustanæ Confessionis professores, gravi offendiculo erit fidelibus, data securitate ab omni metu tuta, quæ in superbiam se efferat : quin ipsi Lutherani (qua voce ad compendium utimur, neque ipsi refugiunt) toto animo abhorrent a salutis certitudine quam Calvinistæ obtrudunt, ne quis inflетur, cum in justificatione idem sit periculum et æqua utriusque conditio.

Alterum incommodum Lutheranæ justificationis, est quod Paulus quidem laudet eam fidem *quæ per charitatem operetur* ; hoc est procul dubio, assentiente viro docto (eo loco ubi agit de sola fide), fidem efficacem, vivam, *nec bonorum operum proposito destitutam* : Lutherus autem et *Confessio Augustana*, et *Apologia* eam fidem prædicant, quæ sola, prout etiam a charitate distinguitur, peccatorem justificet (1554). Clara quidem sunt verba *Apologiæ* dicentis: *Impossibile est diligere Deum, nisi prius fide apprehendatur remissio peccatorum*, etc. Quare justificatio ab omni charitatis motu bonorumque operum proposito absoluta atque independens est : quod etiam clare sequitur, ex ejusdem *Apologiæ* aliorumque decretis; cum Dei dilectio, ipsis consentientibus, procul omni dubio pertineat ad sanctificationem quæ justificationem præsupponat. Ex quo illud effectum est, ut a *Lutheranis* unanimi consensu in conventu Wormatiensi, auctore Melanchthone, decretum sit, *bona opera non esse necessaria ad salutem* (1555). Quam sane sententiam *Confessioni Augustanæ* atque *Apologiæ* congruentem, cum Lutheranorum pars maxima retineat, absque gravi Evangelii bonorumque operum injuria pro illæsa illabataque habere non possumus. Huc accedunt gravissimæ de bonorum meritis ac mercede quæstiones, quæ, cum ad hunc justificationis locum pertineant, neque ut conciliatæ, sed conciliandæ, ab erudito auctore postea proponantur, nunc in antecessum pro transactis, imo pro illæsis illibatisque haberi præposterum est, postulatumque istud alium in locum remittendum.

Tertium incommodum : hac quidem justificatione non tolli peccata. Neque enim peccata tolluntur, nisi peccator tam vere justus fiat, quam vere antea peccator fuit, dicente Paulo : *Et hæc quidam fuistis* (*I Cor.* VI, 11), non estis; et iterum : *Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obeditionem justi constituentur multi.* (*Rom.* V, 19.) Unde Augustinus Pelagianis Ecclesiæ imputantibus, ejus quidem sententia, in baptismo *peccata non auferri, sed radi*, respondit : *Quis hoc nisi infidelis affirmet* (1556)? non sane ita ut omne peccatum auferatur, sed ut quid quod est ad mortem cum justificatione stare non possit : alioquin a peccato non satis abhorrebimus; quippe cui nimis cum justificatione conveniat.

Quartum : utcunque de possibili et metaphysica, ut aiunt, abstractione, peccatorum remissio ab infusione gratiæ distingui possit, tamen Ecclesia catholica nunquam probatura est, nec probare potest, priscis sæculis inauditum justificationis a sanctificatione discrimen. Nihil enim unquam per illud *justificari*, intellexit quam *justum fieri*, sive, ut ait Paulus (*Rom.* V, 19), *constitui*, sicut nihil aliud per illud *sanctificari* quam *sanctum fieri*. Quantumcunque enim asserant justificationem natura tantum antecedere, haud minus illud erit consectaneum, ut justificatio etiam pœnitentiam natura antecedat. Est enim pœnitentia quoddam sanctificationis initium, atque ad regenerationem novi hominis pertinet. Si ergo justificatio sanctificationem ac regenerationem antecedit, profecto antecedet etiam pœnitentiam, consequeturque illud, ut prius justificemur quam nos peccati pœniteat; quod quale sit omnes vident.

Ejusdem generis est postremum incommodum. Nihil enim intolerabilius quam certo et absolute credi justificatos esse nos, cum nemo certus esse possit, fidei quidem certitudine, cui non possit subesse falsum, utrum vero sinceroque animo agat pœnitentiam, an falsa pœnitentiæ imagine deludatur. Hæret enim semper, penitusque infixum est, fatente Luthero (1557), illud φιλαυτίας animique sibi blandientis vitium, quod nec scire sinat verone bono an boni specie ducamur ; ex quo consequitur ut nec pœnitentia ad justificationem sit necessaria ; alioquin de pœnitentia tam certos esse oporteret, quam de justificatione certos esse volunt.

Neque propterea diffitemur articulum illum, quo quidem nunc res loco sunt, con-

(1554) LUTHER., *Advers. exsec. antic. Bull.*, t. II, edit. Wit., fol. 93, ad prop. 6, disp. 1535; prop. 16, 17; *Conf. Aug.*, art. 5, 20, cap. *De bon. oper.*; *Apolog.*, in lib. *Concord.*, cap. *De justif.*, p. 66.

(1555) Lib. I, epist. 70.

(1556) *Cont. duas ep. Pelag.*, lib. I, c. 13, n. 26, tom. X.

(1557) *Serm. De indul.*, t. I, p. 59 ; edit. Wit., disp. 1518, propos. 48, etc.

ciliatu facillimum. Quidquid enim inest asperum Lutherani recentiores atque ipse vir doctus adeo emollierunt, ut omnis prope modum ad nudas voculas redacta sit quæstio. Interim ut se habet et apud Lutherum et apud Melanchthonem et in ipsa *Confessione Augustana* ejusque *Apologia* atque libris, ut vocant, symbolicis, *salvis hypothesibus*, salva pietate, pace docti viri dixerim, tolerari nequit.

Æquius postulemus, ut ad nostram doctrinam Confessionis Augustanæ professores redeant. Quid enim vetat? an quod existiment nostris meritis imputare nos justificationem nostram? Atqui Tridentina synodus, cum eaque omnes Catholici profitentur, *ita nos gratis justificari, ut nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promereri possit* (1558) : an quod post justificationem merita admittamus, sive ad augmentum gratiæ, sive ad ipsam gloriam, saltem quoad gradus? at et ipsi, attestante erudito auctore, ut infra notabimus, admittunt, idque in ipsa *Confessione Augustana;* nec si ea eraserunt in postremis editionibus, ideo tacenda nobis, atque omnino æquius postulemus, ut ad sua primordialia dogmata revertantur, quam illi a nobis ut a nostris perpetuis intemeratisque decretis recedamus, dum aliena *pro intactis illibatisque* relinquimus.

An forte existimant bona opera a nobis sic haberi per se vitæ æternæ meritoria, ut promissione nulla egeamus, condonatione nulla, nulla denique gratia? Atqui Ecclesia Catholica in Tridentina synodo confitetur « Proponendam esse vitam æternam, et tanquam gratiam filiis Dei per Jesum Christum misericorditer promissam, et tanquam mercedem ex ipsius Dei promissione bonis eorum operibus ac meritis reddendam (1559)? » Condonationem vero semper esse necessariam, ac semper indigere nos, ut dicamus, *Dimitte nobis debita nostra*, eadem synodus clamat (1560). Quomodo autem putemus nos non indigere gratia, cum et ipsa merita dari per gratiam, ac dona Dei esse eadem synodus contestetur (1561). An forte non egemus Dei acceptatione per Christum? cum eadem synodus hæc doceat (1562) : « Nam qui a nobis tanquam ex nobismetipsis nihil possumus, eo cooperante qui nos confortat, omnia possumus. Ita non habet homo in quo glorietur, sed omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos pœnitentiæ, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri, per illum acceptantur a Patre. »

At enim non admittimus justificationem per fidem, qui eam non nisi per fidem atque in Christi nomine fieri confitemur. At forte omittimus specialem illam fidem, hoc est consequendæ veniæ certam in Christo fiduciam? cum synodus doceat *fideles in spem erigi, fidentes Deum sibi per Christum propitium fore* (1563). At illa fiducia certa non est? imo certa eatenus ut de impetranda venia minime dubitemus, si quidem exsequamur ea quæ Christus postulat. Per se enim ex parte Dei misericordia, ex parte autem Christi merita superfluunt. At debet illa fiducia absolute esse certa? Quidni ergo admittitis certam absolute salutis consequendæ fidem? cur Calvinistas, eam admittentes, ut præfractæ superbiæ duces rejicitis? Fatemini ergo absque absoluta certitudine veram et ex parte Dei certam nobis inesse posse fiduciam, qua nos contenti sumus; neque ulterius tendimus, ne superbire ac præsumere potius quam confidere ac sperare videamur. Ecce sublatæ sunt difficultates omnes; neque id a nobis explicandum, sed jam perspicue dictum expliciteque est. Æquius ergo a confessionis Augustanæ professoribus postulemus ut ipsi ad nos veniant quam ut ad se nos trahant, atque in antecessum tot ac tanta postulent quanta nec fœdere inito impetrare possent.

*Quartum postulatum.* — *Ut protestantium pastoribus conjugium liberum relinquatur :* constituta quidem fide, non antea, certis conditionibus concedi potest, de quibus suo agetur loco.

*Quintum postulatum.* — Ut Pontifex ratas *habeat protestantium ordinationes modo utrinque acceptabili.* Igitur de illo modo prius convenire oportet, de quo toto scripto nihil legimus. Constat autem apud nos non esse in potestate Pontificis ut ratas habeat ordinationes a laicis factas; cujus generis esse ordinationes per totum Germaniæ tractum omnes Catholici atque ipse Pontifex pro indubitato habet; cum constet ab origine non esse ab episcopis factas, sed ad summum a presbyteris, qui nullam ordinandi potestatem acceperant. Notum illud Hieronymi, quam fieri poterat, faventis presbyteris, et tamen ab eorum muneribus excipientis ordinationem : *excepta ordinatione*, inquit. Neque unquam aliter factum, ex quo Ecclesia esse cœpit, et tamen ab erudito viro Ecclesia Romana fateri cogitur, ordinationes fieri posse a non episcopis, contra antiquam suam indubitatam fidem, omniumque Ecclesiarum et sæculorum usum, nullo uspiam exemplo; non ergo *salvis hypothesibus.* Nec minus inauditum omnibus sæculis, ut Catholici episcopi pro legitimis pastoribus agnoscant eos qui sibi peculiares cœtus fecerint a gremio veritatis abruptos, sibi liturgiam novam instituerint, quidquid voluerint eraserint, abrogarint, quidquid voluerint introduxerint, se denique ipsos pastores fecerint, nihil cooperantibus qui tum pastorale munus gererent. Ac tametsi eo adduci possent ut etiam consentirent ordinari a nostris, de fide licet dissentientes, haud minus absonum videretur, totaque ea ordinatio utrinque esset ludibrio. Æquius postulemus, ut ipsi Lu-

(1558) Sess. 6, c. 8.
(1559) *Ibid.*, c. 16.
(1560) *Ibid.*, c. 11, can. 13.
(1561) *Ibid.*, c. 16.
(1562) Sess. 14, c. 8.
(1563) Sess. 6, c. 6.

therani omnia prius restituant in eum quo ante secessionem erant, locum. Quod si responderint *salvis hypothesibus* id fieri non posse, fateantur oportet haud magis congruere nostris *hypothesibus* id quod postulant. Quare et illa unio præliminaris, qua non modo Lutherani, verum etiam Catholici a ministris Lutheranis sacramenta accipere docerentur, ipsius Ecclesiæ fundamenta quateret, cum pro sacrorum administris haberet laicos, eosque nec orthodoxos habitos, uti prædictum est.

Jam ut viro clarissimo hujus postulati sive impossibilitas, sive etiam iniquitas constet, uno verbo rogamus, an uti Catholicos ministrorum protestantium, ita etiam protestantes catholicorum sacerdotum manu sacramenta recepturos proponat? Sane vel postulatum est iniquissimum, vel æqua esse debet partis utriusque conditio. Ergo Lutherani nostris peccata confitebuntur, ab iis satisfactionem, absolutionem, ab iis confirmationem et extremam unctionem petent. Jam ergo ista omnia pro decisis habebuntur, neque ulteriore disceptatione opus erit, contra id quod a viro clarissimo toto scripto dictum est.

*Sextum postulatum.* — De pactis Passaviensibus atque instrumentis pacis, ac salute animarum bonis temporalibus ecclesiasticis facile anteponenda concedi oportere, ac rem in Romani Pontificis potestate esse, atque ab eodem certis conditionibus ab ipso declarandis impetrari posse credimus. Ac de postulatis hactenus. Nunc ad ea veniamus quæ a protestantibus conceduntur.

DE CONCESSIS A PROTESTANTIBUS.

*Primum concessum.* — *Ut Romanus Pontifex pro supremo patriarcha, seu primo totius Ecclesiæ episcopo habeatur, eique protestantes debitum in spiritualibus obsequium præstent.* Quo loco unum rogo, quale ei *præstituri sint in spiritualibus obsequium*, a quo in ipsa fidei causa dissentiant? Ait quidem auctor *debitum obsequium præstituros;* sed quid sit illud debitum, apud nos quidem ipsa legitima et consensu mutuo constabilita praxis explicat; apud protestantes autem quid illud futurum sit ne ipsum quidem auctorem perspicuis verbis exponere posse putaverim, neque quidquam remanebit præter inane verbum.

Hic etiam longe gravior emergit difficultas de primatu Pontificis et Ecclesiæ Romanæ: an ei tribuatur ut Petri successori ac tenenti cathedram Petri apostolorum principis, quod est in Ecclesia etiam Orientali primisque œcumenicis conciliis pervulgatum. Quod si protestantes iniquum putaverint, ad illud divinum jus a se toties oppugnatum recognoscendum adigi, quanto erit iniquius eo adigi Pontificem ut ad tantos clamores atque ad supprimendum longe antiquissimum ac maxime authenticum Sedis suæ privilegium ac titulum sponte conniveat, neque quidquam hiscat.

*Secundum concessum.* — Ut Romano-Catholici *pro fratribus habeantur usque ad decisionem legitimi concilii non obstante communione sub una specie et aliis controversiis.* Ita sane habentur pro fratribus, ut statim declaretur eo loco haberi, quod in re maxima, licet *non fundamentali;* nempe circa unam speciem, *involuntario atque insuperabili errore teneantur;* quod quidem, pace summi viri dixerim, ad contumeliam potius quam ad concessum spectet. De conditione autem *legitimi concilii* dicemus, ubi perpendendum veniet quale illud futurum sit legitimum concilium.

*Tertium concessum* — *Ut presbyteri episcopis, episcopi archiepiscopis secundum receptam catholicæ Ecclesiæ hierarchiam subjecti maneant.*

Quid hic protestantes concedant Catholicis non liquet. An ut presbyteri catholici suis episcopis, episcopi catholici suis archiepiscopis ac primatibus atque omnes Romano Pontifici subsint? Id quidem jam obtinemus, nullo cujusquam auxilio. An ergo pollicentur, qui apud protestantes episcoporum ac presbyterorum loco sint, Romano Pontifici dicto audientes fore? Id quidem fieri nequit, nisi prius de ipsa fide constet, uti prædiximus. Ita protestantes a Romano Pontifice summa ferent, nihil ipsi largientur; quod est iniquissimum.

*Summa antedictorum.* — His quidem postulatis et concessis, vir clarissimus petit ut Romanus Pontifex in suam primæque et apostolicæ atque antiquissimæ Sedis, totiusque adeo catholicæ Ecclesiæ communionem admittat Lutheranos, a suo cultu, tanquam impio, idololatrico, antichristiano abhorrentes; suamque doctrinam falsam, erroneam, impiam reputantes; neque vel latum unguem ab iis dogmatibus, quorum gratia secessionem fecerint, recedentes. Quo operæ pretio? nempe ut spondeant se ei in spiritualibus parituros, a quo, uti prædiximus, de ipsa fidei summa dissentiant, nostrosque habeant pro fratribus, quos totamque Ecclesiam nostram in summis fidei capitibus, quale est communio sub una specie, insuperabili errore teneri profiteantur. Hoc quidem esset non modo hypotheses aliquas, aut existimationem, sed etiam totam Ecclesiæ Romanæ structuram, imo etiam ipsam Christianæ sinceritatis ac pietatis rationem formamque evertere.

Fortassis auctor dixerit per secundum postulatum permitti Lutheranis, unione quidem præliminari facta, ut nostris sacris, etiam privatis intersint. At quo animo intererunt? an oblaturi nobiscum pariterque adoraturi consecratum Christi corpus et sanguinem, ac sincere nostras frequentaturi Missas, ut verum Dei cultum? Jam ergo sacrificium, idque pro mortuis, reliquiarumque atque imaginum cultum, sanctorum invocationem, omnia denique nostra probaverint, quæ missa contineri non est dubium.

Quo ergo concilia, conventus, instituti arbitri de controversiis? transacta erunt omnia. An ita intererunt sacris, quæ vocant papisticis, ut corpore adsint, mente abscedant? Ludibrium, hypocrisis, sacrilegium.

Jam ergo videat vir clarissimus quam impossibilia, quam nulla proponat, fateaturque invertendum agendi ordinem, uti suo loco fusius ostendemus. Et tamen cætera hujus scripti prosequamur.

DE MODO AGENDI.

Optimum facto totius imperii conventum institui, qualis hic proponitur, si prius constiterit animos bene utrinque affectos ad consilia pacis; quod nos docto viro aliisque præstantibus theologis cum imperatore ac principibus agendum relinquimus.

*De tribus controversiarum classibus.*

Hic incipit necessaria quæstionum tractatio, eæque in triplicem classem accuratissime distributæ: qua quidem in re confitemur multos eosque gravissimos articulos, si vero docto creditur, conciliatos videri; sed non recto ordine. Sumamus, exempli gratia, transsubstantiationis articulum, quem omnium gravissimum a viro clarissimo perspicue ac plenissime conciliatum credimus. Vel eam conciliationem protestantes, sive eorum pars maxima admissuri sunt, vel non; si nulla spes, quid hic agimus? sin autem spes est fore ut admittatur, id quidem tentetur antea; sic enim conciliatio procedet facilius; sin minus, aliæ ex aliis difficultates orientur. Esto aliud exemplum de ubiquitate. Sane vir clarissimus eam a Christianis Ecclesiis amovendam censet. Dent igitur operam quibus id cordi est, ut partem Lutheranorum longe maximam, eam scilicet in qua *Concordiæ* liber obtinuit, ad suam sententiam adducant, ne Romanæ Ecclesiæ ab hac labe usquequaque puræ, tale quoque portentum, absit verbo injuria, tanquam indecisum tolerandum proponatur. Ita de cæteris gravissimis articulis, quos viri doctissimi opera egregie et catholice compositos putamus. Quod postquam de universis præmonuimus, jam descendimus ad singulos.

PRIMA CLASSIS. — *De controversiis quæ in æquivocatione seu diversa terminorum acceptione consistunt, ejusque rei exemplis.*

PRIMUM EXEMPLUM.

Sitne Eucharistia sacrificium? Si cæteri protestantes cum viro docto consentiunt, rem transactam putamus.

ALIUD EXEMPLUM. — De intentione ad valorem sacramentorum.

Ea controversia non modo facile componi potest, verum etiam composita jam est; cum sit communissima sententia inter Catholicos, eam intentionem quæ sit necessaria ad valorem sacramenti, ea in re consistere, ut minister velit actus externos ab Ecclesia præscriptos serio peragere, neque quidquam facere quod contrariam intentionem prodat; quam intentionem nec ipse irritam facere quacunque secreta intentione possit. Testatur autem Pallavicinus cardinalis, in *Historia concilii Tridentini* (1564), et alii, sacrum concilium nihil quidquam voluisse definire amplius. Porro de discrimine actualis, virtualis, habitualis intentionis ab erudito auctore comprobato, nulla controversia est.

ALIUD EXEMPLUM. — De septem sacramentis.

An quinque sacramenta, quæ præter baptismum et Eucharistiam Ecclesia Romana profitetur, sacramenta dici possint lato significatu, revera levissima seu potius nulla est quæstio. An sint sacra signa a Christo instituta cum promissione gratiæ justificantis, sive infundendæ primitus, sive augendæ, gravissima est, neque in ambiguo posita controversia. Facile tamen componenda ex eruditi auctoris ac Lutheranorum communibus decretis, ut infra ostendetur (1565).

Et si autem matrimonium non est a Christo primitus institutum, ab eo tamen instauratum et ad primam formam reductum esse constat, quod sufficit ut inter Christiana sacramenta censeatur. Certe Augustinus non modo sacramentum vocat; sed etiam, quo magis sacramenti ratio inesse credatur, baptismo comparat, lib. II *De nupt. et concup.*, cap. 10; de qua re infra copiosius disseremus (1566); nunc id tantum agimus, an hæc quæstio in ambiguo sit posita.

ALIUD EXEMPLUM. — An peccata vere tollantur.

Si protestantes cum erudito auctore consentiunt in remissione peccatorum revera tolli reatum culpæ et pœnæ, quod est formale peccati, nulla, quantum ad hoc caput, controversia relinquetur. Remanebit tantum quæstio, meo sane judicio facile componenda, nondum tamen composita, quid sit peccata tolli; qua de re jam diximus (1567), et iterum dicemus loco commodiore.

ALIUD EXEMPLUM. — An sola fides justificet.

De Dei quidem misericordia, deque Christi merito nullum est dubium quin nos vere justificent.

Quod autem fides justificet, non nuda, sive *sola aut solitaria ac bene operandi proposito destituta*, ubi Lutherani cum amplissimo auctore consenserint, omnino Catholicis satisfecerint.

ALIUD EXEMPLUM. — An aliquis possit esse certus de sua justificatione et perseverantia ad salutem.

De utroque jam diximus ad postulatum tertium (1568). Quod vir eruditissimus dicit: *Qui credit et scit se credere, is potest absolute esse certus de sua fide et consequenter de salute*, ita interpretatur, *ut de salute certi simus duntaxat conditionaliter*. Non videmus autem quare necesse sit ut de justificatione certiores simus. Imo quod iterum atque iterum pro rei gravitate inculcandum ducimus, hanc certitudinem maxime prohibent illi Scripturæ loci, queis constat pœnitentiam veramque conversionem debere præcedere, antequam nobis peccata remittantur. *Pœnitemini enim et convertimini, ut deleantur peccata vestra.* (*Act.*

(1564) Lib. IX, c. 6, n. 3, 4.
(1565) Infr., part. II, col. 927.
(1566) *Ibid.*, col. 928.
(1567) Sup., col. 888; inf., part. II, col. 914.
(1568) Sup., col. 887.

III, 19.) At de pœnitentia et conversione vera, nec ipsi Lutherani certos se esse confidunt, vereanturque nobiscum, ne, latente aliquo pravæ voluntatis affectu et actu, illa conversio figmentum esse possit animi sibi blandientis. Qua igitur ratione de sincera pœnitentia dubitare coguntur, eadem profecto ratione de fide sua dubitaverint; ut prætidentis animi, ipse quoque Luthero exosa securitas ac superbia retundatur. Unde illud : *Credo*, *Domine*, apud Marcum (IX, 23), metu incredulitatis addito temperetur, *adjuva incredulitatem meam*. Quo etiam spectat illud : *Neque meipsum judico* (*I Cor.* IV, 3) ; et illud : *Vosmetipsos tentate*, *si estis in fide*, *ipsi vos probate* (*II Cor.* XIII, 5) ; quæ ejus profecto sunt, cui de statu suo non liquet, ea quidem certitudine, cui non possit subesse falsum. Atque id viro docto facile persuasum iri confido, ac per ipsum reliquis Confessionis Augustanæ defensoribus. Quod ad Martinum illum Eisengrinium spectat a conciliatore laudatum, neque nos virum novimus, neque ejus dicta probamus ut sonant.

ALIUD EXEMPLUM. — De possibilitate implendæ legis.

Si protestantes admittant quam eruditus auctor P. Dionysii, in sua *Via pacis*, laudat sententiam, nulla erit quæstio, nisi forte de verbis; quod etiam evicisse me puto ex *Apologia Confessionis Augustanæ* (1569), ut profecto ea de re nulla sit difficultas. Scitum etiam illud egregii auctoris ad impossibile neminem obligari, atque a fidelibus impleri legem quantum evangelico fœdere teneantur.

ALIUD EXEMPLUM. — De concupiscentia, etc.

Placet ea de re ejusdem Capucini hic relatus locus, hoc tamen addito ad elucidationem; nempe concupiscentiam in actu primo, malam quidem esse per se ac vitiosam, non tamen includere formale peccatum; sed peccatum dici, quod a peccato orta sit et ad peccatum inclinet, ut sæpe Augustinus; quod eruditi auctoris explicationibus congruit.

ALIUD EXEMPLUM. — An bona opera justorum in se perfecte bona, et ab omni labe peccati pura.

Aliud est opus perfectum esse, aliud a peccati labe purum. Ac de perfectione quidem, omnes consentiunt in hac mortali vita nunquam esse absolutam. Cæterum dari actus ab omni peccati labe puros, divina aspirante gratia, et Tridentina synodus definivit (1570), neque ullus Catholicus inficiabitur, neque existimo æquiores protestantes ab ea sententia dissensuros. Certum enim est in *Visitatione Saxonica* hanc propositionem esse suppressam : *In omni opere peccamus*, quod illa a Christianis sensibus nimis abhorreret; nec immerito : cum enim, verbi gratia, dicebat Apostolus : *Quis ergo nos separabit a charitate Christi? tribulatio, an angustia, an fames?* (*Rom.* VIII, 35) etc.; aut illud : *Vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus* (*Galat.* II, 20); iis in actibus, aliisque juxta Christiano spiritu plenis, subesse aliquam peccati labem Christianæ aures ferre non possent; idque non ad hominis sed ad ipsius sancti Spiritus intus operantis contumeliam pertineret : nec satis est confiteri *bona justorum opera non esse meras iniquitates ac mera peccata*, quod per se esset absurdissimum, nisi simul fateare per Spiritum sanctum fieri a justis opera ab omni peccato pura, et si nondum charitate perfecta; qua de re existimamus nullam aut fere nullam superesse quæstionem, ubi reliqui protestantes viri eruditissimi explicationibus assensum præstiterint.

ALIUD EXEMPLUM. — An renatorum opera Deo placeant.

Huc redit distincto articuli præcedentis. Si *imperfectiones* ita vir doctus intelligit, ut ad potiora et perfectiora semper enitamur, veramque perfectionem in futura vita exspectemus, eo sensu in quovis actu bono imperfectionem agnoscimus : sin autem imperfectionem intelligat aliquam peccati labem, negamus. Placent ergo Deo bona opera justorum, quod suo modo perfecta, hoc est, ab omni peccato pura esse possint : placent autem per Christum, quod et ab ejus Spiritu in membra influente prodeant, et quod, licet sancti non in omni actu peccent, non tamen absolute e peccato liberi, proindeque semper indigent condonatione per Christum, ut ex Tridentina synodo supra retulimus (1571), credimusque eam in rem protestantes omnes non contentiosos, facile consensuros.

SECUNDA CLASS. — *Complectens quæstiones ita comparatas, ut in alterutra Ecclesia et affirmativa et negativa toleretur.*

EXEMPLUM. — De orationibus pro mortuis

Si pars protestantium eas probat, si cæteri assentiant, si cum erudito auctore fateantur id quod est verissimum, eas in apologia comprobari, compositus est articulus ad Catholicorum sententiam, ut infra dicemus (1572).

ALIUD EXEMPLUM. — De immaculata conceptione beatæ Virginis.

Non pars Ecclesiæ, sed tota Ecclesia Romana immaculatam beatæ Virginis conceptionem pro re indifferenti habet, neque ad fidem pertinente, quod sufficit.

ALIUD EXEMPLUM. — De merito bonorum operum.

Concilii Tridentini verba retulimus (1573): *Quod proponenda sit vita æterna, et tanquam gratia per Christum misericorditer promissa, et tanquam merces ex ipsius Dei promissione reddenda.* Ubi notanda verba, *ex ipsius pro-*

(1569) *Hist. des variat.*, l. III, n. 30.
(1570) Sess. 6 can. 25.
(1571) Sup., col. 889.
(1572) Infr., col. 899.
(1573) Sup., col. 889, ad 3 postul.

*missione*, quæ profecto sufficiunt. Neque Vasquez aliud docet, atque, etiamsi doceret, adversus concilium audiendus non esset.

Facile autem esset Vasquezianam, vero sensu intellectam, illæso Christo merito tueri sententiam; verum id non hic quæritur. *De Scotistarum sententia*, pace summi viri, *ea cum communi protestantium opinione non coincidit*, cum Scotistæ admittunt, facta promissione et impleta conditione, verum ac suo modo proprie dictum meritum, quod nunc plerique omnes protestantes ex Confessione Augustana eraserunt; quo si redeant, articulus compositus fuerit, ut postea ostendemus (1574).

ALIUD EXEMPLUM. — An bona opera ad salutem necessaria.

Simpliciter est dicendum ea esse necessaria, ne vel eorum studium relanguescat, vel apertissimis Scripturæ verbis fides detrahatur, quod etiam vir clarissimus confitetur, contra quod a Confessionis Augustanæ professoribus auctore Melanchthone pronuntiatum vidimus (1575). Item confitendum est bona opera id esse proprie, quod Deus æternæ vitæ mercede remuneretur, cum ubique inculcetur illud : *Reddit unicuique secundum opera ejus.* (*Matth.* XVI, 27.) Sane confitemur ea opera quæ vitæ æternæ remunerationem accipiant in fide fieri oportere; cum scriptum sit : *Sine fide impossibile est placere Deo* (*Hebr.* XI, 6), quo etiam sensu dictum est id quod a viro clarissimo memoratur : *Sine sanctimonia*, hoc est, ipso viro clarissimo interprete, sine bonis operibus *nemo videbit Deum.* (*Hebr.* XII, 14.) Quod hic Lutherani distinguunt de necessitate efficientiæ, præsentiæ, causæ sive principalis, sive instrumentalis, conditionis sine qua non, humana commenta sunt; neque quemquam compellimus ut tribuat operibus efficientiam physicam, aut ut ea instrumenta vocet consequendæ salutis, nec magis quam ut ipsam fidem. Id volumus clare et simpliciter fateantur, mercedem illam ubique promissam sanctis vere dari operibus in fide et gratia factis, neque dari fidei sine ejusmodi operibus, quod virum clarissimum aliosque cordatos facile concessuros putamus. Aliorum vitilitigationes non sunt tolerandæ; quippe quæ eo spectent ut bonorum operum dignitas aut necessitas infringatur, eludaturque illud : *Venite, possidete, quia* (*Matth.* XXV, 34), etc.; et illud : *Hoc fac et vives* (*Luc.* X, 28); et illud : *Momentaneum et leve tribulationis nostræ æternum gloriæ pondus operatur* (*II Cor.* IV, 17), et alia sexcenta prophetarum, apostolorum, Christi ipsius dicta.

ALIUD EXEMPLUM. — De adoratione.

Fictitia est inter Catholicos de Eucharistiæ adoratione dissensio. Omnes enim consentiunt et ipsa synodus Tridentina profitetur, ut postea videbimus (1576), *Non nisi ad Christum præsentem terminari cultum*; neque adorari species, nisi mere per accidens, quemadmodum adorato rege, per accidens quoque ea qua vestitur purpura adoratur. Habet ergo vir clarissimus id quod a Catholicis postulat. At ille apud protestantes materialis idololatriæ metus, pace eorum dixerim, utcunque intelligatur, imbecillis animi est, cum cultum non solus ritus externus, sed ipsa ei conjuncta adorantis intentio ac directio faciunt.

ALIUD EXEMPLUM. — De ubiquitate.

Aboleatur ergo quamprimum, viro clarissimo approbante, illa omnibus Catholicis et Lutheranorum parti, Calixto scilicet et sequacibus atque academiæ Juliæ exosa ubiquitas, licet ab ipso Luthero, eodem Calixto teste, profecta, et a longe amplissima Lutheranorum parte propugnata.

ALIUD EXEMPLUM. — De Vulgatæ auctoritate.

De Scripturæ textu ac versionibus, deque Vulgatæ auctoritate, re bene intellecta, ut profecto a viro clarissimo intelligitur, nullam existimamus inter æquos eruditosque viros futuram controversiam.

TERTIA CLASSIS.

In qua recensentur novemdecim articuli, partim ab arbitris ex utraque parte selectis conciliandi, partim ad futuram synodum remittendi. Horum ultimus de concilio Tridentino ejusque anathematismis, argumento et exemplo *Basileensis aliorumque conciliorum seponendis usque ad iteratam concilii œcumenici decisionem*, longe erit difficillimus, ut infra dicetur. Quæ hujus rei exempla vir amplissimus memorat infra perpendemus (1577), et si quæ huc conferunt exempla quæremus, nihilque omittemus quod ad pacem conducere posse speremus.

Jam ad singula circa tertiam partem a clarissimo auctore proposita veniamus. Ac primum de arbitris ex utraque parte selectis. Credo virum doctissimum non eos velle arbitros qui de fide summa auctoritate decernant. Nihil autem æquius ac præstabilius quam seligi arbitros hujus generis quos amicales compelitores vocamus, summos theologos atque moderatos, qui res, ut aiunt, præparent atque inter se prospiciant quousque pars quæque progredi possit, et, quam fieri poterit, rationem instituant qua difficultates pervinci queant.

De articulis per arbitros componendis, ac primum de transsubstantiatione.

Recte vir amplissimus Lutheri commemorat sententiam; addemus et apologiam. Quæ autem hic inducitur ab omnibus agnita protestantibus conversio in pane, ut de communi fiat sacer sacroque usui destinetur, nec zuingliani refugerint; neque erit accidentalis, qualem eam appellat vir doctus, sed metaphorica et figurata mutatio. Merito ergo addit ea quæ nihil a nostra sententia

(1574) Col. 915, 916.
(1575) Sup., col. 887, ad 5 postul.
(1576) Inf., col. 924.
(1577) Inf., col. 908, 909, 932 et seq.

distent nisi verbis, ut infra ostendemus (1578).

De invocatione sanctorum.

Hæc de re viri clarissimi postulata jam a concilio Tridentino sponte concessa sunt. Ne autem protestantes dixerint nos parum Christo mediatori fidere, addi potest Catholicos ad sanctorum preces confugere ex fraternæ charitatis societate, non quod metuant *ad iratum Deum oculos attollere.* Patet enim per Christum accessus; neque tamen diffitemur iræ divinæ metu eo nos provocari ut vota nostra consociemus sanctis divina jam luce et charitate perfruentibus. Quod vero oratio ad Deum directa sit efficacior ac perfectior, omitti potest propter ambiguum. Quod enim ait vir doctus, eam orationem esse perfectissimam quæ solis attributis divinis inhæreat, eo trahi posset ut etiam ab homine Christo animum abstrahamus. Videremur etiam agnoscere, quodam modo recedere a Deo atque imperfectiores esse, qui fratrum etiam viventium orationes postulant, cum id et ipse Paulus fecerit; ac revera qui dicit: *Orate pro me, fratres* (*I Thess.* v, 52), non a Deo recedat, sed ad eum compellandum se fratribus consociet. De precandi formulis ut *intercessionaliter* intelligantur, verissima sane est et æquissima viroque pacifico et docto digna et concilii Tridentini decretis consona catholicæ sententiæ expositio.

De cultu imaginum.

Hic quoque vir doctissimus æquissime postulat: nempe ut in imaginibus nulla alia virtus inesse credatur, *quam Christi rerumque cœlestium excitandi memoriam*, eoque cultum omnem et cogitationem transferendi, exemplo illius serpentis a Moyse erecti, quod etiam conciliis Nicæno II et Tridentino consonum esse constat.

De purgatorio.

Sane de purgatorio per ignem, problematice videtur disputasse Augustinus. Interim hæc non habet pro problematicis: « Orationibus sanctæ Ecclesiæ et sacrificio salutari, et eleemosynis quæ pro eorum spiritibus erogantur non est ambigendum mortuos adjuvari, ut cum eis misericordius agatur a Domino quam eorum peccata meruerunt (1579); » diserte enim ait *non esse ambigendum;* subditque: « hoc enim a Patribus traditum universa observat Ecclesia: » postremo: « non omnino dubitandum est ista prodesse defunctis. » Non ergo privata opinio, sed universalis Ecclesiæ sensus, nec dubium, sed certum fixumque, nec problematicum an a pœna animæ subleventur, sed a qua et quali pœna, quod nec Ecclesia catholica definivit; qua de re iterum dicemus (1580).

De primatu Pontificis jure divino.

Primatum Petri ac Romanorum Pontificum Petri successorum de jure divino esse, omnes Catholici et Ecclesia Gallicana maxime profitetur. Et Alliacensis, Gerson, aliique Parisienses ad unum omnes: id Ecclesiæ Gallicanæ atque Universitatis Parisiensis omnia acta testantur. Scitum illud Facultatis theologiæ Parisiensis adversus Lutherum art. 22: « Certum est concilium generale legitime congregatum universalem Ecclesiam repræsentans, in fidei et morum determinationibus errare non posse; » art. 23: « Nec minus certum unum esse jure divino summum in Ecclesia Christi militante Pontificem, cui omnes Christiani obedire tenentur. » Romani Pontificis de fide judicium, accedente concilii generalis approbatione aut Ecclesiæ consensu, esse infallibile non modo profitentur, verum etiam ea in re summam fidei esse repositam decernunt; neque Ecclesia Gallicana ullam unquam movit ea de re controversiam; neque Elias Dupin conciliorum generalium atque Ecclesiæ infallibilitati refragatur. Quod autem de Romani Pontificis primatu minus plene ac perspicue scripsit, nec nostri probant, et ipse sive exponit, sive emendat. Quare ad conciliandum articulum nihil ista proficiunt.

De monachatu.

Summa monachatus hic probatur demptо castitatis voto, de quo infra agemus (1581).

De traditionibus.

Si protestantes consentiant Scripturæ sensum aliaque permulta *traditione duntaxat esse cognoscibilia* vix ulla superest difficultas. Quod autem vir doctissimus consensum *veteris Ecclesiæ*, hoc est, *priorum ad minimum quinque sæculorum atque œcumenicorum quinque synodorum*, imo vero *hodiernarum patriarchalium sedium* tanti facit, quanto ad pacem emolumento futura sint infra videbimus (1582). Id interim quærimus, an quinque tantum sæculis et quinque conciliis Christus adfuturum se esse spoponderit? Cur autem sextam synodum sextumque sæculum vir doctissimus omittat mirum nobis videtur, cum præsertim de septimo sæculo ac septima synodo tam bene sentiat, ut hanc quoque allegaverit de sacrificio antiquæ traditionis testem, nec nocebit definitio de imaginibus; quippe quæ viri docti placitis atque interpretationibus ab omni errore et idololatria vindicetur, ut vidimus (1583). Sane eam a quinque patriarchis fuisse celebratam, totoque Oriente et Occidente pridem invaluisse constat. De aliis conciliis non quæremus: de articulis vero fundamentalibus quod vir doctus mentionem facit, latissimum æquivocationi, novisque et inextricabilibus concertationibus aperiri campum jam ab initio præmonuimus, et infra luculentius disseremus (1584).

(1578) Inf., part. II, c. 2, col. 922.
(1579) Serm. 32, *De dict. Apost.* nunc serm. 172, n. 5, t. V.
(1580) Inf., col. 930; *vid.* sup, col. 896.
(1581) Inf, col. 930.
(1582) Part. II, c. 4, col. 932, 935.
(1583) Sup., col. 899.
(1584) Inf., part. II, c. 4, col. 932.

De futuri concilii conditionibus a viro amplissimo propositis.

Prima conditio : *ut legitime per summum Pontificem congregetur* : recta et pacifico animo constituta conditio.

Secunda conditio : *ne provocetur ad decreta concilii Tridentini vel aliorum in quibus protestantium dogmata sunt condemnata* : dura conditio, ut non modo concilium Tridentinum celebratum post hoc schisma, verum etiam superiora concilia ab ipso secundo Nicæno concilio, ab omnibus Ecclesiis, etiam inclyta Germanica natione ferente suffragium, celebrata aut recepta, in dubium revocentur, infectaque sint omnia quæ per nongentos eoque amplius annos summa universi orbis consensione de fide transacta confectaque sint. Qua de re duo quærenda mox venient (1585) : primo, an id stare possit cum ea, quam Catholici pro fundamento ponunt, de Ecclesiæ catholicæ conciliorumque generalium eam repræsentantium infallibilitate, sententia ; alterum, si de ea infallibilitate conclamatum est, qui fieri possit ut nostrum illud concilium cæteris felicius firmiusque habeatur.

Tertia conditio : ne concilium *congregetur* prius quam de his *concordetur* : primum quidem *de postulatis* a Pontifice *acceptandis*, qua de re jam diximus : secundum *de conventu ab imperatore indicendo ejusque felice catastrophe* : rectum ; nec futurum putamus hujus conventus infelicem eventum, si observentur ea quæ suo loco dicemus : *ut protestantes recipiantur in gremium Ecclesiæ Romano-catholicæ non obstante dissensu circa communionem sub una specie et quæstiones in futuro concilio determinabiles* : atqui id fieri nequit, nisi prius etiam de fide decretis, non modo Tridentinis, verum etiam aliorum conciliorum in suspenso habitis, ut secunda conditio postulabat ; qua de re jam diximus.

Quarta conditio : de superintendentibus in episcoporum loco et ordine agnoscendis, quinto postulato diximus (1586). Hic addimus quid facto opus, si etiam reformatorum ut vocant ministri per Palatinum atque Hassium aliasque civitates recipi se postulent ; idque serenissimus elector Brandeburgicus aliique ex iisdem reformatis principes ac civitates cupiant. Sed hæc difficultas forte præpostera est, cum hic tantum agi videatur de confessionis Augustanæ in inclyta Germanica natione professoribus. Animo tamen providendum est quid hic responderi a Catholicis posset, admissis Lutheranorum superintendentibus.

Quinta conditio : ut tale concilium *pro fundamento ac norma habeat Scripturam et consensum veteris Ecclesiæ, ad minimum priorum quinque sæculorum atque etiam hodiernorum, quoad fieri poterit, sedium patriarchalium* : recta et maximi momenti conditio.

Sexta conditio, *ut decisio fiat ab episcopis ad pluralitatem votorum* : nulla est ea de re dubitatio. Præclarum illud quod ex Augustino refertur : *ut utrinque deponatur arrogantia ; nemo dicat se jam invenisse veritatem*. Quæ sane sententia, eodem Augustino teste, locum habet in iis quæ nondum eliquata, nondum Ecclesiæ universæ auctoritate firmata sunt, ut assidue inculcat in libris *De baptismo* contra Donatistas (1587). Sane audire juvat eumdem Augustinum de parvulorum baptismate decernentem : « Ferendus est disputator errans in aliis quæstionibus nondum diligenter digestis, nondum plena Ecclesiæ auctoritate discussis ; ibi ferendus est error : non usque adeo progredi debet ut fundamentum Ecclesiæ quatere moliatur (1588). » Fundamentum autem vocat id quod est concordissima universæ Ecclesiæ auctoritate firmatum ; qua nempe auctoritate fundatur populi Christiani fides. Nemo ergo hic somniet credendum Ecclesiæ in iis tantum quos nunc vocant fundamentalibus articulis. Non enim hujus generis erat quæstio de baptismo parvulorum aut hæreticorum, de quibus his locis agit Augustinus ; sed illud intelligamus ab eo pro fundamento esse positum, ut quod ab Ecclesia semel fuerit definitum, nunquam in dubium revocari possit ; quod a viro doctissimo pro certo haberi credimus. Addit enim septimam conditionem istam : *ut utraque pars concilii decisioni acquiescat, secus pœnas luat canonibus definitas* ; quarum ex ipso canonum usu styloque potissimum est, ut dissentientes anathemate feriantur.

Ex his ergo liquet nomine Lutheranorum non postulari æqua, nec solida ac valitura concedi, nec præliminarem illam unionem *salvis hypothesibus* esse possibilem, neque ad perfectam deveniri posse per tale concilium quale proponitur. Nec mirum non statim omnes difficultates pervinci potuisse, aut primo teli jactu scopum assecutos eos, qui nec usu sciant, quid a Romana Ecclesia, *salvis* quidem *hypothesibus*, qua de re agebatur, postulari possint. Nostræ ergo erunt partes ut rem aggrediamur, quod hic incipimus.

ALTERA PARS.

Jam ostensuri sumus quid ab Ecclesia catholica ac Romano Pontifice exspectari possit. Esto igitur nostrum fundamenti loco.

*Unicum postulatum.* — Ne quid postuletur, ad pacem ineundam, quod pacis ineundæ rationes conturbet. Per se clarum ; unde prima consecutio, seu potius ejusdem postulati explicatio : ne quid fiat quod ecclesiasticorum decretorum stabilitatem ac firmitudinem infringat ; si enim decreta omnia sint instabilia, profecto erit instabile hoc nostrum futurum de pace decretum.

Jam applicatio ad rem nostram tam clara est, ut ipsa per sese occurrat animo. Si enim, ut Lutherani postulant, anteactorum conci-

(1585) Inf., col. 994 et seq.
(1586) Sup., col. 890.
(1587) Lib. II, c. 4, n. 5, t. IX.

(1588) Serm. 14, *De verb. Apost.*, nunc 294, n. 20, tom. V.

liarium decretorum nulla jam habetur ratio, nihil erit quod posteritas nostri hujus decreti rationem habeat, nihil cur nos ipsi ei hæreamus, ac pro sacrosancto inviolatoque reputemus, dissentientes pœnis canonicis distringamus, ut septima viri clarissimi conditio exigebat (1589).

Esto sane concesserimus, id quod maxime volunt, ut concilium Tridentinum post secessionem celebratum, toto licet Oriente atque Occidente receptum, propter quasdam peculiares, ut aiunt, exceptiones, in suspenso sit, qua de re infra dicemus, nihil agunt; cum certum sit fere omnes, certe præcipuos quosvis articulos in Tridentino concilio definitos ex pristinis conciliis in pace habitis fuisse repetitos; neque de hac nostra nova synodo major erit consensio quam de anterioribus fuit. Atque ut rem subjiciamus oculis, Lateranenses, Lugdunenses, Constantiensem, Nicænam etiam secundam, alias ejusmodi synodos quæ Tridentinis definitionibus præluxerunt, irritas aut suspensas haberi volunt, eo quod iis contradixerint Hussitæ, arbitrati magistratus ecclesiasticos atque civiles per peccata mortalia auctoritate cassos; Wiclefitæ impii, Deoque et creaturis ad imaginem Dei conditis æquam tam in bonis quam in malis, etiam in peccatis, agendi necessitatem injicientes; Valdenses ministrorum pietati sacramentorum efficaciam tribuentes; Albigenses, Manichæi, ipse Berengarius sacramentariæ hæreseos dux et magister; imaginum confractores; stolidissimi æque ac superstitiosissimi, qui etiam in proscribendis optimis artibus sculptura et pictura partem pietatis ponerent; alii in illis conciliis condemnati. Id si concedimus, nempe eo nobis redibit res, non modo ut infanda proscriptaque nomina reviviscant, verum etiam ut nihil pro judicato sit, nisi litigantes consenserint; quod unum efficiet, ut omnis judiciorum ecclesiasticorum auctoritas concidat, nostrumque concilium in arena et in ipsis aliorum conciliorum ruderibus collocatum facile collabatur; imo vero nec fiat. Quid enim protestantes exspectabunt amplius, posteaquam, uti prædiximus (1590), nostro quoque calculo pro veris Ecclesiæ filiis habebuntur, Ecclesia Romana suam ipsa auctoritatem infregerit, quos heterodoxos hactenus credidit, agnoscet pro orthodoxis, ad communionem suam recipiet qui a se, tanquam ab idololatrica et antichristiana secesserant, manentibus iisdem secessionis causis; quo uno liquido constet justas eos habuisse secedendi causas? quid petent ulterius, vel quid opus arbitris ipsoque concilio? moras nectent, aliæ ex aliis difficultates orientur, res per se intricata abibit in nihilum, ac si vel maxime concilium celebretur, magno molimine nihil egerimus, redibitque res ad jurgia, neque ullo fructu ullave spe per tot conciliorum veluti conculcata cadavera gradiemur ad illud triste concilium, parem profecto cum aliis sortem habiturum; neque ulla jam via constabiliendæ pacis, infracta et collapsa per speciem concilii, conciliorum omnium ipsiusque adeo Ecclesiæ auctoritate ac majestate prostrata. Stet ergo pacis ecclesiasticæ tractatio, habens fundamentum hoc : nihil esse ab Ecclesia catholica postulandum, quod concessum pacem ipsam conturbaret.

Neque hic recurrendum ad fundamentales articulos illos, de quibus longe erit maxima et inextricabilis concertatio, sive ad Scripturam, sive ad apostolicum Symbolum provocemus, ut non modo ratione, sed ipso etiam experimento constat. Quo etiam fiet ut ad nostram pacem nulla Christiani nominis secta non se admitti petat. Neque vir clarissimus id agit ut de ejusmodi fundamentalibus paciscamur, de quibus nec litigamus; sed ut de cæteris necessariis articulis, quos prima, secunda, tertia classe memoravit. Iterum ergo atque iterum sit hoc fundamentum : de omnibus ad doctrinam Christianam pertinentibus, firma rectaque esse Ecclesiæ judicata.

Corollarium. — In conciliandis circa fidei expositionem quantumvis amplissimis ac numerosissimis Ecclesiis, ne quid præter majorum exempla et instituta fiat : alioquin ipse fidei status ac decretorum de fide robur periclitabitur. Septem autem ejusmodi conciliationum exempla recolimus.

Primum initio quinti sæculi, cum Ecclesiæ Orientalis tractus, duce Joanne Antiocheno archiepiscopo ac totius Orientalis diœceseos patriarcha, a synodo Ephesina abhorrerent, Nestorio ibidem condemnato adhærescerent, Cyrilli Alexandrini anathematismos duodecim a synodo comprobatos etiam ut hæreticos improbarent; post unius fere anni dissidium, id agente imperatore, res ita composita est, ut Orientales quidem, misso ad Cyrillum Paulo Emiseno episcopo, datisque a Joanne Antiocheno ad eumdem Cyrillum litteris, dederint etiam formulam qua beatam Virginem Deiparam, personæ Christi unitatem, omniaque alia Ephesinæ fidei consona fatebantur, Nestorium Constantinopolitanum episcopum pro deposito habebant, ejus doctrinam anathematizabant, Maximiani ejus in locum substituti ordinationi consentiebant, eique ac totius orbis episcopis communicabant (1591): recta etiam fide coram universo populo prædicata, perscriptisque eam in rem litteris ad Xistum Papam et eosdem Cyrillum et Maximianum, in quibus etiam Ephesinæ synodi sententiæ in Nestorium latæ acquiescebant (1592); denique re tota ab eodem Xisto comprobata.

Sane de duodecim Cyrilli anathematismis, licet in Ephesina synodo confirmatis, tacitum, neque adacti Orientales ut eos admitterent, aut ab eorum condemnatione desisterent, cum satis constitisset Cyrillum

(1589) Sup. col. 902.
(1590) *Ibid.*, col. 891.
(1591) *Ephes. Conc.*, part. III, c. 28, 30; Labb., t. III, col. 1089 et seq.
(1592) *Ibid.*, c. 41, 42, col. 1175 et seq.

ab Orientalibus verbis potius quam sententia discrepare, neque eo minus a sancto Xisto susceptí sunt, synodoque Ephesinæ sua constitit auctoritas, comprobata Nestorii depositione, quam etiam Theodoretus, unus Orientalium Cyrilli anathematismis infensissimus, agnovit his verbis : « Nestorius a sanctis episcopis Ephesi congregatis divino suffragio pontificatu dejectus est (1593). »

Alterum exemplum in ipso initio sexti sæculi, cum auctore Acacio Constantinopolitano patriarcha, omnes fere per Græciam, Asiam, ac totum Orientem Ecclesiæ, de sancti Leonis epistola et Chalcedonensi synodo ab Occidentalibus ac Sede apostolica, rupta etiam communione, diutissime dissensissent : tandem sub Hormisda doctissimo Papa, præscriptæ ab eo formulæ subscripserunt. Sic autem ea formula inscripta est : *Regula fidei* (1594), in qua sancti Leonis epistolas et Chalcedonensem synodum receperunt, Sedem vero apostolicam agnoverunt, his verbis : « Prima salus est regulam veræ fidei custodire, et a constitutis Patrum nullatenus deviare, et quia non potest Domini nostri Jesu Christi prætermitti sententia dicentis : Tu es Petrus, etc. Hæc quæ dicta sunt rerum probantur effectibus, quia in Sede apostolica immaculata est semper servata religio ; » ac paulo post : « Unde sequentes in omnibus apostolicam Sedem et prædicantes ejus omnia constituta, in qua est integra et verax Christianæ religionis soliditas. » Huic igitur fidei omnes episcopi subscripserunt, Sedisque apostolicæ ut a Petro descendentis, auctoritatem et constituta susceperunt. Quæ formula in toto Oriente solemnis, sæpius postea, ac maxime sub Agapeto Papa semel et iterum a Justiniano imperatore subscripta est (1595); eamque professionem, qua simul et rectam fidem et Sedis apostolicæ in Petro constitutam auctoritatem agnoscerent, patriarchæ quidem cæteri ipsi Papæ, metropolitani vero patriarchis, et alii suis metropolitanis faciebant, ut in imperatoris epistola luculente scribitur.

Tertium exemplum sub sancto Gregorio Magno afferri potest istud, cum de quinta synodo gravis exorta esset dissensio, ejusque rei gratia multæ Ecclesiæ, etiam per Italiam, atque ipsa quoque Longobardorum natio ac regina Theodelendis secessisset. Et quidem ipse Gregorius eam synodum quatuor reliquis adjungebat, ut patet professione edita ad quatuor patriarchas (1596), et tamen assentit Constantio episcopo Mediolanensi (1597), ut cum Theodelinde *ejusdem synodi* (qua illa offenderetur) *nulla memoria fieret ; quia quippe*, inquit, *in ea de personis tantummodo, non autem de fide aliquid positum est.* Et de fide quidem constat multos egregios canones ab eadem synodo quinta fuisse conditos (1598). Quia tamen constabat nihil aliud eisdem canonibus actum quam ut Ephesina et Chalcedonensis firmaretur fides, merito Gregorius eam cum Longobardis in suspenso haberi permisit, eo quod nihil in ea *specialiter* de fide, sed tantum de quibusdam personis actum esset, non proinde decreta fidei suspensurus, ut ipsa ejus verba testantur.

Quartum in Lugdunensi concilio II, sub Gregorio decimo, quo recepti in unionem Græci, sed prius professi Romanam fidem in iis speciatim articulis quorum gratia schisma conflatum est. Patet ex epistola Michaelis Palæologi imperatoris, ab universis Orientis episcopis comprobata. Ac licet de sancti quoque Spiritus a Patre et Filio processione communi decreto consenserint, facile conceditur, ut eo ritu qui ante schisma obtinuerat, nulla ejus processionis mentione facta, Nicænum Symbolum recitarent. Et ea quidem unio parum constitit manifesta culpa et levitate Græcorum, ut ex eorum quoque historiis liquet ; non tamen eo secius demonstrat qua conditione Ecclesiæ coalescant.

Quintum in synodo Basileensi ad conciliandos Bohemos, propter communionem sub utraque specie ab Ecclesia catholica secedentes, concesso calicis usu certis conditionibus. Hæc autem conciliatio nobis diligentissime perpendenda erit, quod viri eruditi eam proferant in exemplum synodi generalis in suspenso habitæ propter pacis bonum. Res autem sic habet. Concilium Basileense multas quidem ob causas convocatum : sed ea erat vel maxima, ut Bohemos ad unitatem Ecclesiæ revocaret. Itaque ubi congregatum formatumque est, ipso initio 15 Octob. anno 1431, Bohemos ad synodum convocavit his verbis : « Adirent, accederent. Hic quidquid pertineret ad fidei veritatem, quidquid ad pacem, ad vitæ puritatem et divinorum mandatorum observantiam omni cum diligentia ac libertate tractabitur; licebit libere omnibus exponere quidquid Christianæ religioni expedire judicaverit (1599). » Quod quidem eo maxime memoratum, quod Bohemi negarent usquam sibi datam audientiam ; imo jactarent Catholicos nunquam contra se æqua et legitima disceptatione consistere potuisse : unde Patres Basileenses sic eos adhortantur : « Audivimus quod conquesti estis non esse vobis traditam qualem voluissetis liberam audientiam : jam cessabit omnis querelæ occasio ; ecce jam locus et facultas plenæ audientiæ præbetur : jam incitamini ; non coram paucis, sed universaliter audiemini, quantumlibet audiri volueritis. » En cur vo-

(1593) *Hæret. fab.*, l. IV, c. 12.

(1594) Tom. II *Conc.* Binii, Horm., epist. 9; Labb., t. IV, col. 1443.

(1595) *Ibid.*, *Epist. Just. ad Agap. post. Agap.*, epist. 7; Labb., t. IV, col. 1801.

(1596) Lib. I, epist. 24, nunc 25, t. II.

(1597) Lib. III, epist. 37, nunc l. IV, epist. 39, *ad Const. Mediol.*

(1598) Conc. V, collat. 3; Lab., t. V, col. 435.

(1599) *Inter Ep. et resp. conc. Basil.*, epist. 1; Labb., t. XII.

cati sint; nempe ut audirentur suasque rationes exponerent; sed illud præcipuum: « Ipse Spiritus sanctus astabit medius judex et arbiter quid in Ecclesia tenendum et agendum sit: » et iterum: « Ne differatis accedere, ut unanimiter audiamus verbum hoc quod Spiritus sanctus in Ecclesia facturus est: » Multis deinde commendant Spiritus sancti conciliaribus gestis præsidentis præsentiam, quo testatissimum reliquerunt se a priscis decretis conciliaribus, quæ quidem de fide conscripta essent, minime recessuros. Quo autem loco haberent Constantiense concilium neminem latet, cum ad illud assidue recurrerent ejusque decreta pro fundamento ponerent. Huc accedit quod Catholicos quidem bono semini a patrefamilias seminato; Bohemorum vero doctrinam tacite « superseminatis zizaniis compararent, et sperarent quidem apud ipsos multum boni seminis adhuc superesse, nec radicem omnino aruisse, terramque haud penitus infrugiferam futuram, dummodo paterentur infundi rorem Spiritus sancti qui illam fecundet, et herbas noxias exurat (1600). » Quo quidem perspicue, sed tamen quanta fieri potuit modestia, demonstrabant, eos et ab unitatis gremio secessisse et in errore versari. Quos autem errores tanquam herbas noxias tollerent, nisi eas quas Constantiense concilium evellere, data sententia, voluisset? Ejusmodi ergo concilii vestigiis insistebant, neque dissimulanter habuere quanti facerent etiam illud de communione, sive usu calicis, speciale decretum. Objectum enim erat illis, quod vocatis Bohemis tanquam ad novum examen quæstionis ejus propter quam secesserant concilii Constantiensis auctoritati derogassent; at illi sic respondent (1601): « Calumniamur quid vocavimus Bohemos: nunquid in decretis concilii Constantiensis scriptum invenitis quod Ecclesia non debeat eos ad instruendum et informandum convocare. » En igitur cur eos vocaverint luculenter expressum. Pergunt: « Nec contra leges canonicas aut civiles hujusmodi vocatio facta est, sive asserere velimus eos vocatos ad instruendum, sicut veritas est, sive ad disputandum. Si ad instruendum, nemini dubitatum est quin opus sit pium; si ad disputandum, ut errans instruatur et reducatur, cum eadem ratio sit, similiter erit opus pium et laudabile. » Subdunt: « Perminimum periculosum fuisset denegare audientiam Bohemis, quam ubique locorum divulgabant se postulare, et eis non concedi ob hanc causam, quia eorum articuli erant ita manifeste veri, quod nostri episcopi et sacerdotes non poterant eis respondere, nec cum ipsis conferre audebant: propter quod scrupulus non parvus in animis hominum præsertim simplicium ita audientium exortus erat. » Addunt: « Disputationem de fide, quæ non sit causa perfidiæ seu tumultus, vel ut in dubium revocet, sed ad instruendum vel clarius patefaciendam unitatem, vel convincendum, vel confundendum hæreticos, vel confirmandum Catholicos, esse licitam, » quod exemplis firmant (1602). Quin etiam diserte profitentur vocatos eos ut *ad unitatem* redirent, ac proinde *errorem recognoscerent*, atque id ex ipsa invitatione demonstrant: quo quid clarius? Jam ne quis putaret convocatos Bohemos ut de veritate tanquam adhuc perplexa atque ambigua quæreretur, Constantiensis concilii decretis in suspenso habitis, de conciliorum auctoritate hæc tradunt (1603): « Blasphemia esset, si quis negaret Spiritum sanctum dictare sententias, canones et decreta conciliorum, cum dixerint apostoli: VISUM EST SPIRITUI SANCTO ET NOBIS. » (*Act.* XV, 28) Quo etiam referunt illud in invitatoria epistola positum et supra recitatum: « Astabit Spiritus sanctus medius judex et arbiter; » quod quidem non est aliud quam dicere, ipsis Basileensibus interpretibus, « quod ipsamet synodus erit illa quæ judicabit et arbitrabitur; neque enim aliud judicare et arbitrari poterit, quam quod Spiritus sanctus suggeret. » Ac ne de concilio Constantiensi tacuisse viderentur, subdunt atque inferunt: « quod judicabitur in hoc concilio, prout judicatum est in Constantia; » atque id firmant his verbis: « Nam cum sententia illa condemnationis Hussitarum a Spiritu sancto dictata fuerit, et ipse nesciat variare sententiam veritatis, utique cum idem sit in omnibus conciliis, idipsum hic veraciter judicabit quod in illo. » Cum igitur hæc dixerint Patres Basileenses inter ipsa initia, anno scilicet 1432, ante tractatam Bohemorum causam, omnes intelligebant qua mente tractarent; atque id omnino agi, non ut concilii Constantiensis decreta infringerentur, sed ut ad eorum decretorum auctoritatem Bohemi revocarentur.

Neque prætermittenda legatorum concilii Nurembergæ degentium ad ipsum concilium epistola, quæ sic habet: « Omnium nostrorum una sit et firma sententia, quod in dubium vocari non debent, quæ solemniter et digeste a sacris conciliis sancita sunt, aut fide sanctorum probata (1604): » unde inferunt: « Admittantur ergo, illibato fidei nostræ tenore manente, qui vocati sunt, et audiantur: non quod solidiores hi tanquam dubii fiant, quibus datum est nosse divina mysteria, sed ut iidem ipsi qui densis errorum involuti sunt tenebris, in claram fidei nostræ cognitionem, si Dominus annuerit, revocentur, 16 Feb., anno 1432. »

His ergo præsuppositis, plana fient ea quæ cum Bohemis de quatuor articulis compactata confecta sunt. Sane de tribus postremis articulis nulla est difficultas: de communione vero sub utraque specie a Philiberto episcopo Constantiensi aliisque legatis, concilii Basileensis auctoritate sic

(1600) *Inter Epist. et resp. conc. Basil.*, epist. I; LABB. tom. XII, n. 3, col. 688.
(1601) *Resp. syn.*, etc., *ibid.*, n. 3, c. 685, 686.
(1602) *Ibid.*, col. 687, 688.
(1603) *Ibid.*, col. 688.
(1604) *Ibid.*, col. 982.

concordatum est : « Quod dictis Bohemis et Moravis suscipientibus ecclesiasticam unitatem realiter et cum effectu, et tam in omnibus aliis quam in usu utriusque speciei, fidei et ritu universalis Ecclesiæ conformibus; illi et illæ qui talem usum habent, communicabunt sub utraque specie cum auctoritate Domini nostri Jesu Christi, et Ecclesiæ veræ sponsæ ejus, et articulus ille in sacro concilio discutietur ad plenum quoad materiam de *præcepto*, et videbitur quid circa illum articulum pro veritate catholica sit tenendum et agendum, pro utilitate et salute populi Christiani; et omnibus mature ac digeste pertractatis, nihilominus si in desiderio habendi illam communionem sub duplici specie perseveraverint, hoc eorum ambasiatoribus indicantibus, sacrum concilium sacerdotibus dictorum regni et marchionatus communicandi sub utraque specie populum, eas videlicet personas quæ in annis discretionis reverenter et devote postulaverint, pro eorum utilitate et salute in Domino largietur; hoc semper observato, quod sacerdotes sic communicantibus semper dicent, quod ipsi debent firmiter credere quod non sub specie panis caro tantum, sed sub qualibet specie est integer et totus Christus. » Additum : « Quod Ambasiatores dicti regni et marchionatus ad sacrum concilium Deo propitio feliciter dirigendi, et omnes qui de eodem regno et marchionatu dictum sacrum concilium adire voluerint, secure poterunt ordinato et honesto modo proponere quidquid difficultatis occurrat circa materias fidei, sacramentorum, vel rituum Ecclesiæ, vel etiam pro reformatione Ecclesiæ in capite et in membris; et Spiritu sancto dirigente fiet secundum quod juste et rationabiliter ad Dei gloriam et ecclesiastici status debitam honestatem fuerit faciendum. » Hæc transacta firmataque sunt inter Basileenses legatos totamque Bohemorum gentem anno 1433, ultimo Nov. et 5 Jul. 1436; a synodo vero et summo Pontifice postea comprobata.

In his autem pactis nihil omnino difficultatis supererit, si tantum ante dictorum meminerimus. Quid enim in suspenso habitum est? Concilium Constantiense? nullum verbum, atque omnino satis demonstravimus, quam illud sacrosanctum esset Basileensibus Patribus eorumque legatis. At reservatum concilio, *ut discuteretur ad plenum quoad materiam de præcepto*, quod tamen in concilio Constantiensi, sessione 13, judicatum jam fuerat; quæ reservatio æquivalet suspensioni decreti. Æquivalet sane, si ita reservata est illa discussio, ut ipsa res revocaretur *in dubium*, ut de ea, tanquam ambigua *investigatio* fieret, fatemur. Si tantum ut instruerentur et informarentur errantes, *ut convincerentur, ut confunderentur*, non quærendæ veritatis tanquam ambiguæ, sed elucidandæ sive patefaciendæ tanquam certæ et compertæ, et iterum confirmandæ gratia, negamus. At qui eam fuisse concilii Basileensis mentem, ut Constantiensis concilii judicata tanquam Spiritus sancti dictata haberentur, totaque res ad synodum Basileensem, non ut ambigua et indecisa, sed ut elucidanda confirmandaque ad infirmos instruendos referretur, evicimus; idque non argumentis aut ratiocinationibus, sed ex ipsa synodo promptis documentis atque actis authenticis demonstravimus; nulla ergo superest difficultas.

Quid quod illa ipsa quæstio de præcepto quæ synodo discutienda reservatur, jam in ipsis pactis conventisque, sive, ut aiebant, compactatis decisa erat. Primum enim ipse calicis usus non omnibus jubebatur, quod fieri oporteret si a Christo præceptus esset, sed *illis duntaxat qui talem usum haberent*. Non ergo illum usum mandatum a Domino, sed liberum agnoscebant pactisque ipsis firmabant; tum ita pacti erant, ut illis etiam qui calice utebantur, ille firmaretur usus, non modo auctoritate Domini nostri Jesu Christi, sed etiam diserte et expresse auctoritate *Ecclesiæ veræ sponsæ ejus;* ne ita crederetur institutus calix, ut in illo subtrahendo, justis quidem de causis, nulla Ecclesiæ esset auctoritas. Denique quid periculi erat decreto Constantiensi, quando tota illa quæstio ad concilium Basileense *ad plenum discutienda* referretur; hoc est, ut post eam discussionem nullam sibi Bohemi resiliendi facultatem relinquerent, sed in hac *et aliis difficultatibus, circa materiam fidei, sacramentorum vel rituum*, et ab ipso concilio, Spiritu sancto dirigente, fieret quod *juste et rationabiliter fuerit faciendum.*

His vero ultimis pacti verbis, Bohemi agnoscebant Spiritum sanctum præsidere conciliis, proindeque eorum irrefragabile esse judicium; neque aliam Ecclesiam catholicam agnoscebant, præter eam a qua secesserant; neque aliud concilium fieri postulabant, quam illud ipsum in quo soli sederent ejusdem Ecclesiæ a qua discesserant episcopi; neque ipsi aut eorum presbyteri postulabant ut ipsi quoque judices assiderent; sed tantum accedebant *ut proponerent, ut audirent, ut ipsi synodo dicto audientes essent;* neque ullum sibi suffugium relinquebant. Quodnam igitur periculum decretis Constantiensibus, cum ii agnoscerentur judices quorum congregatio omnisque actio, ut notum est, Constantiensi concilio tanquam œcumenico et irrefragabili niteretur? quinetiam ipso pacto Bohemi claris verbis profitentur nullis aliis concedi calicis usum, quam iis *qui in omnibus aliis quam in illo usu, fidei et ritibus universalis Ecclesiæ conformes essent.* Ergo infallibilitatem Ecclesiæ et conciliorum admittebant, cum illud ad fidem universalis Ecclesiæ pertinere constaret.

Certe Basileense concilium non modo eam fidem ubique prædicabat, ut ex Actis patet, verum etiam Bohemis ipsis assidue inculcabat. Et quidem in ipsa prima invitatoria epistola quid dixerit vidimus, quibusve verbis ad Spiritus sancti magisterium

in sacra synodo agnoscendum adegerit. Neque eo contenti, anno 1432, misso salvo conductu, aliam epistolam adhortatoriam ediderunt his verbis (1605) : « Potissima medicina talibus dissensionibus subvenire solita, parata est, sacra scilicet præsens synodus, cujus director est Spiritus sanctus, eam deficere aut quoquo modo deviare non permittens, in his præsertim quæ salutem animarum concernunt. » Urgent : « Neque enim fieri potuit, quod Christi oratio qua Patrem exoravit ut Ecclesiæ fides non deficeret, non fuerit exaudita. » Concludunt : « Est itaque (Ecclesia et ipsa synodus) certa regula, indeficiens mensura, cunctos fideles certissime regulans, quæ credenda aut agenda sint saluberrime demonstrans. »

Huc accedit quod postquam Bohemi misere oratores, Julianus cardinalis, vir maximus, concilii præses, synodum ingressos ad pacem cohortatus est dicens : « Ecclesiam Christi sponsam omnium fidelium matrem, esse candidam, sine ruga, sine macula, in his quæ necessaria ad æternam vitam esse creduntur errare non posse; eam nusquam melius quam in generali concilio repræsentari, statuta conciliorum Ecclesiæ placita existimari : conciliis non minus quam Evangeliis credi oportere (1606), » etc.

Posteaquam vero Bohemi oratores eorumque princeps Joannes Rokysana longam coram synodo disputationem exorsi sunt, Joannes de Ragusio respondendi officio functus hoc fundamentum posuit : « Quia in doctrina fidei universalissimum principium et primum est, Ecclesiam catholicam credere a Spiritu sancto dirigi et gubernari, ac per hoc non posse errare in his quæ necessitatis sunt ad salutem, » (1607) etc.

Denique cum in concilio res finire non potuisset, datique oratores essent qui concilii nomine in ipsa Bohemia transigerent, facta sunt ea pacta quæ mox descripta sunt, neque conventum cum Bohemis, quoad agnoscerent in ipsa Basileensi synodo Spiritus sancti magisterium, ut vidimus.

Atque illis quidem fundamentis pactisque facile intuentur omnes nihil aliud evenire potuisse, quam ut Constantiensia decreta firmarentur, ut etiam factum est. Anno enim 1437, tot adhortationibus, disputationibus, tractationibus habitis pactoque ipso confecto, cum ejus confirmandi gratia iterum Basileam Bohemi oratores convenissent, edita est ultima ac decretoria concilii sententia (1608), qua de præcepto quoque, prætermisso concilii Constantiensis nomine, Constantiensia decreta firmarentur; ac Bohemis postea multa petentibus nihil aliud responsum esse constat.

Hic igitur fuit nobilis conciliationis finis a synodo præstitutus, in qua quidem perspicuum est id egisse Patres et legatos, ut quacunque industria Bohemi contumaces ad præsentiam sacræ synodi sisterentur, ejusque conspectu, doctrina, auctoritate, paterna charitate fruerentur, eo tantum impetrato, ut Constantiensis concilii, quo offendi videbantur, presso nomine, res tamen ipsa a concilio Constantiensi decreta, non modo ubique illæsa remaneret, verum etiam novo decreto firmata traderetur. Sic illa Ecclesia Romana, quam adeo immitem et inexorabilem fingunt, materna charitate victa, infirmorum filiorum non modo scrupulis, verum etiam gloriolæ serviit, iis tantum immotis et extra periculum positis, quæ fixa in æternum esse oportet, nempe decretis de fide.

Sextum exemplum. In concilio Florentino, receptis quidem Græcis, atque in publica sessione dato de unione et fide communi decreto, posteaquam tamen Græci privatis congregationibus ac disputationibus, in universa Ecclesiæ Romanæ dogmata, quæ prius rejecerant, consensere. Unionis decretum in omnium est manibus. Id tantum observamus nullam Græcis litem motam de conjugio a presbyteris retinendo : de utraque vero specie, etsi apud Latinos Constantiensis concilii canon plane obtinuerat, nihil contendisse Græcos, sed utramque Ecclesiam in suo ritu, ut pio ac legitimo pacifice remansisse neque a Romanis Græcorum, neque a Græcis Romanorum sollicitatam consuetudinem, adeo res pro indifferenti utrinque est habita.

Septimum exemplum, non quidem conciliationis, sed tamen condescensus adducere possumus istud; nempe, post concilium Tridentinum, a Pio IV concessum esse calicem Austriensibus ac Bavaris Catholicis æque ac Lutheranis, si tamen hi publice consentirent in Ecclesiæ fidem, neque communionem sub una specie, ut a Christo vetitam accusarent; cujus quidem rei et alias mentionem fecimus, et diploma pontificium ex ipsius Calixti scriptis integrum referremus, nisi nuperrime vir amplissimus ac de Ecclesia catholica optime meritus Paulus Pellissonius, et bullam et omnia eam in rem acta ex optimis ac certissimis monumentis diligentissime transcripsisset.

Ex quibus profecto liquet, nunquam Ecclesiam catholicam alias Ecclesias in sinum recepisse, nisi prius de fide cautione præstita; ac de disciplina quidem et ritibus non pauca, de fidei autem decretis nihil penitus remisisse. Cum ergo certissime sciam nullum his contrarium exemplum a tot sæculis in medium adduci potuisse aut posse, pro certo quoque dare non vereor nunquam omnino futurum, aut Romanus Pontifex Romanave Ecclesia quidquam faciat præter exempla atque instituta majorum, ne tectum aut palliatum potius quam sanatum fœdi schismatis vulnus, non modo acrius re-

(1605) *App. conc. Basil.*, c. 19, col. 826.
(1606) ÆNEAS SYLV., *Hist. Bohem.*, c. 50.
(1607) JOAN. DE RAG., *Orat. relat. post Acta conc. Basil.*, t. XII *Conc.*, col. 1026.
(1608) *Conc. Basil.*, sess. 30; *ibid.*, col. 600.

crudescat, verum etiam in alia infinita prorumpat.

*Objectio.* — Ergo, inquies, conclamatum pacis negotium. Si enim nobis fixum in animo est ne a quoquam dogmata discedamus, haud minus sua dogmata Lutheranorum hærent visceribus, frustraque eos adigimus ad retractationem, de qua ne cogitari quidem volunt.

*Responsio.*—Respondere tamen possumus (faxit autem Deus ut benigne id audiant quod mitissimo animo promimus) non æquam utrinque conditionem videri. Neque enim illi, quos fratres habere optamus, Ecclesiæ infallibilitatem asserunt: hanc autem a nobis propugnari pro fundamentali dogmate non ignorant; idque ab antiquissimis, ne quid hic dicam amplius, temporibus; nec si se a suis decretis tantisper inflecti sinant ideo consequetur, ut pacis rationes penitus conturbemus, quod liquido demonstravimus nobis eventurum, si pristina nostra decreta convellimus; adeo ut, nec futuro quod proponunt concilio, sua fides atque auctoritas constet.

Et tamen si asperum illud retractationis aut ejurationis vocabulum, non quidem fortioribus animis, sed infirmioribus, certe verecundioribus tanto sit odio; age amplectamur id, viro egregio præeunte (1609-10), quod est mitissimum, ut fidei dogmata in quæ consentiamus explicatione dilucida ac declaratione commoda componamus. Ego vero sic sentio usque adeo totum jam processisse negotium, ut declarationis hujus articulos plurimos eosque gravissimos non aliis quam viri doctissimi verbis contexturum me spondeam. Adducantur etiam Tridentina synodus, *Augustana confessio*, *Apologia*, alii Lutheranorum libri symbolici, utriusque partis fidei testes: seligantur ea quæ paci viam sternant, in Tridentino concilio; si quid obscuritatis sive difficultatis occurrerit, non reprehensionis sed elucidationis gratia proponatur: sic faxo ut pacifice omnia transigantur. Cujus rei experimenta quædam per omnes articulos a viro clarissimo tactos ego quidem statim proferam, rem totam elimandam, atque ad perfectum veluti deducendam eidem relicturus. His ergo præmissis, jam eo auspice qui pacis dator, imo qui et ipse pax nostra est, incipiamus beatum pacis negotium sub hoc fere titulo.

—

## *DECLARATIO FIDEI ORTHODOXÆ,*

### QUAM ROMANO PONTIFICI OFFERRE POSSINT AUGUSTANÆ CONFESSIONIS DEFENSORES.

Omnes controversias ad quatuor veluti capita reducimus: primum de justificatione, alterum de sacramentis, tertium de cultu et ritibus, postremum de fidei confirmandæ mediis, ubi de Scriptura, et Ecclesia, et traditionibus.

—

### CAPUT PRIMUM. — *De justificatione.*

#### ARTICULUS PRIMUS. — Quod sit gratuita.

In hoc articulo nulla est difficultas. Summa enim spei nostræ ac justificationis hæc est: *eum qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut nos efficeremur justitia Dei in ipso* (*II Cor.* v, 21); neque vero alia esse poterat victima placabilis Domino, aut hostia pro peccatis, nisi Verbum caro factum; quia, ut Apostolus prædixerat, *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi, non reputans ipsis delicta ipsorum.* (*Ibid.*, 19.) Neque enim imputat, qui non modo gratis dimittit, verum etiam justitiam sanctitatemque donat.

Nec Tridentina synodus negat imputari nobis Christi justitiam, aut ea imputatione ad justificationem opus esse; sed id tantum, *justificari homines sola imputatione justitiæ Christi, exclusa gratia* (1611) qua nos intus facit justos per Spiritum sanctum, diffusa in cordibus charitate: quinetiam Christi merita nostra esse per fidem, nec tantum imputari nobis, sed etiam applicari et *communicari* eadem synodus profitetur (1612), qua communicatione fit non modo ut peccata nostra tollantur, sed etiam a Christo transmissa justitia infundatur. Hæc igitur novi hominis justificatio est.

Neque ab ea sententia deflectit *Augustana Confessio*, quæ sanctum Augustinum laudat (1613) Apostoli dicta sic interpretantem: « *Qui justificat impium* (*Rom.* iv, 5), id est qui ab injusto facit justum. »

Sane Augustinus in ea re totus est: « Legimus in Christo justificari qui credunt in eum, propter multam communicationem et inspirationem gratiæ spiritualis (1614): » nec aliter Apostolus qui justificationem sancto Spiritui intus regeneranti et renovanti tribuit. (*I Cor.* vi, 11; *Tit.* iii, 5, 6, 7.) Quo duce, Milevitana synodus, a viro clarissimo inter authenticas habita, docet « in parvulis regeneratione mundari quod generatione traxerunt (1615); » quo perspicue attribuit regenerationi remissionem peccatorum. Quid sit autem justificari eadem synodus Milevitana docet (1616); neque necesse est justificationem a regeneratione et sanctificatione secerni, quas in *Apologia* sæpe confundi et ipsi lutherani in libro *Concordiæ* testantur (1617). Certe *Apologia* passim justificationem non meræ et externæ imputationi, sed Spiritui sancto intus operanti tribuit (1618). Non tamen prohibemus ne sanctificationem, sive regenerationem ac justificationem reipsa inseparabiles, mente et, ut aiunt, ratione secernant: quanquam non placet ad hæc subtilia ac minuta, ad hæc

(1609 10) *In explicat. Theorem.*
(1611) Sess. 6, can. 2.
(1612) *Ibid.*, can. 3, 7.
(1613) Cap. *De bonis oper.*
(1614) Lib. i *De pecc. mer.*, c. 10, n. 11, t. X.
(1615) *Syn. Milev.* ii, cap. 2; LABB., tom. II, col. 1538.
(1616) *Ibid.*, c. 3 et seq., col. 1539.
(1617) Pag. 585.
(1618) Pag. 68, 70, etc.

priscis sæculis inaudita, deduci Christianæ doctrinæ et gratiæ gravitatem.

Illud autem præcipuum est hujus articuli caput : « Gratis justificari nos, quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promerentur. SI ENIM GRATIA EST, JAM NON EX OPERIBUS. ALIOQUIN GRATIA JAM NON EST GRATIA. » (*Rom.* XI, 6.) Pergit sancta synodus, « ac propterea necessarium est credere neque remitti, neque remissa unquam fuisse peccata, nisi gratis divina misericordia propter Christum (1619). » Jam ergo Lutheranis gravissimum sublatum est offendiculum, cum nihil magis Catholicis exprobrent, quam quod se suis meritis justificari credant (1620). Librum autem *Concordiæ* hic allegamus, prout est editus Lipsiæ, an. 1654.

ARTICULUS II. — De operibus ac meritis justificationem consecutis.

Neque propterea rejicienda sunt post justificationem bonorum operum merita, quam doctrinam paucissimis verbis complexus Augustinus sic ait : « Nullane ergo sunt bona merita justorum ? sunt plane, quia justi sunt; sed ut justi essent merita non fuerunt (1621). » Cui doctrinæ attestatur Arausicana secunda synodus, dicens : « Debetur merces bonis operibus si fiant ; sed gratia, quæ non debetur, præcedit ut fiant (1622). » Neque ab ea fide abludit Confessio Augustana in qua sane bonorum operum post justificationem merita ter quaterque inculcantur (1623), clareque docetur quomodo « sint veri cultus ac meritorii, eo quod mereantur præmia tum in hac vita, tum post hanc vitam in vita æterna ; præcipue vero in hac vita mereantur donorum sive gratiæ incrementum juxta illud : HABENTI DABITUR (*Matth.* XXV, 29); » laudaturque Augustinus, dicens : *Dilectio meretur incrementum dilectionis.* Recte, nam et hunc recolimus sancti doctoris locum : « Restat ut intelligamus Spiritum sanctum habere qui diligit, et habendo mereri ut plus habeat, et plus habendo plus diligat (1624). »

Hæc igitur sunt quæ legimus in eâ editione *Confessionis Augustanæ*, quæ, ab ipsa origine, an. 1531 vel 32, Wittembergæ facta est. *Apologia* quoque docet (1625) « de merito bonorum operum quod sint meritoria, non quidem remissionis peccatorum, gratiæ, aut justificationis, sed aliorum præmiorum corporalium et spiritualium et in hac vita et post hanc vitam. Nam, inquit, justitia Evangelii, quæ versatur circa promissionem gratiæ, gratis accipit justificationem et vivificationem ; sed impletio legis, quæ sequitur post fidem, versatur circa legem, in qua non gratis, sed pro nostris operibus offertur et debetur merces; sed qui hæc merentur prius justificati sunt, quam legem faciant. »

Neque Lutherani refugiunt quin fideles ipsam vitam æternam promereri possint, saltem *quoad gradus*, quod sufficit ; cum in illa celebri disputatione Lipsiensi, anni 1539, hoc ultro agnoverint ; quod vita æterna sit illa ipsa merces toties repromissa credentibus : cæterum ea merita, nedum excludant gratiam, eam supponunt et ornant : ac præclare Augustinus : « Vita etiam æterna, quam certum est bonis operibus debitam reddi, ab Apostolo tamen GRATIA nuncupatur ; nec ideo quia meritis non datur, sed quia data sunt ipsa merita quibus datur (1626). » De augmento vero gratiæ : « Ipsa gratia meretur augeri, ut aucta mereatur perfici (1627). »

ARTICULUS III. — De promissione gratuita, deque perfectione atque acceptatione bonorum operum.

Quantacunque autem sint justificati hominis merita, non tamen eis tanta deberetur merces, nisi ex promissione gratuita : quem ad locum pertinet Tridentinum decretum ex sess. 6, cap. 16, recitatum, cum de tertio postulato, deque meritis bonorum operum ageremus (1628).

Neque est omittendum illud quod itidem recitatum est sessionis 14, cap. 8, de bonorum operum acceptatione per Christum, addendumque illud ex sessione 6, cap. 16 : « Absit ut Christianus homo in seipso vel confidat, vel glorietur, et non in Domino, cujus tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita quæ sunt ipsius dona. » Sic non modo retusa, sed etiam radicitus avulsa superbia est, valetque omnino apostolicum illud : *Quis te discernit? quid habes quod non accepisti?* Certe accepisti merita : *Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* (*I Cor.* IV, 7.)

Commemoramus autem Tridentina decreta, ne in conquirenda singulorum doctorum sententia laboremus, cum ex ipsa publica fidei declaratione testimonia suppetant.

ARTICULUS IV. — De impletione legis.

Sane de impletione legis nullam esse difficultatem supra intelleximus (1629); neque *Confessio Augustana* aut ejus *Apologia* eam unquam negarunt, ut patet capite de dilectione et impletione legis : alioquin et ipsum negarent Apostolum dicentem : *Plenitudo*, sive impletio *legis est dilectio.* (*Rom.* XIII, 10.) Vivere autem in fidelium cordibus dilectionem, non quidem eatenus ut pecca-

(1619) Sess. 6, c. 8, 9.

(1620) *Conf. Aug.*, c. 20 ; *Apol. Conf. Aug.*, cap. *De justif.*, et *Resp. ad object.*, p. 62, 74, 102, 105, ut est edit. a Luth. in lib. *Concord.*

(1621) Epist. 194, al. 105, *ad Sixt.*, n. 6, t. II.

(1622) *Syn. Araus.* II, c. 18 ; LABB., t. IV, col. 1670.

(1623) Art. 6, et cap. *De bonis oper.*

(1624) Tract. 74, *in Joan.*, n. 2, t. III, part. II.

(1625) *Resp. ad object.*, p. 16.

(1626) Epist. 194, al. 105, n. 19, t. II; et *De corr. et gratia*, c. 13, n. 41, t. X.

(1627) Epist. 186, al. 106, n. 10, t. II.

(1628) col. 889, 890.

(1629) Sup., col. 895.

tum in nobis plane non sit, sed certe eatenus ut in nobis non regnet, idem apostolus docet clarius quam ut quisquam Christianus inficiari possit. Potest ergo nostra vera et suo modo, non tamen absolute perfecta et sine peccato esse justitia. Denique in justis ac fidelibus ita pugnat cupiditas ut charitas prævaleat; ac si non omnia peccata absint, absunt tamen ea de quibus ait Joannes : *Omnis qui in eo manet non peccat* (*I Joan.* III, 6, 9); et Paulus (*I Cor.* VI, 9): *Qui ea faciunt, regnum Dei non possidebunt :* de peccatis autem sine quibus hic non vivitur, præclarum illud sancti Augustini (1630) : « Qui ea mundare operibus misericordiæ et piis operibus non neglexerit, merebitur hinc exire sine peccato, quamvis, cum hic viveret, habuit nonnulla peccata : quia sicut ista non defuerunt, ita remedia quibus purgarentur, affuerunt. »

ARTICULUS V. — De meritis quæ vocant *ex condigno.*

De meritorum autem condignitate, etsi bene intellecta res nihil habet difficultatis, tamen ut vitentur ambigua et aliquos offensura vocabula, cum concilio Tridentino, si libet, taceatur. Meminerimus autem, commonente concilio Tridentino (1631), ad præsentis vitæ justitiam pertinere apostolicum illud, *momentaneum et leve;* ad futuram autem mercedem referri istud ex eodem Apostolo : *Supra modum in sublimitate æternum gloriæ pondus* (*II Cor.* IV, 17); neque unquam excidat omnia merita eorumque mercedem ex gratuita promissione pendere, neque ulla opera nostra per sese valere, sed Christi capitis nostri influxu et interventu indesinenter indigere, ut sint, ut perseverent, ut Deo offerantur, ut a Deo acceptentur, ut statim diximus (1632). Sane memoretur illud, si e re esse putent, potuisse a Deo pleniorem a nobis, imo plenissimam ac perfectissimam, seu strictam exigi justitiam ; a quo jure per Novi Testamenti fœdus, propter Christi merita ultro decesserit. Scitum etiam illud : non nisi a persona infinite digna, qualis erat Unigenitus Deus, dignam pro peccato satisfactionem offerri potuisse, atque hanc satisfactionem sic a Deo bono acceptari, tanquam a nobis esset exhibita, quæ quidem illa est imputatio quam et illi urgent et nos nulli refugimus, ut supra memoratum est (1633). Neque vero prohibemus quin etiam illud addant : Deum quidem nemini, etiam justissimo, nedum peccatori, per se ac stricto jure debere posse quidquam, nisi ultro spondeat, aut pro bonitate ac sapientia sua ad beneficentiam se inflectat ; quæ etsi certissima sunt, ad ea tamen descendi forte non e re sit. Certe illud inculcandum et pleno ore prædicandum, quod ait Augustinus : « Huic quidem miseræ et egenæ mortalitati congruere, ne superbiamus, ut sub quotidiana peccatorum remissione vivamus (1634), » ut est a Tridentina synodo definitum et a nobis relatum.

ARTICULUS VI. — De fide justificante.

Quod fides justificet et quomodo id fiat, *Apologia* a sancto Augustino sic tradit (1635) ; quod « is clare dicit per fidem conciliari justificatorem, et justificationem fide impetrari ; » subditque ex eodem apostolo paulo post : « Ex lege speramus in Deum, sed timentibus pœnam absconditur gratia, sub quo timore anima laborans per fidem confugiat ad misericordiam Dei, ut det quod jubet : » En vis fidei, secundum Apologiam, « ut quis confisus gratia Domini Jesu, quo, neque alio, salvos esse nos oportet, invocet justitiæ auctorem Deum, » dicente Apostolo (*Rom.* X, 13, 14) : *Quomodo enim invocabunt in quem non crediderunt ;* et : *Omnis quicunque invocaverit nomen Domini, salvus erit.* Unde idem Augustinus (1636) : « Fide Jesu Christi impetramus salutem, et quantum a nobis inchoatur in re, et quantum perficiendo exspectatur in spe ; » et iterum : « Per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiæ contra peccatum, per gratiam sanatio animæ a morte peccati. » Hæc igitur est doctrina Pauli, Augustino teste, quem ipsa *Apologia* laudat interpretem.

Hinc discrimen inter justitiam legis sive operum, et justitiam Christianam, quæ est justitia fidei, *quod legem justitiæ sectantes ad eam non perveniant, quia non ex fide, sed ex operibus* (*Rom.* IX, 30, 32); hoc est, eodem Augustino interprete : *Tanquam ex semetipsis operantes, non in se credentes operari Deum* (1637), Christianæ autem justitiæ sectatores, *credant in eum qui justificat impium, utique ex ea fide qua credimus justitiam nobis divinitus dari, non in nobis nostris viribus fieri,* ut idem *Augustinus docet* (1638).

Unde etiam aliud discrimen inter humanam moralemque justitiam, et divinam illam nostram sive Christianam, quod quidem in illa morali justitia, bonis probisque operibus ac moribus consequamur, ut humano more modoque justissimus : at in hac nostra per fidem impetrata justitia prius justi efficiamur oportet, quam juste vivamus ; unde sanctus Leo : « Nec propria quisquam justificatur virtute, quoniam gratia unicuique principium justitiæ, et bonorum fons atque origo meritorum est (1639). » Sanctus quoque Augustinus : quis enim potest *juste vivere* nisi fuerit *justificatus* (1640), ac sancte vivere nisi fuerit sanctificatus, aut omnino vivere nisi fuerit vivificatus, sicut scriptum est : *Justus autem ex fide vivit.* (*Rom.* I, 17.)

(1630) Epist. 157, al. 89, n. 3, t. II.
(1631) Sess. 6, can. 16.
(1632) Sup., art. 3.
(1633) Sup., col. 914.
(1634) *Cont. Epist. Pelag.*, l. IV, n. 34, t. X.
(1635) *Apol.*, cap. *Quod remis. pecc. sola fid.*, etc., p. 80 ; AUG., *De spir. et litter.*, cap. 29, 30. n. 51, 52, t. X.
(1636) AUG., loco mox cit.
(1637) AUG., *De spir. et litter.*, n. 50.
(1638) *Ibid.*, epist. 186, al. 106, n. 8, t. II.
(1639) Epist. 6, al. 86, *ad Aquil episc.*
(1640) *In psal.* CIX, n. 1, t. V.

ARTICULUS VII. — De certitudine fidei justificantis.

De ejus autem fidei certitudine docet Paulus: *In repromissione etiam Dei non hæsitavit diffidentia, sed confortatus est fide, dans gloriam Deo, plenissime sciens quia quæcunque promisit potens est et facere* (*Rom.* IV, 20, 21); quæ est illa perfectissima fidei plenitudo quam idem Apostolus toties commendat. Hinc ingeneratur animis certa fiducia in Deum, qua *contra spem in spem credimus* (*Ibid.*, 18): atque hunc fidei justificantis motum synodus Tridentina in eo reponit, quod fideles *credant vera esse quæ divinitus revelata et promissa sunt* (1641): atque illud inprimis, *a Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem quæ est in Christo Jesu;* unde conterriti, Dei urgente judicio, *ejus misericordia in spem eriguntur, fidentes Deum propter Christum sibi propitium fore, eumque tanquam omnis justitiæ fontem*, gratis scilicet justificantem, *diligere incipiunt;* qua dilectione prioris vitæ delicta detestantur. Quibus sane verbis egregie ac plane traditur fides illa justificans, qua divina etiam promissa complexi in Deo per Christum toti innitimur.

Usque eo autem spes ista ac fiducia progreditur ut absit anxius timor, absit illa turbulenta trepidantis animi fluctuatio, adsit vero intus Spiritus sancti solatium *clamantis : Abba, Pater* (*Rom.* VIII, 15), insinuantisque illud : *Quod si filii, et hæredes.* (*Ibid.*, 17.) Quo fit ut *spe gaudentes* (*Rom.* XII, 12) jam in cœlis conversari nos confidamus. (*Philip.* III, 20.) Neque propterea id tam certo credimus ut nos salvos futuros *absque ulla omnino dubitatione statuamus*, neque id postulamus, ut tam de præsente justitia quam de futura gloria certiores simus. Id quidem sufficit, ut quantum ex Deo est, tuti De ejus promissis ac misericordia, deque Christi merito, mortis ejus ac resurrectionis efficacia nunquam dubitemus, de nobis autem formidare cogamur; ita quidem ut, licet non adsit illa fidei *certitudo cui non possit subesse falsum*, prævalente tamen fiducia, Salvatore Christo fruamur et spe beati simus : quæ summa est doctrinæ a concilio Tridentino traditæ (1642), cujus doctrinæ radix articulo sequente panditur.

ARTICULUS VIII. — De gratia et cooperatione liberi arbitrii.

Lutherani existimabant ita defendi a Catholicis in rebus divinis liberum arbitrium, ut aliquid per se valeret efficere quod ad salutem conduceret; quod cum Tridentina synodus, sess. 6, c. 1, 11, 12, 16; can. 1, 2, 3, 22, damnaverit, nihil est jam cur liberi arbitrii Deo cooperantis usus et exercitium improbetur. Quin cum aperte *Confessio Augustana* ejusque Apologia agnoscunt, dum etiam bonis justificati operibus meritum attribuunt ac meritoria esse concedunt, ut supra memoravimus articulis 2, 3, et sequentibus (1643); placetque iterare illud *Confessionis Augustanæ*, capite *De bonis operibus :* « Debet autem ad hæc Dei dona accedere exercitatio nostra, quæ et conservet ea et mereatur incrementum, juxta illud : HABENTI DABITUR; et Augustinus præclare dixit : DILECTIO MERETUR INCREMENTUM DILECTIONIS; cum videlicet exercetur. » En igitur sub ipsa Dei gratia nostrum quoque exercitium sive cooperatio: nec mirum, cum etiam Apostolus dixerit : *Non ego, sed gratia Dei mecum* (*I Cor.* XV, 10); quem in locum merito Augustinus : « Nec gratia Dei sola, nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo (1644). » Neque abs re Tridentini Patres fatentur liberum arbitrium ita cooperari, ut etiam dissentire possit, Deique gratiam abjicere (1645). Neque ab eo dogmate *Confessio Augustana* dissentit, *cum damnet anabaptistas, qui negant semel justificatos iterum posse amittere Spiritum sanctum* (1646); quem si inhabitantem amittere atque abjicere possumus, quanto magis moventem atque excitantem, neque adhuc animæ insidentem; cui doctrinæ sunt consona quæ in eadem *Confessione Augustana* traduntur (1647). Atque his abunde constat Spiritui et ejus gratiæ ita repugnari posse ut etiam amittantur; quod ne fiat rogandus est Deus, ut voluntatem nostram pro libertate sua facile aberrantem regat. Atque hinc illa formido, quam articulo superiori memoravimus, summa cum fiducia atque altissima pace conjunctam. De Deo enim fidimus, de nobis metuimus; quod nec protestantes refugiunt, monente Apostolo : *Cum metu et tremore vestram salutem operamini* (*Philip.* II, 12), ita ut illud simul valeat : *Confidens hoc ipsum, quia qui cœpit in vobis bonum opus, perficiet in diem Christi Jesu.* (*Philip.* I, 6.)

ARTICULUS IX. — Cur istius conciliationis ratio placitura videatur.

His quidem existimo futurum ut utrique parti satis fiat, neque enim aut Catholici Tridentinam fidem, aut Lutherani *Confessionem Augustanam* ejusque *Apologiam* rejecturi sunt. Etsi enim hos quos memoravi locos in *Confessione Augustana* postea deleverint, inveniuntur tamen in his editionibus quæ Wittembergæ quoque sub Luthero et Melanchthone adornatæ sunt, ut jam annotavimus; conventusque Naumbergensis, etsi alias editiones prætulit, non tamen has abjecit, sed suo loco esse voluit, eo quod in conventibus ac disputationibus publicis, jam inde ab origine adhibitas esse constaret, et quæ in Confessione deleta sunt, in *Apologia* tamen integra remansere, ut Legenti patebit.

Hæc autem credimus moderatioribus Lutheranis placitura, quod sic non sua ejurare, sed interpretari videantur: Tridentina

(1641) Sess. 6, c. 6.
(1642) *Ibid.*, c. 9, can. 13, 14, 15, 16.
(1643) Sup., col. 915.
(1644) *De gratia et lib. arbit.*, c. 5, n. 12, t. X.

(1645) Sess. 6, c. 5, can. 4.
(1646) *Conf. August.*, art. 11.
(1647) *Ibid.*, art. 6, et cap. *De bonis operib.*

vero admittere, sed cum iis elucidationibus a quibus nemo ac nec ipsa quidem *Confessio Augustana* dissentiat; nec dubito quin cætera quæcunque proponentur, vera justaque et commoda declaratione adhuc elucidari possint. Nos hanc rudem tabulam informavimus, cui rudimento, si vir amplissimus suas illas industrias doctasque manus adhibeat, meliorem in formam, et, ut credo, breviorem omnia componentur. Nos enim quæcunque nobis visa sunt ad tollendam offensionem animorum facere congessimus; ille seliget quibus suos adjuvari incitarique melius ipse noverit quam nos longe positi. Sed jam ad alia properamus.

CAP. II. — *De sacramentis.*

ARTICULUS PRIMUS. — De baptismo.

De baptismo nulla est controversia; nam et in parvulis esse efficacem et ad salutem necessarium, *Confessio* quoque *Augustana* confitetur articulo 9; quo etiam constat necessario admittendam illam sacramenti efficaciam quæ per se ac vi sua actioneque, quod est ex *opere operato*, influat in animos; quæ quidem vis a verbo ac promissione ducatur. Antiqua autem Ecclesia non modo de baptismo, verum etiam de Eucharistia idem a se credi docuit, dum eam quoque communicavit parvulis, probo quidem ritu; sed pro temporum ratione postea immutato. Confirmabant etiam parvulos baptizatos, si episcopus baptismum administraret. Tradunt quoque antiquæ synodi *sicut baptisma parvulis, ita pœnitentiæ donum nescientibus illabi, latenter infundi* (1648), dato tamen antea fidei testimonio. Quod autem *Confessionis Augustanæ* articulo 13 condemnetur Pharisaica opinio *quæ fingat homines* (etiam adultos) *justos esse propter usum sacramentorum ex opere operato*, et quidem *sine bono motu utentis, nec docent requiri fidem*, nihil ad Catholicos aut Tridentinam fidem, quæ ubique, ac præsertim sessione 6, cap. 6, ac tota sessione 14, aperte repugnat; atque id quidem de adultis; de infantibus vero *Confessio Augustana* consentit, ut dictum est.

Sane Catholici confitentur præter et supra bonos motus ac bonas, quæcunque sint, dispositiones, ipsamque adeo fidem, dari aliquid a Deo; ipsam scilicet propter Christi merita sancto Spiritu intus operante justificationis gratiam; quod nemo diffiteatur, qui non Christi merita obscurare velit; atque hæc illa est efficacia *opere operato* tantopere exagitata a Luthero et lutheranis: quam tamen recto ac vero sensu ab Ecclesia intento et ipsi agnoverunt, ut patet.

ARTICULUS II. — De Eucharistia, ac primum de reali præsentia.

Hic quoque nulla controversia est, Deoque agendæ gratiæ, quam fieri possunt maximæ, quod articulum longe omnium difficillimum, imo solum difficilem, *Confessio Augustana* retinuerit. Eam fidem firmat et illustrat *Apologia*, laudatque Cyrillum dicentem: *Christum corporaliter nobis exhiberi in Cœna* (1649): Christum sane cumque totum; neque tantum corpus aut sanguine, sed utique totum et anima et corpore et sanguine, iisque ipsa semper divinitate conjuncta: unde subdit: *Loquimur de præsentia viri Christi: Scimus enim quod* MORS EI NON DOMINABITUR (*Rom.* VI, 9) (1650).

Hæc igitur sufficiunt ad realem præsentiam. Vir autem clarissimus amovet ubiquitatem, quæ Catholicis gravissima et intoleranda videretur.

ARTICULUS III. — De transsubstantiatione.

Transsubstantiationis articulum, quantum in ipso fuit, vir doctissimus plene composuit; neque quidquam a Lutheranis postulamus, quam ut admittant illam, *analogiæ fidei* congruentem, ac *vi verborum institutionis in sacra cœna factam mutationem mysteriosam, per quam modo nobis imperscrutabili verificetur hæc propositio sanctis Patribus frequentissime usurpata*: PANIS EST CORPUS CHRISTI. Prorsus enim intellexit vir doctus, non nisi mutatione panis, eaque verissima, effici posse ut jam sit corpus Christi. Ultro autem concedimus ut, secundum ejus vota, « de modo illo quo Deus tantam rem perficit præscindamus, dixisse contenti modum illum esse incomprehensibilem et inexplicabilem; ita tamen comparatum, ut, interveniente arcana et inexplicabili mutatione, ex pane fiat corpus Christi. » Sic enim efficitur, ut quam vere in illo nuptiali convivio, Christo operante, gustarunt *aquam vinum factam* (*Joan.* II, 9), tam vere in hoc novo Christi convivio, *panem corpus factum, et vinum factum sanguinem* capiamus; quo etiam ratum sit illud, mutatione facta, panem id fieri et esse quod dicitur, nempe Christi corpus; quæ sane usque adeo analogiæ fidei Christique verbis congruunt, ut in *Apologia* (1651), post clare constabilitam substantialem præsentiam, statim proclivi lapsu ad illam transmutationem fiat transitus. Testis enim adducitur *canon Missæ Græcorum, in quo aperte orat sacerdos, ut mutato pane ipsum corpus Christi fiat.* Addi potuisset *transmutante Spiritu sancto*, quo certior atque, ut ita dicam, realior illa mutatio esse intelligatur, per mirificam scilicet ac potentissimam operationem facta. Atque ibidem laudatur Theophylactus, archiepiscopus Bulgarius, diserte dicens: *Panem non tantum figuram esse, sed vere in carnem mutari;* quod non unus ille archiepiscopus Bulgarius, verum etiam alii Patres longe antiquiores unanimi voce dixerunt. Quæ recte intellecta nihil erunt aliud quam illa *transsubstantiatio;* hoc est panis, qui substantia est, in carnem, quæ item substantia est, vera mutatio, nihilque desiderabitur præter solam vocem de qua litigare non est Christianum.

Ergo *Apologia Confessionis Augustanæ*

(1648) *Conc. Tolet.* XII, cap. 2; LABB., tom. VI, col. 1226.
(1649) Art. 10.

(1650) *Ibid.*
(1651) *Apol.*, c. 15.

aliqua sui parte *transsubstantiationem* laudat perspicuis verbis, nedum ab ea penitus abhorruisse videatur.

Quin ipse Lutherus in *Articulis Smalkaldicis* concilio œcumenico proponendis, tota secta approbante et subscribente, dixit : *panem et vinum in cœna esse verum corpus et sanguinem* (1652), quod non nisi *mutationem panis in corpus verificari posse* vir ipse doctissimus confitetur.

Berengarius quoque in hanc consensit formulam : « Corde credo et ore confiteor panem et vinum quæ ponuntur in altari, per mysterium sacræ orationis et verba nostri Redemptoris, substantialiter converti in veram et propriam et vivificatricem Christi carnem et sanguinem, et post consecrationem esse verum Christi corpus, (1653), » etc. quo fit manifestum in exponendo Eucharistiæ articulo, veræ præsentiæ substantiarum conversionem, qua panis jam sit corpus, semper fuisse conjunctam : unde eam conversionem contentiosius quam verius a Luthero fuisse rejectam vir doctissimus observavit, et ipsa Lutheri verba testantur (1654).

ARTICULUS IV. — De præsentia extra usum.

Non fuerit difficilior de præsentia extra usum litigatio, si res ad originem atque ipsa principia reducatur. Neque enim eam aut *Confessio Augustana*, aut *Apologia*, aut *Articuli Smalkaldici* reprehendunt; neque in primis disputationibus inter Catholicos et protestantes habitis, de illa præsentia aut eam consecuta elevatione ulla legitur unquam fuisse concertatio.

Neque Lutherani in *Confessione Augustana* ejusque *Apologia* elevationem memorant inter ritus a se sublatos aut reprehensos : quin potius in eadem Apologia memorant cum honore Græcorum ritum, in quo fiat consecratio a manducatione distincta (1655) : neque Lutherus aut Lutherani ab elevatione abhorrebant aut eam sustulerunt, nisi ad annum 1542, 1543, neque tamen improbarunt : imo retineri potuisse fatebantur, ut esset testimonium præsentiæ Christi (1656).

Neque ea de re cum viro doctissimo contendere opus est, postquam ipse constituit ad institutionis verba *eorumque vi* fieri conversionem panis in corpus : nec immerito. Non enim dixit Christus : Hoc erit, sed *Hoc est* : aut apostoli manducare jussi ut esset Christi corpus, sed *quia erat*; cujus dicti simplicitas, si semel infringitur, concident universa Lutheri et Lutheranorum argumenta περὶ τοῦ ῥητοῦ : Zuingliani et Calvinistæ eorumque dux Berengarius vicerint. Utcunque autem rem habeant, sane attestatur præsentiam Christi ipsa asservatio, quam nemo negaverit in Ecclesia fuisse perpetuam; namque ab ipsa origine domum deportatus, atque ad absentes et ægros delatus, ac diu asservatus sacer iste cibus : attestatur et illud antiquissimum atque apud Græcos celeberrimum quod vocant præsanctificatorum sacrificium. Non solent autem nunc docti Lutherani improbare eos ritus quos antiquissimos esse constiterit. Neque circumgestatio Christum ex Eucharistia depellat, neque ab usu esuque aliena est, cum et reservata et circumgestata hostia comedi jubeantur; quod sufficit ut tota sacramenti ratio impleatur.

ARTICULUS V. — De adoratione.

Quid in hoc sanctissimo sacramento adoretur catholica Ecclesia non relinquit obscurum, ipsa Tridentina synodo profitente *in sancto Eucharistiæ sacramento Christum unigenitum Dei Filium esse cultu latriæ etiam externo adorandum* (1657) : quo sensu eadem synodus docet *latriæ cultum sacramento exhibendum, eo quod illum eumdem Deum præsentem in eo adesse credamus, quem Pater introducens in orbem terrarum dicit :* ET ADORENT EUM OMNES ANGELI (*Hebr.* I, 6) (1658). Quo etiam sensu Lutherus ipse, nequicquam frementibus Zuinglianis, in ipso vitæ exitu, ne sententiam mutasse videretur, *adorabile sacramentum*, dixit (1659).

ARTICULUS VI. — De sacrificio.

Laudat vir eruditus Cyprianum et Cyrillum, qui vocant Eucharistiam *verissimum ac singulare sacrificium*, *Deo plenum*, *verendum*, *et sacrosanctum sacrificium* ; alios in rem sanctorum Patrum locos, oblationem, imo immolationem arcanam et invisibilem professos a visibili manducatione distinctam. Ipse ultro haud refugit quin admittatur « non modo sacrificium improprie dictum, sed etiam incomprehensibilis quædam oblatio corporis Christi, semel pro nobis in mortem traditi, atque hoc sensu verum, aut si ita loqui cupias, quodam modo proprie dictum sacrificium. » Neque de *proprie dicto* dubitat, nisi secundum eam acceptionem qua *proprie dictum sacrificium* occisionem includit. Atque hæc, si eo modo quo a summo viro dicta sunt proponantur, catholicam doctrinam complectentur integram; quam sane doctrinam neque *Confessio Augustana* aut *Apologia* refugiant. Id enim vel maxime atque assidue improbant, Missam esse opus quod homines sanctificet absque bono motu utentis, aut quod actualia peccata dimittat, cum crucis sacrificio originale deletum sit, aut alia ejusmodi, quæ ne quidem Catholici somniarint.

Laudat autem *Apologia* passim (1660) liturgiam Græcam non modo ejusdem cum

(1652) In lib. *Concord.*, art. 6, p. 330.
(1653) Vide *Conc. Rom.* VI; LABB., t. X, col. 378.
(1654) LUTH., *De capt. Babyl.*
(1655) *Apol*., tit. *De Cœn. et de vocab. Miss.*, p. 157, 254.
(1656) Vide LUTH., *Parv. Conf.*, an. 1544.

(1657) Sess. 13, can. 6.
(1658) *Ibid.*, c. 5.
(1659) LUTHER., *Cont. art. Lovan.*, art. 28.
(1660) Cap. *De Cœna*, p. 157; *De vocab. Miss.*, p. 274.

Romana sensus ac spiritus, verum etiam iisdem quoad substantialia contextam vocibus.

In utraque enim ubique inculcatur oblatio victimæ salutaris, corporis scilicet et sanguinis Domini, ut rei præsentis Deoque exhibitæ, cujus etiam societate preces fidelium consecrentur. Quale sacrificium a Patribus agnitum vir clarissimus demonstravit (1661) : neque quis merito refugerit, quin ipsa consecratio etiam a manducatione distincta, præsensque Christi corpus res sit per se Deo grata et acceptabilis; quod quidem nihil est aliud quam illud ipsum sacrificium ab Ecclesia catholica celebratum ; ut Cœna quidem semel posita, corporisque ac sanguinis credita præsentia, de sacrificio nullus sit altercandi locus.

ARTICULUS VII. — De Missis privatis.

Sane fatendum est Missas privatas, sive sine communicantibus, in *Confessione Augustana* et *Apologia* passim haberi pro impio cultu. Id tamen intelligendum videtur saniore ac temperatiore sensu, propter quasdam circumstantias potius quam propter rem ipsam. Adeo enim abest eruditus auctor ab illis Missis condemnandis, ut secundo postulato non abhorrere se ab iis ultro fateatur, neque præliminari sua unione facta, prohibiturum Lutheranos quominus sacris nostris, privatis, inquam, illis intersint.

Neque vero id ex suo sensu promit : sed palam profitetur nec ab ipsis *Confessionis Augustanæ* professoribus Missas illas privatas haberi pro illicitis, cum *intra suas quoque Ecclesias pastores sibi ipsis, nemine amplius præsente, sacram cœnam interdum exhibeant;* quod et ab aliis dictum comperimus, et ipso usu certum. Necessitatis casum obtendunt; at si ea erat Christi voluntas et institutio, ut sacramentum non consisteret absque communicantibus, profecto præstabilius erat non communicare pastores quam communicare præter Christi institutum, cum præsertim ex eorum sententia, de accipienda Cœna nullum sit præceptum Dominicum; sit autem gravissimum ne præter institutionem accipiant.

Procul ergo abest illa quam fingunt necessitas. Quare dum solitarias, ut vocant, privatasque Missas illi quoque celebrant et probant, satis profecto intelligunt Dominicæ institutioni satisfieri, si apparato Domini convivio fideles invitentur ut et ipsi participent, quod pio et antiquo more synodus Tridentina præstitit (1662); nec si assistentes a capiendo sacro cibo abstineant, ideo aut pastores eo privandi, aut magni Patris familias mensa minus instruenda erit, cum nec ipsi assistentes contemptu, sed potius reverentia abstineant, et voto spiritualique desiderio communicent, et interim spectatis mysteriis crucisque ac Dominici sacrificii repræsentatione piam mentem pascant : adeoque nec æquum sit Missas eas *privatas* appellare ac *solitarias*, quæ et plebis quoque nomine et causa, nec sine ejus præsentia piisque desideriis celebrentur.

(1661) *Vide* col. seq. art. 8.
(1662) Sess. 22, c. 6.

ARTICULUS VIII. — De communione sub utraque specie.

Ex his luce est clarius utramque speciem non pertinere ad institutionis substantiam. Non enim magis ad eam pertinet quam communicatio circumstantis plebis aut Cœnæ celebratio cum communicantibus. Neque enim Christus solus celebravit solus accepit, sed cum discipulis, quibus etiam dixit : *Accipite, comedite, bibite,* et quidem *omnes* quotquot adestis, *hoc facite;* et tamen Lutherani quoque probant accipi a ministris alio ritu modoque quam *Christus instituit atque in Evangelio describitur.* Ipsius eruditi viri in secundo postulato verba transcribimus, in quibus profecto semper agnoscimus pium illud pacis studium ; quod argumento et non quæcunque Christus fecit, dixit, instituit, ad ipsam institutionis substantiam pertinere. Fregit quoque panem, nec sine mysterio, cum et illud addiderit : *Hoc est corpus meum, quod pro vobis frangitur ;* et tamen Lutherani non urgent, neque usurpant fractionem illam Dominicæ in cruce fractionis ac vulnerationis testem. Quare fixum illud : ad salutem sufficere cœnam eo modo sumptam quæ ipsam rei substantiam atque institutionis summam complectatur. Substantia autem hujus sacramenti ipse Christus, sub utraque specie totus, quod et Lutherani fatentur, ut vidimus : summa institutionis est annuntiatio mortis Dominicæ ejusque commemoratio, quam in unaquaque specie fieri satis constat, attestante Paulo ad earum quamlibet edixisse Dominum : *Hoc facite in meam commemorationem.* Neque Græci, quibus de commixtis speciebus nullam litem movent, magis annuntiant Dominicam mortem corpusque a sanguine separatum quam nos : neque Ecclesia catholica alterius speciei sumptionem ex contemptu omittit ; quippe quam et probat in Græcis sibi communicantibus et Latinis etiam pie atque humili animo petentibus sæpe concessit. Neque statim indixit plebi ut a sacro sanguine abstineret, sed ultro abstinentem irreverentiæ ac sacri cruoris per populares impetus effundendi metu laudans, ultroneam consuetudinem post aliquot sæcula legis loco esse voluit : quo etiam ritu mersionem in baptismo sublatam neminem eruditum latet. Neque Lutherani ab initio rem urgebant, atque omnino constat diutissime totiusque adeo quindecim vel viginti eoque amplius annis post Lutheranam reformationem initam, sub una specie in ea communicatum fuisse, neque propterea quemquam a communione ac sacra Christi mensa fuisse prohibitum. Quin ipse Lutherus communionem sub una vel utraque specie, inter indifferentia, qualis erat sacri cibi per manum tactio : imo vero inter res *nihili* memorabat (1663) ; quod

(1663) *Epist. ad Gasp. Gust., Form. Miss.*, an. 1523.

postea, exacerbatis animis, plebis potius studio quam magistrorum arbitrio crimini versum fuit. Id ergo vult Ecclesia ut petant, non arripiant, ne piam matrem accusare et sacramentorum ritus licentius quam religiosus mutare sinantur.

ARTICULUS IX. — De aliis quinque sacramentis, ac primum de pœnitentia et absolutione.

De absolutione privata in *Confessione Augustana* traditur (1664), quod *retinenda sit* ; et in antiquis editionibus legitur : « Damnant Novatianos, qui nolebant absolvere eos qui lapsi post baptismum redeant ad pœnitentiam. » *Apologia* vero : « Absolutio, inquit, proprie dici potest sacramentum pœnitentiæ. » Capite vero de numero et usu sacramentorum, postea quam sacramentorum proprie dictorum definitionem attulit, ut sint *ritus a Deo mandati addita promissione gratiæ*, subdit : « Vere igitur sacramenta sunt baptismus, Cœna Domini, absolutio, quæ est sacramentum pœnitentiæ; nam hi ritus habent mandatum Dei et promissionem gratiæ quæ est propria Novi Testamenti (1665); » queis nihil est clarius. Quin etiam inter errores recensetur, « quod potestas clavium valeat ad remissionem peccatorum non coram Deo, sed coram Ecclesia ; quod potestate clavium non remittantur peccata coram Deo (1666). »

Neque refugiunt in eodem pœnitentiæ sacramento tres pœnitentis actus, qui sunt contritio, confessio, satisfactio.

Et contritionem quidem *Confessio Augustana* inter partes pœnitentiæ reponit. Sane contritionem vocat, *terrores conscientiæ incussos agnito peccato* (1667). Neque quis rejiciat dolorem de peccatis, cum spe veniæ, bono proposito, vitæque anteactæ odio ac detestatione ; aut ullum est dubium quin sint actus boni ac necessarii, dicente Domino (*Matth.* IV, 17) : *Pœnitentiam agite, ac resipiscat unusquisque vestrum.*

De confessione in *Articulis Smalkaldicis* : *Nequaquam in Ecclesia confessio et absolutio abolenda est* (1668). Quod autem enumeratio delictorum in *Confessione Augustana* rejici videatur, ideo fit, quod *sit impossibilis juxta psalmum* (XVIII, 13) : *Delicta quis intelligit* (1669)? Sed hunc nodum solvit Catechismus minor in *Concordiæ* libro inter authenticos libros editus, ubi hæc leguntur : « Coram Deo omnium peccatorum reos nos sistere debemus; coram ministro autem debemus tantum ea peccata confiteri quæ nobis cognita sunt, et quæ in corde sentimus (1670). » Subdit : « Denique interroget confitentem, num meam remissionem credis esse Dei remissionem ? affirmanti et credenti dicat : Fiat tibi sicut credis ; et ego ex mandato Domini nostri Jesu Christi remitto tibi tua peccata, in nomine Patris, etc. (1671). »

Certum est protestantes a satisfactionis doctrina ideo maxime abhorrere, quia unus Christus pro nobis satisfacere potuit ; quod de plena et exacta satisfactione verissimum, neque unquam a Catholicis ignoratum. Non est autem consectaneum ut si Christiani non sunt solvendo pares, ideo nec se teneri putent ut pro sua facultacula Christum imitentur, denique id quod habeant de ejus largitate, affligentes animas suas, in luctu, in sacco, in cinere, ac peccata sua eleemosynis redimentes, offerentes denique, more Patrum a primis usque sæculis, qualescunque suas satisfactiones in Christi nomine valituras ac per eum acceptabiles ; ut supra diximus (1672), ex Trid. synodo sess. 14. Quare nec satisfactio recte intellecta displiceat, cum dicat *Apologia* (1673) : « Opera et afflictiones merentur non justificationem, sed alia præmia. » *De eleemosyna vero*, quæ vel præcipua inter illa satisfactiora opera recensetur : « Concedamus et hoc, inquiunt (1674), quod eleemosynæ mereantur multa beneficia Dei, mitigent pœnas, quod mereantur ut defendamur in periculis peccatorum et mortis, » quæ sane eo pertinent ut, rejecta *satisfactionis*, quam universa antiquitas admisit, voce, tamen rem ipsam admittant.

ARTICULUS X. — De quatuor reliquis sacramentis

En igitur jam tria sacramenta eaque proprie dicta, baptismus, Cœna, absolutio, *quæ est pœnitentiæ sacramentum*. Addatur et quartum : « Si ordo de ministerio verbi intelligatur, haud gravatim vocaverimus ordinem sacramentum ; nam ministerium verbi habet mandatum Dei, et habet magnificas promissiones (1675). »

De ritu ordinandi nulla erit difficultas, cum vir clarissimus in quinto postulato, unione quidem præliminari facta, nullam velit esse quæstionem quin ordinationes more Romano fieri debeant. Non ergo improbatus ordinandi ritus, quem, facta unione, retinendum censet.

Confirmationem sane et extremam unctionem fatentur esse « ritus acceptos a Patribus, non tamen necessarios ad salutem ; quia non habent mandatum, aut claram promissionem gratiæ (1676). » Nemo tamen negaverit sic *acceptos a Patribus*, ut et a Scriptura deducerent : confirmationem quidem ab illa apostolica manus impositione, qua Spiritum sanctum traderent, sacram vero unctionem infirmorum, quam *extremam* vocant, ab ipsis Jacobi verbis (V, 14), qui hujus sacramenti presbyteros assignet ministros, ritum in unctionem cum oratione conjunctam, promissionem autem *remissio-*

(1664) Art. 11.
(1665) Pag. 200 et seq., cap. *De pœnit.*
(1666) *Ibid.*, p. 164.
(1667) Art. 12.
(1668) Art. 8, *De confess.*
(1669) *Confess. Aug.*, art. 12.
(1670) Pag. 378.

(1671) *Ibid.*, 380.
(1672) col. 889.
(1673) *Respons. ad arg.*, p. 136.
(1674) *Ibid.*, p. 117.
(1675) *Apol.*, *ibid.*, p. 201.
(1676) *Ibid.*

*nem peccatorum*, quæ promissio non nisi a Christo instituto proficisci queat, Jacobo hujus institutionis ac promissionis tantum interprete. Sic etiam apostoli impositione manus nihil aliud tradebant credentibus nisi ipsum a Christo promissum Spiritum, quo ad profitendum Evangelium, virtute ab alto induti, firmarentur.

De matrimonio *Apologia* sic decernit : *habet mandatum Dei : habet promissiones* (1677). Quod autem attribuit eas promissiones *quæ magis pertineant ad vitam corporalem*, absit ut neget alias potiores ad progignendos educandosque Dei filios et hæredes futuros, ac sanctificandam eam corporum animorumque conjunctionem, quæ in Christo et Ecclesia magnum sacramentum sit, a Deo quidem institutum, sed a Christo Dei Filio restitutum ad priorem formam : unde etiam inter Christiana sacramenta cum baptismo recensitum antiquitas credidit, ut tradit Augustinus (1678), sicut prædiximus (1679).

Ergo, enumeratione facta, septem tantum computamus sacros a Deo Christoque constitutos ritus, et signa divinis firmata promissionibus ; neque propterea necesse est hæc omnia sacramenta ejusdem necessitatis esse, cum nec Eucharistia paris cum baptismo necessitatis habeatur. Omnino enim sufficit divina institutio atque promissio. Neque immerito vir doctus hanc controversiam inter eas recenset, quæ, verbis intellectis, non modo emolliri, sed etiam conciliari possint. Atque hæc de sacramentis, in quibus pertractandis maximas controversias ex ipsis Lutheranorum libris symbolicis compositas videmus.

### Cap. III. — *De cultu et ritibus.*

#### Articulus primus. — De cultu et invocatione sanctorum.

De hoc articulo nullam aliam conciliationem quæsiverim quam eam quæ a viro clarissimo proposita est titulo *De invocatione sanctorum*, annotatis iis quæ eum in locum observavimus (1680). Cæterum ea de re nulla potest esse controversia, postquam viri doctissimus et Lutherani æquiores atque eruditiores in quarti et quinti sæculi doctrinam consenserunt ; de quorum sæculorum doctrina et praxi circa invocationem sanctorum et reliquiarum cultum, attestantibus ipsis reformatis quos vocant, Dalleo imprimis libro eam in rem edito, aliis consentientibus, pridem constitit, totque hujus rei in illa antiquitate exempla suppetunt, ut nulla dubitatio superesse possit.

#### Articulus II. — De cultu imaginum.

Multis rationibus Lutherus Lutheranique contra Calvinistas evicerunt præceptum illud Decalogi : *Non facies tibi sculptile*, etc., adversus eos conditum qui ex idolis deos faciunt ; unde multi eorum ipsiusque Lutheri libri adversus imaginum confractores, deque imaginibus etiam in templo retinendis memoriæ causa, quæ jam pars honoris. Et quidem omnis cultus ratio inde proficiscitur, quod imagines, viro docto interprete, *tanquam visibile et in oculos recurrens instrumentum adhibentur quo Christi aut cœlestium rerum memoriam*, deinde per memoriam pios affectus *excitent*, qui semel in animo orti, per interiores actus innoxie se prodant. Placet ad prohibendos excessus viri docti doctrina, decretis Tridentinis consona (1681), quod *imaginibus nulla credatur inesse divinitas vel virtus propter quam sint colendæ*. Addatur et illud ex septima synodo : *Imaginis honor ad primitivum transit* (1682), et illud ex beato Leontio in eadem synodo (1683) : « In quacunque salutatione vel adoratione intentio exquirenda; cum ergo videris Christianos adorare crucem, scito quod crucifixo Christo adorationem offerunt, et non ligno. Deleta enim figura separatisque lignis, projiciunt et incendunt. Itaque ad imaginem quidem corpore inclinamur, in archetypo autem mente et intentione defixi, figuras honoramus, salutamus, atque honorifice adoramus, utpote per picturam suam ad ipsum principale, ejusque recordationem attrahere nos valentes. » Quæ et elucidationis gratia protulimus, ac ne septima synodus in Oriente juxta atque Occidente suscepta, ex pravo intellectu amplius infametur.

#### Articulus III. — De oratione atque oblatione pro mortuis, et purgatorio.

Audiatur *Apologia Confessionis Augustanæ* a viro clarissimo citata in testimonium : *Quod allegant Patres de oblatione pro mortuis quam nos non prohibemus* (1684) ; et infra : Epiphanius citatur memorans *Aerium sensisse quod orationes pro mortuis sunt inutiles ; neque nos Aerio patrocinamur*. Ergo precationes eas fateantur necesse est utiles esse iis pro quibus fiunt ; quam utilitatem si negaverint ac rejecerent, profecto contra professionem suam tam claram Aerio patrocinabuntur. Id enim est quod Epiphanius in Aerio reprehendit. Sin autem orationem quidem probemus pro mortuis, oblationem vero improbemus, pars esset erroris Aerii quem *Apologia* cum Epiphanio et antiquis rejicit. Damnat enim Epiphanius Aerium dicentem : *Quæ ratio est post obitum mortuorum nomina appellare* (1685) ; ubi perspicuum est allegari ritum, teste Augustino, in universa Ecclesia frequentatum *ut pro mortuis, in sacrificio cum suo loco comme-*

(1677) *Apol.*, p. 202.
(1678) *De nupt. et concup.*, l. i, n. 11. t. X.
(1679) Sup., col. 894.
(1680) Vide hanc quæstionem plenius et luculentius digestam in dissertatione postea edenda, cui titulus est *De professoribus*, etc., part. ii, c. 3, art. 1.

(1681) Sess. 25, *De invocat.*, etc.
(1682) Act. 7 ; Labb., t. VII, col. 555.
(1683) Act. 4 ; *ibid.*, c. 235 et seq.
(1684) *Apol.*, cap. *De vocab. Miss.*, p. 274, 275.
(1685) Hær. 75, t. I.

*morantur, oretur, ac pro ipsis quoque id offerri commemoretur* (1686). Unde idem Augustinus Aerii hæresim ex Epiphanio sic refert : *Orare vel offerre pro mortuis non oportere* (1687). Addit Epiphanius : *Cæterum quæ pro mortuis concipiuntur preces ipsis utiles sunt* (1688). Ne inane suffragium vivisque non mortuis profuturum suspicemur, firmat Augustinus eodem loco dicens : « Orationibus vero sanctæ Ecclesiæ et sacrificio salutari non est ambigendum mortuos adjuvari : non est dubitandum prodesse defunctis pro quibus orationes ad Deum non inaniter allegantur. » Favent liturgiæ Græcorum in *Apologia* laudatæ (1689), ubi hæc leguntur, fidelium defunctorum nominibus appellatis : *Pro salute et remissione peccatorum servi Dei N. pro requie et remissione animæ servi tui N.* Favet et Cyrillus, antiquissimus liturgiæ interpres dum *pro Patribus* quidem, *prophetis, apostolis, martyribus, hoc est, pro eorum memoria offerri testatur, ut eorum*, inquit (1690), *precibus Deus preces nostras audiat.* Cæterum et id addit : esse alios « pro quibus oretur, eo quod certo credatur eorum animas plurimum sublevari factis precationibus in sacrificio quod est super altari, oblatoque Christo ad eis nobisque impetrandam misericordiam. » Favent in Patribus ejusmodi loci innumerabiles omnibus noti. Hæc autem liturgias commemorari oportebat, eo quod in *Apologia* laudarentur, cum certum sit in iis, quotquot sunt, duplicem institui mortuorum memoriam; aliorum quibus misericordiam impertiri supplicetur, ejusque rei gratia offeratur sacrificium, qua de re jam diximus (1691). His autem constitutis, vacabit omnis de purgatorio controversia ; de quo quippe Tridentina synodus nihil aliud edixerit quam « et illud esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio juvari. »

ARTICULUS. IV. — De votis monasticis.

De his transacta res est, cum monachatus summam, dempto castitatis voto vir doctus approbet, et suis probari, imo et usurpari doceat. De castitate autem ex *Apologia* nulla difficultas, cum in ea laudentur, sanctisque accenseantur, Antonius, Bernardus, Dominicus, Franciscus (1692) qui profecto et castitatem voverunt ipsi, et suis ut voverent auctores exstiterunt. De Bernardo, Dominico et Francisco constat ; Antonii autem et subsecuto tempore, quod nos votum vocamus, illi propositum plerumque appellabant, a quo resilire, pedemque retro referre piaculum esset pari omnium sententia ut res ipsa docuit.

Cæterum cum sit liberum amplecti monachatum, non est cur quisquam ejus rei gratia unitatem abrumpat. Ad eam autem rem probationem requiri magnam, et fortasse majorem quam adhiberi soleat, ultro confitemur. Illud etiam observari placet, si ex *Apologiæ* decretis non modo Antonius, verum etiam Bernardus, Dominicus, Franciscus, pro sanctis viris habeantur, qui et Deiparam Virginem ac sanctos quotidie invocabant, et Missam aliaque nostra omnia, ut notum est omnibus, frequentabant, nihil jam causæ superesse quominus nos quoque eadem fide cultuque ad sanctitatis præmia vocari intelligamur.

CAP. IV. — *De fidei firmandæ mediis.*

ARTICULUS PRIMUS. — De Scriptura et traditione.

Vulgata versio, sancti Hieronymi nomine commendata, et tot sæculorum usu consecrata, ex viri doctissimi et Catholicorum placitis, imo vero ex concilii Tridentini verbis (1693), ita pro authentica habetur, cæterisque *Latinis quæ circumferuntur editionibus* præfertur, ut nec textui originali nec antiquis versionibus, in Ecclesia sive orientali, sive occidentali receptis et usitatis sua detrahatur veritas et auctoritas, sed usus regatur apud nos, certumque omnino sit ea versione ad fidei morumque doctrinam asserendam, sacri textus a Deo inspirati repræsentari substantiam et vim, quod sufficit. Neque litigandum videtur de traditionibus, cum viros doctissimos juxta atque candidissimos testes habeamus, eam « protestantium moderatiorum esse sententiam, non solum ipsam sacram Scripturam nos traditioni debere, sed etiam genuinum et orthodoxum Scripturæ sensum et multa alia ex traditione duntaxat esse cognoscibilia : » quæ ex sequentibus firmabuntur.

Sane hic a viro doctissimo necessario postulandum, ut explicet restrictionem istam suam *de articulis tantum fundamentalibus* ex traditione interpretandis (1694). Quos enim appellaverit fundamentales articulos, an illos duodecim in Symbolo apostolico, sive in tribus quæ vocant symbolis recensitos ? parum nostris controversiis terminandis traditio proficeret, cum de illis articulis nullam litem habeamus. Vult autem vir doctissimus ad nostras quoque controversias terminandas traditionem adhiberi interpretem et ducem, ut mox videbimus (1695). Non ergo traditionis auctoritas ad solos illos fundamentales articulos restringenda est.

ARTICULUS II. — De Ecclesiæ et conciliorum generalium infallibilitate.

Ecclesiam esse infallibilem vir doctus agnoscere videtur his verbis : « Tale concilium, quod ad nostras controversias supremo et irretractabili judicio decidendas

(1686) Serm. 32, *De verbis apost.*, nunc 172, *n.* 2, tom. V.
(1687) AUG., hær. 53. t. VIII.
(1688) EPIPH., hær. 75.
(1689) Pag. 274.
(1690) CYRILL., catech. 5. *Myst.*
(1691) Sess. 25, decret. *De purgat.*, *sup.*, part. I, num. 29.
(1692) *Resp. ad object.* et cap. *De vot.*, pag. 99, 281.
(1693) Sess. 4.
(1694) *Vid.* sup., n. 46.
(1695) Art. seq.

convocandum proponitur, pro fundamento et norma habeat Scripturam sacram canonicam Veteris et Novi Testamenti, consensumque veteris Ecclesiæ, ad minimum quinque priorum sæculorum, consensum etiam hodiernarum sedium patriarchalium, in quantum is pro ratione temporum haberi poterit (1696). » Unde exsistit argumentatio luce clarior; quod pro norma fundamentoque decidendarum fidei quæstionum habetur, illud profecto necesse est certæ et infallibilis auctoritatis esse : atqui consensus *Ecclesiæ* nec modo *veteris*, sed etiam hodiernæ ac *patriarchalium hodiernarum sedium pro norma fundamentoque habetur* decidendarum fidei quæstionum : ergo ille consensus certæ atque infallibilis auctoritatis est. Porro ille consensus *fundamenta* ac *normæ* loco ponitur, non solum ad decidendas quæstiones circa præcipuos illos ac fundamentales articulos, de quibus nulla lis est, verum etiam ad omnes nostras controversias dirimendas : ergo ille consensus habendus est infallibilis ac certæ auctoritatis, non tantum circa illos fundamentales articulos, sed etiam circa omnes illos, qui quocunque modo, ad sacramenta, ad cultum, ad veram pietatem salutaremque doctrinam, atque omnino ad salutem pertineant.

Neque tantum Ecclesia ipsa eo modo sit infallibilis, sed etiam concilium illam legitime repræsentans; cum vir doctissimus tali concilio nostras controversias, quotquot sunt, reservet judicandas, tam certo judicio ut ab ejus judicii auctoritate recedere nemini liceat (1697), et quicunque recesserit canonum ultioni subjaceat; hoc est, sit anathema ac pro ethnico et publicano habeatur, ut supra diximus (1698).

Neque vero hæc sunt viri clarissimi, ut modeste profert, *privatæ cogitationes;* verum etiam ipsius *Confessionis Augustanæ* et *Apologiæ* (1699) ; cum assidue provocet ad veterem Ecclesiam, imo etiam, sua doctrina exposita, diserte dicant : « Hæc summa sit doctrinæ quæ in Ecclesiis nostris traditur, et consentaneam esse judicamus propheticæ et apostolicæ Scripturæ et catholicæ Ecclesiæ, postremo etiam Ecclesiæ Romanæ, quatenus ex probatis auctoribus nota sit ; non enim aspernamur consensum catholicæ Ecclesiæ. » Memorandumque illud imprimis : « Non enim adducti prava cupiditate, sed coacti auctoritate verbi Dei et veteris Ecclesiæ, amplexi sumus hanc doctrinam. » Sic *Confessio Augustana*, art. 21, et luculentissime in primis editionibus. In libro vero *Concordiæ*, p. 20, nonnulla detracta sunt ; illud scilicet *quod coacti sint auctoritate verbi Dei et veteris Ecclesiæ* (1700) : quasi vererentur de Ecclesia fortius et magnificentius dicere quam par esset. Eamdem de Ecclesiæ certa auctoritate doctrinam, sane in responsione ad argumenta, *Apologia* toties inculcat, ut in locis referendis frustra operam collocemus. Hæc si non inaniter proferuntur, certo documento sunt, viri doctissimi aliorumque moderatiorum ad veterem Ecclesiam provocantium *cogitationes*, ex intimo *Augustanæ Confessionis* atque *Apologiæ* sensu esse depromptas (1701).

ARTICULUS III. — De conciliorum generalium auctoritate speciatim.

Protestantes Catholicis vitio solent vertere quod cum Ecclesiæ infallibilitatem agnoscant, de hujus infallibilitatis subjecto nihil certi habeant, cum pars in Papa etiam solo, pars in conciliis œcumenicis, pars in Ecclesia toto orbe diffusa infallibilitatem collocent. Horum ergo gratia nobis fœdum incerti animi vitium atque apertam repugnantiam objiciunt. Neque animadvertere volunt eas sententias, quas repugnantes putant, communi omnibus dogmate ac veritate niti. Quid enim Papam vel solum putant esse infallibilem, quanto magis cum synodum consentientem habeat ; si vero synodum, quanto magis Ecclesiam, quam ipsa synodus repræsentat? Aperta ergo calumnia sit, quod nos Catholici de infallibilitatis subjecto nihil certi habeamus, cum pro indubitato apud nos habeatur, et Ecclesiam Catholicam, et concilium eam repræsentans infallibilitate gaudere ; concilium autem legitimum illud sit, cui tota Ecclesia et pro œcumenico se gerenti communicet, et rebus dijudicatis adhærescendum sentiat ; ut concilii auctoritas ipsa Ecclesiæ universæ auctoritate et consensione constet ; imo vero ipsissima sit catholicæ Ecclesiæ auctoritas.

Tale ergo concilium pro infallibili habemus exemplo majorum. Nam, ut ex multis pauca commemoremus, concilium quintum, a viro clarissimo inter illa recensitum quæ protestantes admittunt, collatione octava ad apostolici concilii exemplar, sequentium conciliorum auctoritatem exigit ; et Cœlestinus Papa ad Ephesinam synodum eamdem in sententiam scribit sic (1702) : « Spiritus sancti testatur præsentiam congregatio sacerdotum : » ac paulo post : Sanctum namque est pro debita sibi veneratione concilium, in quo utique nunc apostolorum frequentissimæ illius quam legimus congregationis aspicienda reverentia sit. » Unde illud existit pro conciliorum auctoritate luculentum : « Nunquam his defuit magister quem receperunt prædicandum : adfuit his semper dominus et magister, sed nec docentes a suo doctore deserti sunt unquam ; » ac denique illud : « Hæc ad omnes in commune Domini sacerdotes mandatæ prædicationis cura pervenit ; quam « Epistolam universa synodus lectam comprobavit. Et ante illam, Augustinus *Adversus Cyprianum*, quæstione

(1696) Tit. *Conc.*, condit., 5.
(1697) Tit. *Conc.*, condit., 5.
(1698) Sup , col. 902.
(1699) *Confess. Aug.*, *Conclus.*

(1700) *Resp. ad object.*, p. 171, etc.
(1701) *Ibid.*, p. 141, 144, 146, etc.
(1702) *Concil. Ephes.*, part. II, act. 2 ; LABB., t. III, col. 614 et seq.

*De non rebaptizandis hæreticis* pertractata : « Nec nos, » inquit (1703), « tale aliquid auderemus asserere, nisi universæ Ecclesiæ concordissima auctoritate firmati, cui ipse (Cyprianus) sine dubio cederet, si jam illo tempore quæstionis hujus veritas eliquata et declarata per plenarium concilium solidaretur » Neque hæc immerito de Cypriano præsumpsit, cujus de Novatiano ad Antonianum hæc sunt (1704) : « Scias nos primum nec sollicitos esse debere quid doceat, cum foris doceat : quisquis ille est, et qualiscunque est Christianus non est, qui in Christi Ecclesia non est. » Liceat et illud ejusdem Augustini de Ecclesia ascribere : « Extra illam qui est, nec audit, nec videt ; intra eam qui est, nec surdus nec cæcus est (1705). » Quæ nos viro doctissimo, non ut nescienti suggerimus, sed scienti et docto in memoriam reducimus. Atque ille quo est doctior, eo intelligit certius eam fuisse semper synodorum generalium reverentiam, ut quæ judicassent, de iis rursus quærere piaculi instar haberetur, atque omnes Catholici prolatam sententiam pro divino testimonio susciperent. Horum igitur exemplo et ipsa *Confessio Augustana* ad œcumenicam synodum appellabat, edita præfatione ad Cæsarem (1706), et altera pars protestantium, quæ *Argentinensem Confessionem* simul edidit et obtulit ad Cæsarem, in sua peroratione idem professa est (1707). Consentiebant Catholici, et nunc vir quoque clarissimus eodem nos provocat ut proferatur judicium cui utrinque stetur; ut non jam de ipsius concilii irretractabili auctoritate, sed de ejus constituendi optima et legitima ratione quæratur.

ARTICULUS IV. — De Romano Pontifice.

Futuram synodum, ad quam provocabat utraque pars protestantium, a Pontifice Romano convocandam facile assentiebantur. Atque ipse Lutherus, anno 1537, edidit *Articulos Smalkaldicos* exhibendos concilio per Paulum III Mantuæ indicto et quocunque loco et tempore congregando; cum, inquit (1708), « nobis quoque sperandum esset ut ad concilium etiam vocaremur, vel metuendum ne non vocati damnaremur. » Ergo et hanc synodum agnoscebat Lutherus, in qua causam diceret, licet a Papa convocandam et sub eo profecto congregandam. Neque eo minus in eodem conventu se Papæ infensissimum præbuit : neque tamen ausus esset abesse ab ea synodo quam Papa congregaret. Sic ergo vir doctissimus nihil agit novi, dum quam proponit synodum a Papa convocandam censet. Neque etiam aliquid agit novi, cum Papam humano saltem et ecclesiastico jure episcoporum principem et antesignanum agnoscit ; cum Philippus Melanchthon, unus Lutheranorum doctissimus ac moderatissimus, eum primatum in *Articulis* quoque *Smalkaldicis* sua subscriptione agnoscendum duxerit (1709). Nos autem a viro docto ampliora speramus. Scit enim primatum eum, aut nullum, aut a Petro venientem agnosci oportere, et in antiquis testimoniis utrumque conjungi. Sane manifestum est, in sancta Chalcedonensi synodo Paschasinum legatum apostolicæ Sedis, rogatum a Patribus, hanc in Dioscorum protulisse sententiam : « Sanctissimus archiepiscopus magnæ et senioris Romæ Leo, una cum beatissimo Petro apostolo, qui est petra et crepido catholicæ Ecclesiæ et recte fidei firmamentum, nudavit Dioscorum episcopatus dignitate (1710). » Atque huic primam Petri nomine ferenti sententiam, sexcentorum episcoporum assensit synodus : dataque epistola agnovit Leonem *sibi, ut caput membris*, præfuisse (1711) ; et se, *ut capiti, præbuisse consonantiam ; in eo exauditam Petri vocem, ei vineæ custodiam a Salvatore commissam* : unde etiam *omnium Ecclesiarum archiepiscopum* vocitabant. Nos autem, si de primatu nostram sententiam ederemus, non aliis quam ejus concilii vocibus uteremur. Præcinit Ephesina synodus, cum in eam formam pronuntiaverit : sancta synodus dixit : « Nos coacti per sacros canones et epistolam sancti Patris nostri et comministri Cœlestini...., ad hanc lugubrem sententiam venimus (1712), » etc. Quam sententiam, rogante et applaudente concilio, Philippus presbyter, Sedis apostolicæ legatus, firmavit his verbis : « Nulli dubium quod sanctus Petrus, apostolorum caput et princeps, fideique columna et Ecclesiæ catholicæ fundamentum, a Domino Salvatore claves regni accepit, quid ad hoc usque tempus in suis successoribus vivit et judicium exercet (1713). »

His ergo omnibus constat in œcumenicis conciliis, iisque probatissimis, Romani Pontificis primatum ita recognitum, ut a Petro atque adeo a Christo venientem. Idem in synodis antiquissimis, Carthaginensi, Milevitana, Arausicana secunda, inter authenticas a viro clarissimo recensitis ; quorum si gesta recoluntur, pro comperto erit horum conciliorum ad Romanum Pontificem acta esse perlata, quæ Petri, id est, sua a Petro deducta et in Petro instituta, auctoritate firmaret. His consona protulimus in ipso initio sexti sæculi Hormisdæ Papæ temporibus gesta (1714), Petrique primatum in successoribus eminentem, ubique terrarum, atque ab ipsa specialim Ecclesia Orientali stabilitum. Addamus corrollarii loco Mennæ patriarchæ Constantinopolitani in Constantinopolitana synodo interlocutionem, totum

(1703) Lib. II *De bapt.*, c. 4, n. 5, t. IX.
(1704) CYPR., epist. 52.
(1705) *In psal.* XLVII, n. 7, t. IV.
(1706) *Præf. Conf. Aug. ad Cæs.*
(1707) *Conf. quat. civ. in perorat. Syntag. Conf.*, part. I, p. 199.
(1708) In lib. *Concord.*, p. 298 ; *Præf. ad Art. Smalkald.*
(1709) *In Conc.*, lib., p. 338.
(1710) *Conc. Chalc.*, act. 3, 4 ; LABB., t. IV.
(1711) *Ibid.*, *Relat. ad Leon.*, col. 833 et seq.
(1712) *Conc. Ephes.*, act. 1, t. III, col. 533.
(1713) *Ibid.*, act. 3.
(1714) Sup., col. 905.

hujus primatus officium summa brevitate complexum : « Vere quod suarum erat partium apostolica Sedes exsequitur, dum Ecclesiarum constituta inviolata servat, quæ rectæ sunt fidei defendit, ac peccantibus veniam tribuit (1715). » En tria primæ Sedis munia eaque in Ecclesia Græca æque ac in Latina, exsequi canones, tueri fidem, veniam indulgere resipiscentibus. Multa etiam ei Sedi laudabilis Ecclesiarum consuetudo detulit, quæ merito ad illam divinam ac primitivam institutionem accederent.

De infallibilitate autem Romani Pontificis, aliisque ejusmodi etiam inter Catholicos controversis, hic conticescimus, cum ea non pertinere ad fidei et communionis ecclesiasticæ rationem, ut jam cæteros omittamus, cardinalis Perronius et ipse Duvallius, Romanæ auctoritatis defensor acerrimus, ac ne Gallos tantum commemoremus, in primis Adrianus Florentinus, doctor Lovaniensis, mox Adrianus VI, ac fratres Wallemburgici, clarissima inter Germanos atque inter episcopos nomina, demonstrarunt. Stet ergo primatus jure divino constitutus iis auctoritatibus, quas vir amplissimus, una cum moderatioribus Lutheranis, veneratur.

Articulus V. — Quid ergo agendum ex antecedentibus. — Summa dictorum de fide.

Cum præcedente fidei declaratione [constet præcipuas controversias ex concilii Tridentini decretis, *Confessionisque Augustanæ*, *Apologiæ*, aliisque Lutheranorum actis authenticis, et viri clarissimi doctis interpretationibus esse compositas, ex his æstimari potest quid de aliis judicandum. Eumdem ergo virum clarissimum impense rogatum velim ut, quo est erga pacem studio, hunc adhuc laborem suscipiat, ipse articulos conficiat, quæ a nobis allata sunt ordinet, seligat, contrahat. Summa ergo dictorum hæc erit.

I. — Nullum in synodo Tridentina nodum, cujus non in eadem synodo solutionem inveniant : si *Confessio Augustana* ejusque *Apologia* bona fide consulantur, difficillima quæque componi, et ea fundamenta poni e quibus nostra dogmata perspicue deducantur. Nam justificationem Spiritui intus operanti tribuunt, neque a regeneratione aut sanctificatione distinguunt.

II. — Bonorum operum post justificationem merita probant.

III. — Absolutionem et ordinationem inter sacramenta habent : ab aliis sacramentis recto intellectu non abhorrent.

IV. — Liturgiam Græcam, in eaque panis et vini veram ac realem in corpus et sanguinem transmutationem laudant, concomitantiam probant : substantialia sacramentorum distinguunt ab accessoriis sive accidentariis ; neque oblationem ac sacrificium respuunt : orationes pro mortuis adversus Aerium ut utiles admittunt, quo purgatorii summa continetur.

V. — Fidei quæstiones ad concilia œcumenica referunt ; ab Ecclesia vetere, ab Ecclesia catholica Romana dissentire nolunt.

VI. — Bernardum, Dominicum, Franciscum, Missam celebrantes, nec modo voventes continentiam, sed etiam omnia nostra sectantes, sanctorum numero reponunt.

VII. — Si ex viri doctissimi decretis hodiernarum quoque patriarchalium sedium ratio habeatur, secunda Nicæna synodus recipietur, omnes fere controversias ipsa liturgia decidet, Romana liturgia cum orientalibus liturgiis genuina restituetur, omnia probabuntur quæ Latinis Græcisque communia.

VIII. — De Papa fidem nostram, ex conciliorum Ephesini et Chalcedonensis decretis utrique parti communibus, eorumque perspicuis verbis, facile contexim us. Idem inferimus ex Milevitani et Arausicani concilii probatissimis gestis.

IX. — Si quartum et quintum quoque sæculum veneremur ac pro norma habeamus, fatentibus protestantibus, de cultu reliquiarum et sanctorum invocatione constabit : Eucharistiæ sacrificium, idque pro mortuis oblatum agnoscemus.

X. — Justificationis doctrinam Tridentinæ conformem dabimus, ex communibus decretis, ex illis scilicet quæ adversus Pelagianos in conciliis Carthaginensi, Milevitano atque item Arausicano II, adversus Pelagianos definita sunt. Fidem nostram ex eorum ac sancti Augustini verbis atque sententiis contextam agnoscent.

His addantur viri clarissimi de transsubstantiatione, de sacrificio, de sanctorum cultu, de imaginibus aliisque pacificæ ac luculentæ interpretationes : jam si non omnia, certe summa confecta sunt.

Ex his ergo edatur formula : subscribatur ; jam fide constituta, sequentibus postulatis cum Sede apostolica pertractandis locus erit, posito discrimine inter civitates ac regiones in quibus nullus sedet Catholicus episcopus, ac sola viget Augustana confessio et alias.

I. — Ut in illis quidem superintendentes subscripta formula suisque ad Ecclesiæ communionem adductis, a Catholicis episcopis, si idonei reperiantur, ritu Catholico in episcopos ordinentur, in aliis pro presbyteris consecrentur et Catholico episcopo subsint.

II. — In eodem priore casu, ubi scilicet sola viget confessio Augustana nullique catholici episcopi sedem obtinent, si ipsis ita videantur ac Romano Pontifici, consultis etiam germanis ordinibus, novi episcopatus fiant et ab antiquis sedibus distrahantur : ministri item in presbyteratum catholico ritu ordinentur et sub episcopo curati fiant : iidem novi episcopatus catholico archiepiscopo tribuantur.

III. — Novis episcopis ac presbyteris quam optime fieri poterit reditus assignentur : sedulo agatur cum Romano Pontific

(1715) *Vide* hanc syn.

ut de bonis ecclesiasticis lis nulli moveatur.

IV. — Episcopi confessionis Augustanæ, si qui sunt de quorum successione et ordinatione constiterit, rectam fidem professi, suo loco maneant ; idem de presbyteris esto judicium.

V. — Missæ solemnes ritu catholico, verbi divini prædicatione post lectum Evangelium pro more interjecta, celebrentur, commendentur, frequententur : in divinis officiis vernacula lingua quædam concinantur, posteaquam examinata et approbata fuerint : Scriptura in linguam vernaculam versa emendataque, ac detractis additionibus, qualis est vocis illius *sola fides*, etc., in ipso Pauli textu et aliæ ejusmodi, inter manus plebis maneat, publice etiam legi possit destinatis horis.

VI. — Communicaturi quicunque, ut id faciant in solemni Missa ac fidelium cœtu sedulo incitentur : de hac communione sæpe celebranda in eamque praxim instituenda vita plebs serio doceatur : si desint communicantes, haud minus missæ fiant, ac celebrans ipse communicet, omnibus presbyteris eo ritu celebrare liceat pietatis studio non quæstu ; neque presbyteri tolerentur quibus victus ratio in sola Missarum celebratione sit posita (1716).

VII. — Novi episcopatus seu novæ parochiæ ne monachorum ac monialium cœtus cogantur admittere : ad eos amplectendos adhortationibus, castisque et castigatis ad sui instituti originalem ritum moribus, invitentur.

VIII. — A sanctorum ac reliquiarum atque imaginum cultu, superstitiosa quæque et ad lucrum composita, ex concilii Tridentini placitis (1717) atque ibidem tradita episcopis auctoritate, arceantur.

IX. — Publicæ preces, Missales, ac Rituales libri, Breviaria Parisiensis, Remensis, Viennensis, Rupellensis, atque aliarum nobilissimarum Ecclesiarum, Cluniacensis quoque archimonasterii totiusque ejus ordinis exemplo, meliorem in formam componantur : dubia, suspecta, spuria, superstitiosa tollantur ; priscam pietatem omnia redoleant ; denique, si fieri potest, œcumenicum concilium celebretur reformandis moribus ac reliquis errantibus reducendis : relegantur quæ Tridentino concilio, a Ferdinando Cæsare, et Carolo nono Christianissimo rege, sunt proposita ; eorum pro conditione temporum ac locorum ratio habeatur ; cætera ad reformationem necessaria maturo consilio digerantur.

ARTICULUS VI. — De concilio Tridentino.

Operosissimam protestantibus visam quæstionem de recipiendo concilio Tridentino ultimo loco ponimus. Ac primum certum est eam synodum in fidei rebus ab omnibus Catholicis pro œcumenica et irretractabili habitam.

Non desunt qui arbitrentur ab ea sententia procul abesse Gallos, sæpe professos eam synodum non esse in regno receptam ; sed id intelligendum de sola disciplina, de qua recipienda propter diversas morum locorumque rationes, illæsa dogmatum fide, sæpe variari contigit ; non autem extendendum ad firmam et irreformabilem fidei regulam. Innumerabilia acta exstant in ipso concilio et post concilium a regni ordinibus sigillatim et universim, regia etiam auctoritate edita, quibus constat intercessiones, quæcunque facta sunt, non spectare fidem, sed disciplinæ ordinem, regni prærogativam, sive, ut aiunt, *præcedentiam*, libertatem, statum, illæsa concilii doctrina ac fide, cui episcopi Gallicani in concilio absolute subscripserunt, et post concilium adhæserunt, adhærentque, summa scholarum, ordinum, cœtuum, totius denique regni consensione; ne quis adversus concilium regni Gallicani auctoritate utatur.

Nihil ergo unquam fiet aut a Romano Pontifice, aut a quoquam unquam Catholico, quo Tridentina de fide decreta labefactentur. Ne non exstingui schisma, sed majore impetu integrari incipiat, ut supra diximus (1718), una restat via, quam vir ipse doctissimus commonstravit, ut declarationis in modum omnia componantur.

Sane protestantes moderatiores illos, viroque clarissimo similes, jam synodo placabiliores esse oportet, postea quam ejus dogmata recto intellectu antiqua et sana visa sunt, ut coortæ dissensiones non tam in synodum quam in partium studia, crudis adhuc odiis, conjicienda videantur. Quo loco valeat illud Hilarii a nobis sæpe memoratum : « Potest homousion male intelligi; demus operam ut bene intelligatur (1719). » Denique eam synodum, quam a se alienam putant, declarando, intelligendo, approbando suam faciant.

Multis sane documentis liquet Hispania-

(1716) In eo loco codicis quem sinceriorem et castigatiorem esse comperimus, illustrissimus auctor quædam eraserat, et ad marginem hanc notam propria manu apposuerat : *Nota ea quæ deleta sunt fuisse missa ad Mol. et Leibn.* Nos vero erasa a viro oculatissimo et prudentissimo, in contextum admittere noluimus, rati nimirum D. Bossuet in recolendo hoc suo opere, qua erat moderatione et modestia, forsan timuisse ne de gravioris momenti articulis, inconsulto Summo Pontifice, cum Lutheranis transigeret. Verumtamen ne quis apud protestantes queri possit mutilatum a nobis fuisse codicem, et ut sciant omnes quanta fide, quamque diligenti codicum collatione adhibita hanc controversiam edideriimus, erasa verba hic restitui et exhiberi curavimus. Illa autem hæc sunt : « Sacra Eucharistia veram fidem, juxta præcedentes articulos, semel professis, nulla nova cautione sub utraque specie tradatur ; sacramenti reverentiæ consulatur.

« Superintendentibus ac ministris in episcopos ac presbyteros ex hujusmodi pacti formula ordinatis, quandiu erunt superstites, sua conjugia relinquantur; ubi decesserint, cælibes præficiantur, multa probatione, ætate matura. » (*Ed. Paris.*)

(1717) Sess. 25, *De invoc.*, etc.

(1718) Num. 48, 49.

(1719) *De synod.*, n. 88, col. 1202.

rum Ecclesias orthodoxas certis impedimentis ad sextam synodum neque convenisse, neque vocatas fuisse. Quid ergo egerunt cum ad eas a Leone II et Benedicto II illa perlata est? nempe id, ut ejus synodi « gesta synodica iterum examinatione decreta vel communi omnium conciliorum (Hispanicorum scilicet) judicio comprobata salubri etiam divulgatione in agnitionem plebium transeant (1720). » Sic synodum quam non noverant, suam esse fecerunt. Quo etiam ritu aliæ synodi ipsaque adeo Constantinopolitana synodus ab Occidentalibus adoptata, in secundi œcumenici nomen ac titulum crevit. Sic quintam synodum, absque Sede apostolica celebratam, eadem Sedes apostolica probando fecit suam. Septimam quoque synodum ab eadem Sede apostolica totaque Orientali Ecclesia confirmatam, post aliquot difficultates verborum ac disciplinæ, potius quam rerum ac dogmatum, Gallicana quæ non interfuerat, et tota Occidentalis suscepit Ecclesia, qua consensione ejus auctoritas ut in Oriente, ita toto in Occidente, eo usque invaluit ut nunquam postea in dubium revocaretur.

Et quidem Tridentina synodus apud æquos judices per sese valitura est. Quod autem passim protestantes objiciunt concilium illud non esse œcumenicum, eo quod in illo cum Catholicis episcopis ipsi non sederint judices, sed ab adversa parte latum sit judicium; huic profecto querelæ si daretur locus, nulla unquam concilia exstitissent aut exstare possent; cum nec Nicæna synodus Novatianos ac Donatistas admiserit, neque unquam hæretici nisi a Catholicis judicari queant, neque qui ab Ecclesia successerunt, nisi ab iis qui unitatem servant. Neque Lutherani, cum Zwinglianos, factis synodis, condemnarent(1721), eos assessores habuere; nec æquitas sinebat a catholica Ecclesia haberi judices, etiam episcopos, Anglicos, Danicos, Suecicos, aperta odia professos; quippe qui ab Ecclesia Romana ut impia, ut idololatrica, ut antichristiana recessissent; nedum Germaniæ protestantis ministros aut superintendentes, qui ne quidem essent episcopi; cum solis episcopis locum in synodo deberi universa antiquitas et vir ipse doctissimus fateatur.

Sed hæc contentiosa omittamus: accedant, discutiant, privatim examinent, æquas et commodas ex ipso concilio repetitas declarationes admittant, acta sua symbolica conferant cum synodi nostræ decretis, pacificum et catholicum induant animum; sic Tridentinam synodum sibi quoque haud ægre œcumenicam facient (1722).

Video commoveri quosdam adversus Tridentinos anathematismos, quasi Augustana aliæque protestantium confessiones mitiores fuerint, quæ ubique inculcent adversus anabaptistas, sacramentarios aliasque sectas, atque adversus Romanam Ecclesiam suum illud: *damnant, rejiciunt, improbant, tanquam impium, abominabile, idololatricum*, exprobrata etiam nobis ubique acerbissimis verbis totius Evangelii Christique adeo ipsius ignorantia; quæ quam immerito jactata sint æqui vident judices.

Ex his perspicere potest vir clarissimus Leibnitz quam facilis sit solutio quæstionis, in qua summam ipsam difficultatis reponit: « Utrum nempe qui ita sunt affecti, ut Ecclesiæ judicio se submittant, eo sint hæretici, quod certi cujusdam concilii recusandi idoneas rationes habere se putent: et cum talis quæstio facti sit, an non eo loco sint apud Deum, et in foro poli, ut aiunt, ac si illa Ecclesiæ definitio non esset edita, quia non sunt pertinaces (1723). » His enim ipse verbis quæstionem proponit, data ad clarissimum Pelissonium epistola, 3 Jul. 1692, subditque: « Patres Basileenses haud alio fundamento impulsos videri, ut ad condescensum supra memoratum devenirent. » Quæ quidem quæstio duas habet partes: altera est, utrum qui ita affectus est sit pertinax et hæreticus, ad quam affirmative; altera, utrum exemplo concilii Basileensis sublevari possit, ad quam negative respondemus.

Ac primam quidem partem ut demonstremus, statuimus primum pertinacem haberi eum in negotio fidei, qui suo judicio invincibiliter adhæret, postposito Ecclesiæ universæ judicio: hæreticum vero, qui eo modo sensuque est pertinax. Quo posito, aio eos de quibus agitur, ante omnia esse pertinaces; quia, quanquam id præferunt, se ita esse comparatos ut ecclesiastico judicio subsint, revera tamen refragantur.

Nempe eam excusationem obtendunt, non Ecclesiæ quidem universim, sed tantum certis de causis, certi cujusdam concilii a se detractari auctoritatem atque sententiam, qui sit error facti. Atqui ea excusatio mera est cavillatio. Quam enim causam adducunt hujus synodi refellendæ, ea causa omnem synodum, quamcunque voluerint, æquo jure abjicere possent. Nam profecto id obtenderunt, hodieque obtendunt, ut vidimus, certam illam synodum simul et judicis et adversarii sustinuisse

(1720) Leon. II, epist. 4, 5; *Concil. Toletan.* xiv, can. 4, 5; Labb., tom. VI, col. 1249, etc., 1280, etc.

(1721) *Vide* lib. *Concord.* pass.

(1722) Post hæc verba, in hujus dissertationis codice emendatiore scriptum legimus propria episcopi Meldensis manu tale mandatum: *Il ne faut point décrire le reste du cahier.* Neque ille aperit qua de causa, quove consilio ita factum esse voluerit. Credimus quidem in animo habuisse virum doctissimum, quæ ad Leibnitzium de concilio Tridentino Gallico idiomate scripserat, ea omnia facere Latina, ut in hac una dissertatione celebriorum protestantium omnes difficultates enodatas haberemus. Sed cum hanc operam vir illustrissimus sive exsequi supersederit, sive omnino non susceperit, nostri officii esse judicavimus reliquam codicis partem intactam relinquere, quæ summam eorum continet quæ in epistolis ad Leibnitzium videre licet, parte secunda hujus collectionis. (*Edit. Paris.*)

(1723) *Lett. de M. Leibnitz à M. Peliss. du 3 juill.* 1692, inf., part. ii.

partes, quod esset iniquissimum : atqui possibile non est alio jure agi, neque hæreticos ab aliis judicari quam a Catholicis ; hoc est, ab iis quos adversarios habeant : quod quidem si absonum judicatur, nec id fieri potest ut ullum ecclesiasticum judicium valeat, nisi adversa parte ultro consentiente ; quo uno, uti prædiximus, omnis Ecclesiæ concidit auctoritas, neque ullus contumax, ullus hæreticus haberi aut decerni possit.

Quare nec id verum est quod eruditus Leibnitz profitetur, a se abjici tantum unam certam synodum. Pari enim jure necesse est abjici omnes synodos, in quibus condemnati sunt illi quorum protestantes sive Lutherani tuentur sententiam, neque eorum causa aliter stare possit. Rejecta enim licet aut suspensa ad eorum placitum Tridentina synodo, facile tamen intelligunt ab anteactis synodis constitutam non modo realem illam quam ipsi admittunt præsentiam ; sed etiam quam negant transsubstantiationem, sacrificium, idque pro mortuis, Missasque privatas et communionem sub una specie, primatum Papæ jure divino, purgatorium, cultumque sanctorum atque imaginum, bonorumque operum merita, aliaque omnia in quibus nostræ versantur controversiæ. Quare id aperte petunt, non modo ut Tridentina synodus, sed etiam omnes illæ quæ a mille annis habitæ sunt, suspendantur, quantavis Christiani orbis consensione gaudeant : neque alia de causa quam quod ab adversariis prolatum sit judicium. Quo admisso, primum ipse Berengarius reviviscet ; neque Zwingliani, ut a Luthero Lutheranisque factum est, rei judicatæ auctoritate premi possint, eoque minus valitura est apud illos hæreticos Ecclesiæ sententia, quod in ea definitam una cum reali præsentia transsubstantiationem Lutherani rejiciunt, rescisso ex ea parte ecclesiastico judicio, totius orbis licet consensione firmato. Neque eo loco res stabunt; semel enim emota Ecclesiæ auctoritate, novi Pelagiani, novi Ariani, novi Nestoriani, adversus Ephesinum et Chalcedonense, atque aliud qualecunque judicium pari jure consurgent, omnesque hæretici ab omni condemnatione solventur, si id tantum edixerint se ab adversariis condemnatos fuisse.

Itaque nec illud valet quod ait clarissimus Leibnitz, hanc quidem unius facti esse quæstionem ; cum enim ex eo facto, quod vocant, omnis ecclesiasticorum judiciorum ratio pendeat, nihil est quod ad constabiliendam fidem pertineat magis. Ac si hæc pro facti quæstione habeatur, erit item facti quæstio utrum in terris vera aliqua Ecclesia sit, aut quænam illa sit ; neque enim hoc minus facti erit, quam illud quod obtendunt. Tum si ad evitandam pertinaciæ notam, id sufficere putant, ut universim fateantur se Ecclesiæ esse subjectos, licet aut quæ illa sit, aut ubi sit nesciant, nempe id superest, ut nullus jam pertinax, nullus hæreticus habeatur, certusque aditus pateat ad eam quam vocant religionum indifferentiam ; quod item efficitur si dixeris : Volo quidem concilio me esse subditum, sed cui, non liquet. Construatur enim quam optima videbitur ratione concilium ; tamen nihil vetabit quominus dicas eorum esse numero quæ certis quidem de causis recusare possis, atque eam meri facti esse quæstionem : qua causa et anteacta et secutura concilia æque convelluntur, neque ullo loco licebit consistere, cum, quocunque hæseris, semper invenias ab adversariis judicatos adversarios, neque rem aliter fieri aut excogitari posse.

Et in anteactis quidem sæculis, si totis mille annis ignoratum est ubi esset Ecclesia, quodve esset legitimum concilium, et an nullum ejusmodi aut fuerit, aut esse potuerit, nihil erit causæ cur non ad altiora tempora procedat fluctuatio, caducaque sint omnia. De secuturis vero conciliis idem erit judicium, cum nulla unquam ratio allegari possit, cur illud, cui te vis esse subditum, potiori præ cæteris jure habeatur, aut majori omnino consensione factum. Calvinistæ, anabaptistæ, Sociniani, uno verbo, quotquot in concilio non aderunt ut judices, se ab adversaria parte damnatos vociferabuntur, tamque incertum relinquent posteris hujus concilii statum, quam anteriorem fuisse protestantes contendunt. Summa : vel hoc concilium erit infallibile ; cur ergo non eodem jure cætera? vel non erit ; quæ ergo huic major præ cæteris fides?

Quamobrem quisquis profitebitur se Ecclesiæ esse subditum, seipsum decipiet quoad eo devenerit, ut certa fide credat unam esse Ecclesiam firmis Christi promissis ab omni errore tutam ; in eaque proinde semper esse pastores, et judices fidei quæstionum, quos haud magis licet habere pro adversariis quam Christum ipsum.

Jam quærimus an clarissimus Leibnitz eique similes in ea sint sententia, necne? Atqui in ea quidem esse videntur, profiteri visi universalem synodum, atque adeo illam quæ repræsentet Ecclesiam, esse infallibilem, cujus etiam judicio qualecunque futurum sit, stare se recipiant. Rursus autem ab ea sententia abhorrere videntur ; quippe qui eam sectentur Ecclesiam quæ dogma contrarium statuat, et concedi sibi velint anteactis sæculis multa inutilia vel falsa de fide edita esse decreta, unaque litura mille annorum gesta deleri postulent, nulla omnino causa, cur pluris sit illud quod pro fidei regula habere velle se fingunt.

Quid enim? an anteacta concilia labefactari putant, quod Papa convocante ac præside gesta sint, nullis vocatis nisi suæ communionis episcopis? Atqui non aliam novæ synodo conditionem dicunt, neque alios ad eam nisi episcopos, eosque Romano Pontifici reconciliatos convocant. An dicent anteactis synodis non eamdem quam huic præscriptam esse regulam ? Atqui non aliam figunt quam Scripturam, accedente consensu præcedentis Ecclesiæ, neque demonstrare possunt aliam unquam fuisse propositam.

An dicent liberius futurum concilium, eo quod decisio facienda sit ad pluralitatem votorum? Atqui nunquam aliter gestum fuisse constat. Itaque id unum erit in nova synodo singulare, quod ad illud celebrandum apposita sit conditio ut litigantes quoque inter judices sedeant; quo uno omnis ecclesiastici judicii ratio conturbetur.

Neque melior erit protestantium conditio, si aliud causæ obtenderint, puta istud : in illo concilio quod recusant, omnia pravis malisque coitionibus esse gesta. Ea enim ratione nihil agent, quam ut, aliis verbis, hæreticis omnibus suas excusationes inviolatas relinquant, quippe cum victi nunquam non vocaturi sint pravorum coitionem aut conjurationem eam qua condemnati sint, nec Dioscoritæ cessabunt Catholicos Chalcedonensi synodo addictos, *melchitas*, hoc est, regiæ factionis sectatores dicere; Nestoriani obtendent adversus Ephesinam synodum, Cyrilli ac Nestorii, sediumque Alexandrinæ ac Constantinopolitanæ contentiones, Sedem apostolicam in partium studia pertractam, ejusque adeo prævaluisse auctoritatem, ut etiam Ephesina synodus edixerit damnatum a se esse Nestorium Cœlestini Papæ cogentibus litteris. Quæ si audiantur, verum omnino erit nullum haberi posse legitimum et omni exceptione majus concilium, et credituros omnes quidquid collibuerit.

Atque ut omnia nostra momenta in unum colligamus, simulque secundum clarissimi Leibnitz vota ad exactissimam normam probationes exigamus, cum viderimus concilium quod solum et publice pro œcumenico se gerat, ita ut ab eo nemo se separet, qui non ab ea quoque quæ concilium agnoscat, ab eoque agnoscatur, Ecclesia pariter separetur; si quis illud concilium rejicere aut pro suspenso habere quovis quæsito colore præsumat, eaque maxime causa quod a separatis pro adversario habeatur, omnia concilia subruuntur, eoque res deducitur, ut ecclesiastica judicia nec sint possibilia, anarchia valeat et quisque ad libitum fidem suam informet; qua sententia dicimus constare eam, quæ hæresim aut hæreticum constituat, pertinaciam. Si enim, ut ea nota devitetur, dulces sermones ac moderata verba sensaque sufficerent, pertinaces ab aliis, hoc est, hæretici a Catholicis nullo certo discrimine haberentur. Sed ut discernatur ille pertinax, qui idem est hæreticus ex apostolico præcepto evitandus (*Tit.* III, 10), hæc ei propria et incommunicabilis adhæret nota, quod ita sit affectus, ut in suo judicio tantam vim auctoritatemque collocet, quantam nullam in terris superiorem agnoscat, aut simplicioribus verbis, ut suo potius sensui quam Ecclesiæ decretis hæreat. Eo autem devenitur per eam quæ nunc in medium adducitur methodum; ergo ea methodo non nisi pertinaces hæreticique fiant ; quæ prior pars erat solvendæ quæstionis.

De Basileensium condescensu jam diximus, eaque facile demonstrarent, nihil eo juvari protestantium postulata. Nam illi quidem concesserunt, ut in sua synodo discuteretur articulus de quo in Constantiensi synodo decretum factum erat; sed aperte professi eam discussionem non ita institutam quasi de re dubia, sed ad elucidationem, ad instruendos imperitos, ad convincendos contumaces, ad infirmos in decretis ac fide Constantiensis concilii confirmandos : protestantes vero de Tridentini aliorumque conciliorum decretis, quasi re integra deliberari petunt, nulla eorum habita ratione; quæ quidem quam immensum discrepent nemo non videt.

Sane confitemur Bohemos in communionem admissos, licet illum articulum nondum admitterent, neque concilio Constantiensi fidem habere viderentur; sed interim concilio Basileensi sese submittebant, qua in re a protestantibus mirum in modum dissidebant.

Primum enim protestantes se quidem concilio submittunt, sed futuro, necdum convocato nec forte convocando, sexcentis impedimentis undique suborturis ; Bohemi vero, concilio inchoato jamque exsistenti in illustri civitate, ad quod ipsa quæstio continuo deferretur.

Secundo, Bohemi quidem se Basileensi submittunt concilio, tanquam directo a Spiritu sancto adeoque infallibili, atque Ecclesiæ infallibilitatem agnoscunt, ut vidimus ; protestantes vero nil tale aperte profitentur; quin potius ea fides, illorum decretis a quibus nondum discesserunt, omnino repugnat ; ex quo illud sequitur Bohemorum quidem causam decreto concilii statim finiendam, protestantium vero alia in dissidia facile erupturam.

Tertio, Bohemi Ecclesiam Romanam catholicam pro una veraque Ecclesia habebant, neque eam aut ejus concilium adversæ partis loco reponebant ; imo vero eam, atque ex ea una congregatam synodum Basileensem pro vero summoque et indubitato judice agnoscebant; quo circa nec pastores suos judicum loco, sed supplicum numero esse postulabant : protestantes vero, secessione facta, eamdem Ecclesiam pro parte adversa habent, neque ullam agnoscunt legitimam synodum, cui non litigantes assistant ut judices; quo uno concidere omnem ecclesiasticorum judiciorum rationem, hæresesque et schismata immedicabilia fieri ostendimus, resque ipsa loquitur.

Quarto, Bohemi nihil detrahebant synodorum auctoritati. De una Constantiensi tacere velle videbantur, neque ex causa generali, quæ ad anteacta concilia trahi posset, qualis esset illa: quod ex parte adversa congregata esset ; verum exceptione quadam singulari, quod in ea synodo inauditi damnati essent, quod, data audientia, a Basileensibus facile reparari posset : contra protestantes non id obtendunt quod inauditi damnati sint; sciunt enim nunquam negatam esse audientiam, salvosque conductus, quales postulassent, esse concessos; verum illud objecerunt pastores suos, nulla licet vera et episcopali ordinatione suffultos, utcumque securos, non tamen partium loc.

audiri, sed judicium auctoritate assidere debuisse; alioquin testabantur detrectari a se judicium ut iniquissimum, et ab adversa tantum parte prolatum; quæ causa cum ad anteacta concilia traheretur, non uni certo concilio, ut quidem præferunt, certis rationibus auctoritatem detrahunt, sed omnia concilia supra mille annos una litura obducunt, errantemque et auctoritate cassam per tot sæcula inducunt Ecclesiam; neque ullam pandunt viam, qua anteactis sæcularisve sæculis potior aut validior esse videatur, uti prædiximus.

Quinto, Bohemi de uno tantum articulo contendebant, eoque facile conciliabili, imo conciliato, si concordati vim rationemque caperent: protestantes vero nihil non commovere; concussis etiam Ecclesiæ fundamentis, eversis quippe perpetuæ divinæ assistentiæ promissionibus, detractoque Ecclesiæ Spiritus sancti magisterio; quo fit ut eorum causa, non nisi refecta tota semel Ecclesia, pro illæsa atque integra haberi queat.

Denique etsi cum Bohemis de Constantiensi concilio per œconomiam taceretur, sane se submittebant ultro Basileensi concilio, ex capite *Frequens* Constantiensis concilii convocato, ejusque decretis palam inhærenti, imo aperte professo se ab eorum auctoritate nunquam recessurum, in eo quoque articulo de quo cum Bohemis agebatur, ut ex Actis ostendimus, quamobrem certo esset futurum, ut Constantiensia decreta firmarentur, quemadmodum factum est, Bohemique, presso scilicet Constantiensis concilii nomine, in Basileensi, quod æquipolleret, illud agnoscerent. At ab eo concilio quale protestantes postulant, nil nisi odia et schismata exspectari possunt; cum illud coaliturum sit ex partibus de summa religionis pugnantibus, abolitis etiam quæ a mille annis gesta sunt, tanquam a tot sæculis nulla Christianitas, nulla legitima veraque Ecclesia superesset. Quæ omnia protestantium postulata, cum a Basileensium condescensu toto cœlo distent, nempe id sequitur, non modo ex eo exemplo nihil eorum sequi quæ nunc postulant, verum etiam, cum in eo maternæ Ecclesiæ charitas ad extremos usque limites processerit, quidquid ultra petitur absurdum et iniquum videri.

Huc accedit postremum argumentum, quod nullam protestantibus in casu a clarissimo Leibnitz proposito, excusationem relinquat. Res autem uno verbo transigitur ex epistola 13 Julii ad religiosissimam Brinon, data 1692, qua quidem ille questus de fidei definitionibus, ut ipsi quidem videtur, non necessariis, hoc addit: « Si definitiones illæ interpretationibus moderatis salvæ esse possint, bene omnia processura; » atqui ex ejus sententia hæ definitiones salvæ esse possunt domini abbatis Molani moderatis interpretationibus in maximis controversiis, ex quibus de reliquis æstimari possit; bene ergo nobis procedunt omnia, nihilque causæ subest cur amatores pacis ad unitatem non redeant, rei futuri schismatis, nisi redierint.

Quo loco notandum illud, interpretationes eas non ita proponendas tanquam ab Ecclesia Romano-catholica adhuc reposcendæ videantur; quippe quas ostenderimus claris perspicuisque synodi Tridentinæ decretis ac verbis contineri. Quascunque enim declarationes abbas doctissimus attulit de justitia Christiana, de transsubstantiatione, de sacrificio, de invocatione sanctorum, de imaginum cultu et aliis ejusmodi, eæ in Tridentina synodo, ex eaque relatis decretis facile reperiuntur; de quibus articulis, si recte apud nos et inculpate doceatur, nihil erit cur aliis longe minoris momenti pax ecclesiastica retardari existimetur. Summa ergo rei confecta est, neque remanere in sententia, aut a nostro consortio separari licet, nisi eos qui jam in schismate obdurent aut salutem negligant.

Neque respondere oportet ejusdem abbatis de lutheranis dogmatibus declarationes æque esse probabiles, adeoque omnia utrinque æquo jure esse. Primum enim constat cum nos ii simus a quibus facta secessio est, eos quoque esse ad quos redeundum, si, salva conscientia, fieri possit, nostraque doctrina sana et antiqua sit. Atqui talem esse abbas amplissimus evicit in præcipuis articulis, ex quibus de cæteris æstimari potest, ut diximus; ad nos ergo redeundum, nullaque excusatio superest dissentientibus.

Præterea liquet interpretationes eas, quibus abbas doctissimus lutherana dogmata emollit, non esse æque authenticas ac nostras, cum hæ Tridentini publica, illæ privata tantum clarissimi abbatis auctoritate constent.

Jam illud certissimum, multa lutherana dogmata, verbi causa ubiquitatem atque decretum illud: *Bona opera ad salutem non esse necessaria*, nulla interpretatione colorari posse; itaque dominus abbas ea dogmata procul a Christianis auribus amandari sinit. Nihilo tamen secius prima illa de ubiquitate tam absona, tam portentosa doctrina, auctore Luthero, tota fere secta invaluit; altera vero de bonis operibus ad salutem non necessariis publico decreto nusquam antiquato firmata remanet, atque in protestantium scholis Ecclesiisque passim obtinet.

Atque hinc liquido confirmatur Ecclesiæ catholicæ de sua infallibilitate suarumque definitionum certa ac perpetua veritate sententia. Nam cum inter ejusmodi definitiones nullæ sint quæ protestantium judicio tot erroribus scatere videantur ac illæ Tridentinæ, illud tamen efficitur abbatis doctissimi interpretationibus ex ipso concilio sumptis, plerasque earum et esse inculpatas et antiquæ Ecclesiæ consensione niti; quod certo argumento est, Christum et Ecclesiæ suæ adfuisse olim, nec postremis quoque temporibus defuisse.

Hinc ergo illud exsistit, clarissimum Lei-

bnitz aliosque quibus placent abbatis doctissimi conciliationes, absit verbo injuria! non excusari iis a schismate haeresique ac pertinacia : primum quod exceptiones quas adhibent conciliis, ex eorum sententia in suspenso habendis, ejusmodi sint, quibus omnium ecclesiasticorum judiciorum pacisque ipsius Christianæ ratio convellatur ; tum quod nullum exemplum habeant ejus quem postulant condescensus, cum Basileensis ille, quem merito arbitrentur fuisse vel maximum, nihil proficiat, denique quod Tridentinæ definitiones tot protestantium affectæ probris, bene tamen intellectæ, doctissimi abbatis sententia inculpatæ habeantur; quo fit ut abbas doctissimus, rerum agendarum tantum ordine commutato, suis viam pacis, prout animo conceperat, ac velut salutis portum aperuerit.

*Unum corpus et unus spiritus.*

(*Ephes.* IV, 4.)

Meldis, mensibus Aprili, Maio, Junio et Julio an. MDC. XCII.

—

## RÉFLEXIONS

### SUR L'ÉCRIT DE M. L'ABBÉ MOLANUS.

—

### *AVANT-PROPOS,*

#### *Où l'on explique l'ordre et le dessein de ces Réflexions.*

L'écrit de M. l'abbé Molanus est divisé en deux parties : dans la première, il propose les moyens de parvenir à une réunion, qu'il appelle préliminaire ; dans la seconde, il entre dans le fond des matières, et, après avoir concilié les plus importantes, il renvoie les autres au concile général, dont il marque les conditions.

Je ne vois rien dans cet écrit de plus essentiel, ni qui facilite plus la réunion, que la conciliation de nos controverses les plus importantes, faite par l'illustre et savant auteur ; et c'est ce qu'il faut poser comme un fondement solide de la réunion ; après quoi l'on considérera ce qui regarde le procédé qu'on devra tenir en tout le reste qui sera jugé nécessaire.

Je commencerai donc par cet endroit-là, et je démontrerai d'abord que, si l'on suit les sentiments de M. Molanus, la réunion sera faite ou presque faite; en sorte qu'il ne lui reste plus qu'à faire avouer sa doctrine dans son parti, pour avoir véritablement prouvé que la réunion qu'il propose n'a point de difficulté.

Pour procéder avec ordre, et me rendre plus intelligible, je divise nos controverses en quatre chapitres : le premier, de la justification ; le second, des sacrements ; le troisième, du culte de Dieu et des rites ou coutumes ecclésiastiques ; le quatrième et dernier, des moyens d'établir et de confirmer la foi, où l'on traitera de l'Ecriture, de l'autorité de l'Eglise et des traditions.

On va voir, dans ces quatre chapitres, les articles les plus essentiels conciliés par M. l'abbé Molanus; et afin qu'on ne pense pas que les avances que la vérité et la charité lui font faire viennent en lui d'un esprit particulier, je montrerai en même temps qu'elles sont conformes aux livres symboliques de ceux de la Confession d'Augsbourg que j'appellerai *luthériens*, pour abréger le discours, et aussi parce qu'ordinairement ils ne s'offensent pas de ce nom.

Ils appellent livres symboliques ou authentiques, ceux qui tiennent lieu parmi eux de Confession de foi, dans lesquels sont compris la Confession d'Augsbourg avec son Apologie écrite par Mélanchthon, et souscrite de tout le parti, les articles de Smalcalde pareillement souscrits de tout le parti, Luther étant à la tête, et la petite Confession du même Luther, qui est rangée parmi les livres les plus authentiques. Ce sont les Actes que je citerai dans cet écrit pour garants de la doctrine que j'attribuerai aux Eglises luthériennes.

## PREMIÈRE PARTIE,

### *Contenant les articles conciliés.*

### CHAPITRE PREMIER.

#### *De la justification.*

Sur ce chapitre je remarquerai, en premier lieu, les choses dont nous sommes déjà d'accord, catholiques et luthériens également; en sorte qu'il n'est pas besoin d'y chercher de conciliation, puisqu'elle est déjà toute faite.

Premièrement donc, nous sommes d'accord qu'en quelque manière qu'il faille prendre la justification, soit comme la prennent les luthériens, pour la non-imputation du péché, et l'imputation de la justice de Jésus-Christ qui a satisfait pour nous, soit pour l'infusion de la grâce sanctifiante, qui, en emportant le péché, rende en même temps l'âme sainte et agréable à Dieu ; nous sommes, dis-je, d'accord qu'en quelque façon qu'on la prenne, elle est purement gratuite ; et l'on ne peut pas nier que ce ne soit là le sentiment des Catholiques ; puisque, comme dit le concile de Trente (1724), « de toutes les choses qui précèdent la justification, soit la foi ou les bonnes œuvres, aucune ne la peut mériter; autrement la grâce ne serait pas grâce ; » d'où ce concile conclut « qu'on est obligé de croire que la rémission des péchés n'est accordée, et ne l'a jamais été, que gratuitement par la divine miséricorde, à cause de Jésus-Christ. »

(1724) Sess. 6, c. 8, 9.

Il faut donc que les luthériens cessent de reprocher, comme ils le font aux Catholiques (1725), qu'ils croient être justifiés et recevoir la rémission de leurs péchés par leurs mérites, puisqu'ils font profession de ne la devoir qu'à la pure bonté de Dieu et aux mérites de Jésus-Christ. Le concile de Trente ne nie pas que les mérites de Jésus-Christ ne soient à nous, puisqu'il confesse au contraire qu'ils nous sont appliqués et *communiqués*, sans quoi il n'y aurait point de salut pour nous. Nous n'avions donc pas besoin de la réforme luthérienne pour nous apprendre que Jésus-Christ seul a pu satisfaire pour nos péchés, et que par la bonté de Dieu sa satisfaction nous est imputée, comme si nous avions satisfait nous-mêmes. Aussi le concile de Trente n'a-t-il pas nié que, pour être justifiés, nous eussions besoin de l'imputation de la satisfaction et de la justice de Jésus Christ, mais seulement *que nous fussions justifiés par cette seule imputation avec exclusion de la grâce* (1726), par laquelle nous sommes faits justes intérieurement

Ainsi nous sommes d'accord que c'est purement à cause de Jésus-Christ et de ses mérites, que Dieu cesse de nous traiter comme pécheurs; et si nous disons qu'en nous justifiant, il fait quelque chose de plus que de cesser simplement de nous imputer nos péchés, on voit clairement que cela n'est autre chose qu'une augmentation de son bienfait. C'est ce qu'on expliquera encore plus dans la suite; mais il nous suffit à présent de remarquer que c'est un point convenu de part et d'autre, que la rémission des péchés est purement gratuite, et accordée aux seuls mérites de Jésus-Christ, qui est le point le plus essentiel dans cette matière.

Quoique la justification soit gratuite, il ne faut pas pour cela rejeter le mérite des bonnes œuvres après que nous sommes justifiés; ce que saint Augustin a expliqué dans ces termes : « Les justes n'ont-ils donc aucuns mérites? ils en ont certainement parce qu'ils sont justes, mais ils n'en ont eu aucun pour être faits justes (1727), » et il ne devrait point y avoir de difficulté sur cet article, si l'on s'en tenait aux termes de la *Confession d'Augsbourg*, où l'on répète trois et quatre fois que « les bonnes œuvres sont de vrais cultes, et qu'elles sont méritoires, parce qu'elles méritent des récompenses et en cette vie et en l'autre, et dans la vie éternelle (1728). » Les Catholiques n'en demandent pas davantage; et parmi les dons que les bonnes œuvres méritent en cette vie, la même *Confession d'Augsbourg* marque expressément l'augmentation de la grâce; et l'on y loue un passage de saint Augustin, où il dit *que la charité mérite l'augmentation de la charité*, ce qui en effet est enseigné par ce saint docteur en ces termes : « Celui qui aime a le Saint-Esprit, et, en le possédant, il mérite de le posséder davantage, et conséquemment d'aimer davantage (1728*). »

Cette doctrine de la *Confession d'Augsbourg* est amplement confirmée dans l'*Apologie* (1729), où il est expressément porté « que les bonnes œuvres sont méritoires, non pas à la vérité de la rémission des péchés, de la grâce ou de la justification, mais de beaucoup d'autres récompenses corporelles ou spirituelles, et en cette vie et en l'autre. Car, poursuit-elle, la justice de l'Evangile regarde la promesse de la grâce, et reçoit gratuitement la justification et la vie; mais l'accomplissement de la loi, qui se fait après la foi, regarde la loi; et à cet égard la récompense nous est offerte et nous est due, non pas gratuitement, mais selon nos œuvres; à condition toutefois que l'on reconnaisse que ceux qui méritent ces récompenses sont justifiés avant que d'avoir accompli la loi, » ce qui est très-véritable. Et voilà, dans l'*Apologie de la Confession d'Augsbourg*, qui est reçue comme authentique dans tout le parti, l'expresse doctrine de l'Eglise catholique.

M. l'abbé Molanus reconnaît que ces choses sont contenues dans les écrits authentiques du luthéranisme ; et pour les ramasser en peu de mots, on y voit que les bonnes œuvres des hommes justifiés sont méritoires, qu'elles méritent en cette vie l'augmentation de la grâce, et en l'autre d'autres récompenses : que ces récompenses leur sont dues et leur sont rendues, non pas *gratuitement*, mais à cause *de leurs bonnes œuvres*; or ces récompenses de l'autre vie, c'est ce qui s'appelle, dans l'Ecriture, la vie éternelle; laquelle aussi notre auteur avoue qu'on peut mériter, sinon pour le premier degré, du moins quant à l'augmentation; ce qui suffit, selon lui, pour faire dire qu'on mérite la vie éternelle.

Et, en effet, saint Augustin, si souvent loué dans la *Confession d'Augsbourg* et dans l'*Apologie*, dit sans hésiter : que la vie éternelle est due « aux bonnes œuvres des saints, et qu'elle ne laisse pas d'être appelée grâce, parce qu'encore qu'elle soit donnée à nos mérites, ces mérites auxquels on la donne nous sont eux-mêmes donnés (1729*). » Voilà pour la vie éternelle. Et pour l'augmentation de la grâce, le même saint enseigne « qu'on mérite par la grâce l'accroissement de la grâce, afin que, par cet accroissement de la grâce dans cette vie, on

(1725) *Confess. d'Augs.*, ch. 20; *Apol.*, chap. *De la justific.*, et *Rép. aux object.*, p. 62, 72, 102, 105, dans le livre de *La concorde.*
(1726) Sess. 6, can. 2.
(1727) Epist. 194, al. 105, n. 6, ubi sup.
(1728) *Confess. d'Augs*, art. 6, et ch. *Des bonnes œuvres.*
(1728*) Tract. 74 *in Joan.*, ubi sup.
(1729) *Rép. aux object.* dans le livre de *La concorde*, p. 16.
(1729*) Epist. 194, al. 105; *De corr. et gratia*, c. 13, n. 41, ubi sup.

mérite aussi la perfection dans la vie future (1730). » Il est aussi décidé dans le concile d'Orange, un de ceux que notre auteur reconnaît pour authentiques, « que la récompense est due aux bonnes œuvres qu'on fait, mais que la grâce qui n'est point due précède, afin qu'on les fasse (1731). »

On voit par cette doctrine qu'il n'y a point de difficulté sur l'accomplissement de la loi. Car il y a un chapitre exprès dans l'*Apologie*, où l'on fait voir que le juste accomplit la loi; et c'est de ce chapitre qu'est tiré le passage qu'on vient de voir sur cet accomplissement. Et en effet, pour le nier, il faudrait nier l'Apôtre même, qui dit *que celui qui aime le prochain accomplit la loi;* et encore : *Que la dilection ou l'amour est l'accomplissement de la loi.* (*Rom.* XIII, 8, 10.) Ce n'est donc point une matière de dispute, si la loi peut être accomplie, puisqu'on est d'accord qu'elle l'est par la charité que le Saint-Esprit a répandue dans les cœurs (*Rom.* v, 4); mais en même temps on est d'accord que cet accomplissement de la loi ne peut être poussé en cette vie jusqu'à l'entière exclusion du péché, quoique cette exclusion puisse être poussée jusqu'à en détruire le règne, selon ce que dit saint Paul (*Rom.* VI, 12) : *Que le péché ne règne point en votre corps mortel, en sorte que vous obéissiez à ses désirs.* Ainsi, encore que la convoitise ne cesse de combattre en nous l'amour de Dieu, elle n'empêche point qu'il ne prévale, et notre savant auteur le reconnaît avec nous. Il y a donc en nous une véritable justice par le règne de la charité, encore qu'elle ne soit point absolument parfaite, à cause de la répugnance et du combat de la convoitise. C'est pourquoi tous les Catholiques reconnaissent, dans le concile de Trente (1732), « qu'on ne peut pas vivre sans péché en cette vie, et qu'on y a continuellement besoin de dire : *Pardonnez-nous nos offenses;* » ce que Dieu permet, dit saint Augustin, afin que, dans ce besoin continuel de demander le pardon de nos fautes, nous n'oubliions jamais notre néant.

Mais encore que notre justice ne soit jamais assez parfaite pour exclure tout péché, M. Molanus demeure d'accord qu'elle exclut les péchés mortels, et ceux qu'il appelle contre la conscience, ceux, en un mot, dont saint Jean dit : *que celui qui demeure en Dieu ne pèche pas* (*I Joan.* III, 6, 9); et saint Paul : *que celui qui les fait n'entrera jamais dans le royaume de Dieu.* (*I Cor.* VI, 9.) Par là donc, encore un coup, il y a en nous une véritable justice, et même une sorte de perfection convenable à l'état de cette vie; ce qui fait qu'il est si souvent parlé, dans l'Ecriture, des parfaits, des œuvres parfaites, de la parfaite charité. Et pour ce qui est de ces péchés sans lesquels on ne vit point sur la terre, saint Augustin nous donne beaucoup de courage pour les combattre et les vaincre, lorsqu'il dit : « que celui qui aura soin de les effacer par des aumônes et des bonnes œuvres, méritera de sortir de cette vie sans aucun péché, encore qu'il ne soit pas sans péché durant le cours de cette vie; parce que, comme il n'est pas sans péché, ainsi les remèdes pour les effacer ne lui manquent pas (1733). »

Telle est donc cette perfection à laquelle nous devons tendre en cette vie; et elle est si grande, qu'elle fait dire à saint Paul : *J'ai bien combattu, j'ai achevé ma course, j'ai gardé la foi; du reste, la couronne de justice m'est réservée; et le Seigneur, ce juste juge, me la rendra en ce jour* (*II Tim.* IV, 7, 8); et encore : *Dieu n'est pas injuste, pour oublier vos bonnes œuvres* (*Hebr.* VI, 10); par où l'on voit que la couronne de justice, c'est-à-dire la vie éternelle, ne nous est pas seulement accordée par miséricorde, mais encore rendue par justice; ce que l'ancienne Eglise, et après elle les luthériens mêmes, dans l'*Apologie*, ont appelé une *dette*; et c'est aussi la même chose qu'on a toujours exprimée par le mot de *mérite*.

Il ne faut pas croire pour cela que cette dette, cette justice, ce mérite emporte avec soi, du côté de Dieu, une obligation rigoureuse de nous donner son royaume, indépendamment de sa promesse. M. Molanus attribue ce sentiment à quelques auteurs catholiques; mais il n'est pas nécessaire d'en discuter ici les sentiments, puisque nous avons une décision expresse du concile de Trente (1734), en ces termes : « Il faut proposer la vie éternelle aux enfants de Dieu, comme une grâce qui leur est miséricordieusement promise à cause de Jésus-Christ, et comme une récompense qui sera rendue à leurs bonnes œuvres et à leur mérite, en vertu de cette promesse. » Le concile n'a rien oublié, puisqu'il appelle la vie éternelle *une grâce*, qu'il ajoute aussi *qu'elle est miséricordieusement promise*, et cela, *par Jésus-Christ et à cause de lui;* et enfin, qu'elle sera rendue aux bonnes œuvres et aux mérites; mais *en vertu de cette promesse* de miséricorde et de grâce.

Il ne faut donc pas ici s'imaginer un titre de justice rigoureuse, qui ne peut jamais se trouver entre le Créateur et la créature, surtout après le péché; mais une justice fondée sur une promesse gratuite, à cause de Jésus-Christ, ce qui tranche en un mot la difficulté.

Et c'est pourquoi le même concile ajoute, en un autre endroit (1735), « que nous, qui ne pouvons rien par nous-mêmes, nous pouvons tout avec celui qui nous fortifie; de sorte que l'homme n'a rien de quoi il se puisse glorifier; mais que toute notre gloire

(1730) Epist. 186, al. 106, n. 10.
(1731) *Conc. d'Orange*, conc. II, c. 8.
(1732) Sess. 6, c. 11, can. 23.
(1733) Epist. 157, al. 89, n. 3.
(1734) Sess. 6, cap. 16.
(1735) Sess. 14, c. 8.

est en Jésus-Christ, en qui nous méritons, en qui nous satisfaisons, faisant de dignes fruits de pénitence, qui tirent leur force de lui, sont offerts par lui à son Père, et par lui sont acceptés de son Père. »

Si nous ajoutons à ces choses le pardon, dont le même concile décide, comme on vient de voir, que nous avons toujours besoin dans cette vie (1735*), il n'y aura plus rien à nous demander pour la gloire de Jésus Christ; puisque nous n'avons rien à espérer qu'en vertu d'une promesse, d'une acceptation, d'une condonation miséricordieuse, que nous n'avons qu'en lui seul et par ses mérites.

Enfin, comment pourrait-on penser que les mérites des justes dérogeassent à la grâce, puisqu'ils en sont le fruit, « et que, par un effet admirable de la bonté de Dieu, nos mérites mêmes sont ses dons? » Doctrine que ce concile a encore prise de saint Augustin, pour conclure avec lui, « que le Chrétien n'a rien du tout par où il puisse, ou se confier, ou se glorifier en lui-même; mais que toute sa gloire est en Jésus-Christ (1736). »

Tout cela fait voir aussi qu'il n'y a aucune difficulté sur l'efficace de la foi justifiante, qui est établie par le concile de Trente (1736*); premièrement, en ce que *nous croyons que tout ce que Dieu a révélé et promis est très-véritable*, et surtout *que c'est lui qui justifie gratuitement le pécheur à cause de Jésus-Christ*. Voilà donc, avant toutes choses, la foi des promesses; et en particulier celle de la gratuite rémission des péchés, embrassée par le fidèle. Secondement, cette même foi, en nous relevant des terreurs dont la justice de Dieu accable notre conscience criminelle, nous fait regarder sa miséricorde; ce qui fait qu'en troisième lieu, *nous espérons le pardon, et nous confiant*, dit le saint concile (1737), *que Dieu nous sera propice à cause de Jésus Christ, nous commençons à l'aimer comme la source de toute justice;* c'est-à-dire, comme celui qui justifie gratuitement le pécheur, ce qui fait *que nous détestons nos péchés, et prenons la résolution de commencer une vie nouvelle.* Voilà donc toute la structure, pour ainsi parler, de la justification, uniquement appuyée sur la foi, par laquelle nous embrassons en particulier la promesse de la rémission gratuite de nos péchés, à cause de Jésus-Christ, et nous y mettons notre confiance.

L'*Apologie* nous explique comment la foi justifie (1737*), par les paroles de saint Augustin, qui dit clairement : que c'est la foi qui « nous concilie celui par qui nous sommes justifiés; que c'est par elle que nous impétrons la justification; que la grâce est cachée à ceux qui sont encore dans la terreur; mais que l'âme accablée de cette crainte a recours par la foi à la miséricorde de Dieu, afin qu'il nous donne la grâce d'accomplir ce qu'il commande. » Ainsi l'efficace de la foi consiste dans l'invocation, dont elle est le fondement, conformément à cette parole de saint Paul : *Comment invoqueront-ils celui en qui ils n'ont pas cru* (*Rom.* x, 14)? Et encore : *Tous ceux qui invoquent le nom du Seigneur seront sauvés* (*Ib.* 13); ce qui fait dire à saint Augustin, et cet endroit est cité dans l'*Apologie :* « Par la foi nous connaissons le péché; par la foi nous impétrons la grâce contre le péché; par la grâce l'âme est guérie de la blessure du péché; » ce qui est précisément ce que nous croyons et ce que l'*Apologie* a pris de saint Paul, selon que saint Augustin l'a interprété; ce qui montre qu'il n'y a entre nous aucune difficulté sur cette matière; puisque l'on convient de part et d'autre que c'est par la foi en Jésus-Christ, et par l'interposition de son nom, que nous obtenons toutes les grâces, et en particulier celle de la rémission de nos péchés.

On voit, par cette doctrine du concile et de toute l'Eglise catholique, quelle illusion Luther et les prétendus réformateurs ont faite à la chrétienté, lorsqu'ils ont voulu lui faire accroire que c'étaient eux qui venaient leur apprendre de nouveau la doctrine de la justification gratuite, et de la vertu de la foi, et de la confiance qu'ils doivent avoir en la pure bonté de Dieu et aux mérites de Jésus-Christ; et il ne faut pas qu'ils s'imaginent que l'Eglise ait eu besoin de leurs avis pour renouveler cette doctrine dans le concile de Trente; car on ne saurait montrer qu'elle l'ait jamais abandonnée ou affaiblie; au contraire le P. Denis, capucin (1738), dont notre savant auteur a souvent rapporté et approuvé la doctrine, a démontré par cent témoignages, non-seulement des auteurs particuliers, mais encore des rituels et des catéchismes publics, que ç'a été la foi constante de toute l'Eglise, et en particulier de l'Allemagne avant Luther, de son temps, et après lui, que le Chrétien ne devait mettre son espérance pour la rémission de ses péchés, et pour son salut éternel, qu'en la miséricorde de Dieu et dans les mérites de Jésus-Christ : il ne faudrait même, pour prouver ce que j'avance, que ce que l'on dit tous les jours dans le sacrifice de la Messe : « Nous vous prions, Seigneur, de nous mettre au nombre de vos saints, non point en ayant égard à nos mérites, mais en nous pardonnant par grâce, à cause de Jésus-Christ. »

Voilà le fond de la matière de la justification, où il est aisé de voir que jusqu'ici on est parfaitement d'accord. Ce qui reste de difficulté doit d'autant moins nous arrêter, que M. l'abbé Molanus l'expose d'une manière qui ne nous laisse presque rien à désirer, sinon que tout le parti reçoive ses dispositions. Par exemple, ce serait une difficulté fort essentielle, que la doctrine

(1735*) Sess. 6, c. 11, can. 23.
(1736) *Ibid.*, cap. 16.
(1736*) *Ibid.*, c. 6.

(1737) *Ibid.*
(1737*) *Apol.*, dans le livre de *La concorde*, p. 80.
(1738) Dans le livre intitulé *Via pacis*.

qui a été embrassée de tout le parti luthérien, par une décision expresse, *que les bonnes œuvres ne sont point nécessaires au salut* (1738*) ; mais notre illustre auteur l'abandonne, et dit même qu'il a pour lui en ce point une partie des docteurs de la communion, ce qui me donne beaucoup de joie, et je désire avec ardeur de voir le luthéranisme purgé d'une doctrine qui introduit un si pernicieux relâchement dans la pratique de la vertu et des bonnes œuvres.

Les manières dont notre auteur a rapporté qu'on en expliquait la nécessité parmi les siens, sont de dire qu'on les reconnaît « nécessaires comme présentes, mais non pas comme opérantes le salut, dont elles ne sont ni la cause efficiente et proprement dite, ni l'instrument, mais une condition sans laquelle on ne le peut obtenir. » Toutes ces expressions, à dire vrai, ne sont que des chicanes et de pures inventions de l'esprit humain, pour affaiblir la dignité ou la nécessité des bonnes œuvres, et pour éluder ce passage : *Venez : possédez* ; etc., *parce que j'ai eu faim*, etc. (*Matth* xxv, 34); et encore : *Faites ceci et vous vivrez* (*Luc*. xxii, 19); et encore : *Ce peu de souffrances, que nous endurons en cette vie, produit un poids éternel de gloire* (*II Cor*. iv, 17), et cent autres dont l'Ecriture est pleine.

L'*Apologie* a parlé plus franchement quand elle a dit (1739), comme on a vu (1739*), à la vérité que la rémission des péchés était gratuite; mais que « l'accomplissement de la loi, dont elle est suivie, se faisait selon la foi, et recevait par conséquent sa récompense, non pas gratuitement, mais comme due et selon les œuvres. » Nous ne disons rien de plus fort; et pour ce qui est des expressions de notre auteur, nous ne prétendons obliger personne à dire que les bonnes œuvres, non plus que la foi, soient la cause efficiente, ou même l'instrument du salut, qui sont des termes qu'on ne trouve point dans l'Ecriture ; mais simplement à reconnaître ce qu'on y trouve à toutes les pages : que Dieu rend à chacun selon ses œuvres : que ce sont les bonnes œuvres que Dieu récompense, et qu'elles produisent ou opèrent véritablement le salut; puisqu'on vient de voir que saint Paul le dit en termes exprès. (*II Cor*. iv, 17.)

Ce serait aussi une question considérable de savoir si la seule foi justifie ; mais M. Molanus la concilie en disant que la foi qui nous justifie n'est pas seule ni destituée de la résolution de bien vivre, et au contraire que cette foi est une foi vive qui opère par la charité, comme dit saint Paul. Le reste n'est que chicane et subtilité, et le savant auteur demeure d'accord qu'il n'y a rien là qui nous doive beaucoup émouvoir de part et d'autre.

Il y aurait plus de difficulté à passer ce que disent les luthériens, que les péchés ne sont pas ôtés, mais seulement couverts et non imputés par la justification. Car outre que c'est diminuer les bienfaits de Jésus-Christ et le faire agir d'une manière trop humaine, que de dire qu'il n'ôte pas effectivement le péché, quand il le pardonne, ce ne serait pas laisser assez d'incompatibilité entre le péché et la grâce ; ce qui donnerait lieu aux fidèles de croire qu'en demeurant pécheurs ils pourraient en même temps être justifiés devant Dieu, et les induirait à se relâcher dans le soin de purifier leur conscience de ce qui lui déplaît. Mais M. l'abbé Molanus demeurant d'accord que ce qu'on appelle *reatus*, c'est-à-dire la tache du péché, et ce en quoi il consiste, est véritablement ôté, cette conséquence n'a plus de lieu.

Il est vrai qu'avec tout le reste des protestants, il donne le nom de péché à la convoitise, qui demeure véritablement dans les justes; mais comme il reconnaît que la tache ou la coulpe en est ôtée, il n'y a qu'à se bien entendre et à se faire avouer, pour terminer cette question comme beaucoup d'autres, où de vaines subtilités ont jeté les protestants, et que notre auteur a levées, en tout ou en partie, dans son écrit.

Ce qui reste de plus important dans cette matière, c'est à savoir si nous sommes justifiés par une véritable justice que Dieu forme lui-même dans nos cœurs par son esprit, comme l'enseignent les Catholiques, ou par la seule imputation de Jésus-Christ, comme le veulent les protestants ; car il paraît jusqu'ici que c'est là parmi eux un point capital, et que c'est ce qui les oblige à distinguer la grâce qui nous justifie, d'avec celle qui nous sanctifie ou nous régénère et nous renouvelle. Mais si l'on considère ce que nous accorde le savant auteur, ou de son chef, ou avec le consentement des siens, il n'y aura plus ou presque plus de difficulté. Car premièrement, il nous accorde, et en cela il est approuvé de tout le parti, que Dieu forme dans les fidèles et y fait régner une véritable justice, une véritable sainteté ; en sorte que le désordre que met en nous la concupiscence, tant qu'elle y prévaut, est effectivement ôté.

Secondement, il accorde, et ce point est très-important, que le juste accomplit la loi de Dieu, autant qu'il y est obligé par l'Evangile ou par la nouvelle alliance ; d'où il résulte, en troisième lieu, et il en convient, que les péchés des justes ne leur ôtent pas la charité, qui est la véritable justice ; de sorte que l'homme est fait juste, non-seulement par imputation, mais en vérité, selon les propres principes de notre auteur.

Cela étant, on ne comprend pas quelle finesse trouvent à présent les protestants à distinguer la justification de la sanctification, et à nier que nous soyons justifiés par l'infusion que le Saint-Esprit fait en nous de la justice, ou, ce qui est la même chose, de la sainteté. Aussi ne paraît-il pas qu'on se soit beaucoup arrêté à cette vaine délica-

(1738*) *Décis. de Worms* dans Mélanchthon, et dans le liv. de *La concorde*.

(1739) Dans le liv. de *La concorde*, p. 16.
(1739*) Sup., n. 2.

fesse dans l'*Apologie*, ni même dans la *Confession d'Augsbourg* (1740) ; puisqu'on y approuve la définition de la justification que saint Augustin donne en ces termes : *Justifier le pécheur*, dit-il, *c'est d'injuste le faire juste*, ce qui est l'expression de l'Apôtre, lorsqu'il dit *que par l'obéissance d'un seul* (Jésus-Christ) *plusieurs sont rendus justes*. (*Rom.* v, 19.) D'où vient que l'*Apologie* attribue perpétuellement la justification au Saint-Esprit (1741), comme fait aussi le même apôtre : ce qui montre que ce n'est pas une imputation au dehors, mais une action et un renouvellement au dedans ; et cette distinction de la justification d'avec la sanctification ou la régénération est si peu nécessaire, que ces deux choses sont souvent confondues dans l'*Apologie*, ainsi que les luthériens en corps en sont demeurés d'accord dans leur livre de *La concorde* (1742).

Pour ce qui est des Catholiques, ils trouvent ce raffinement, de distinguer la grâce qui nous justifie, d'avec celle qui nous sanctifie et nous régénère, non-seulement inutile, mais encore dangereux, pour des raisons que nous serons obligés de toucher en un autre lieu. Il me suffit maintenant de dire que l'auteur ayant remédié à ce mal et à beaucoup d'autres en cette matière, par l'approbation qu'il donne à la doctrine du P. Denis, capucin, et d'autres auteurs catholiques, nous pouvons croire qu'il aura concilié cet article, quand on se sera déclaré pour ses sentiments.

Il n'y en a qu'un où nous ne pouvons nous accorder avec lui ; et c'est celui où il soutient avec tous les siens, que nous pouvons et devons être certains de notre justification et de notre salut éternel. « Car, » dit-il, « on ne doute pas que nous ne soyons justifiés par la foi ; or celui qui croit sait qu'il croit ; il est donc absolument assuré de sa foi, et par conséquent de son salut. » A entendre ce raisonnement, on pourrait croire que notre auteur entre dans le sentiment des calvinistes, qui se tiennent autant assurés de leur salut à venir, que de leur justice présente, et qu'il combat directement dans ces deux points les Catholiques qui les rejettent tous deux ; mais ce qu'il ajoute donne ouverture à la conciliation, puisqu'après nous avoir dit, *qu'on est assuré absolument et avec une certitude infaillible de sa justification*, il ajoute, qu'*on ne l'est pas de la même sorte de son salut*, dont, dit-il, on n'est assuré *que sous condition ; et en cas que l'on persévère à faire ce que Dieu ordonne*. Mais pourquoi ne dira-t-on pas qu'on n'a pas plus de certitude de l'un que de l'autre, puisqu'on n'est pas plus assuré d'avoir fait ce qu'il fallait faire pour être justifié, que de faire ce qu'il faudra faire pour parvenir au salut ? Luther même demeure d'accord qu'on n'est jamais assuré d'être sincèrement repentant, et qu'on doit craindre que la pénitence qu'on croit ressentir ne soit une illusion de notre amour-propre (1743). Mais si l'on n'est pas assuré de la sincérité de son repentir, comme il l'avoue, et qu'on soit néanmoins assuré de sa justification, comme il le prétend, il s'ensuit donc que la justification est indépendante de la pénitence ; puisque, si c'étaient choses connexes, on serait également assuré de l'un et de l'autre.

*Qui croit*, dit notre auteur, *sait qu'il croit*. On pourrait dire de même : Qui se repent, sait qu'il se repent ; et l'on peut également être déçu dans l'opinion qu'on a de sa foi, que dans celle qu'on a de son repentir. Que si l'on veut que nous soyons toujours assurés de nos dispositions, d'où vient que saint Paul a dit : *Je ne me juge pas moi-même* (*I Cor.* iv, 3), et encore : *Examinez-vous vous-mêmes si vous êtes dans la foi, éprouvez-vous vous-mêmes* (*II Cor.* xiii, 5) ; ce qui serait inutile, si l'on connaissait si parfaitement son état, qu'il n'y restât aucun doute. Avouons donc qu'on peut avoir quelque certitude de sa foi, mais non pas une certitude infaillible, ni qui exclue tout doute, et qu'en disant : *Je crois*, avec celui dont parle saint Marc, il faut ajouter aussi bien que lui : *Aidez mon incrédulité*. (*Marc.* ix, 23.)

Si l'on admet cette certitude absolue de sa justification, il faut pousser la chose plus loin, et admettre encore avec les calvinistes la certitude absolue du salut. C'est, dites-vous, détruire la foi et l'invocation, que d'établir cette incertitude de sa justification. Nous répondons : C'est donc aussi détruire la foi et l'invocation, que d'établir cette incertitude de son salut ? Ainsi, pour tout concilier, vous n'avez qu'à raisonner conséquemment. Vous vous contentez pour le salut qu'on exclue cette incertitude qui met le trouble et l'anxiété dans les consciences ; contentez-vous de la même chose pour la justification, et nous sommes d'accord.

Concluons donc en général, qu'il est aisé de convenir sur la matière de la justification ; puisqu'on vient de voir qu'on est d'accord de ce qu'il y a de plus important, et que pour le reste on fait des pas si avantageux pour la paix, qu'il n'y a point d'apparence qu'on puisse s'arrêter en si beau chemin.

## Chapitre II.

### *Des sacrements, et premièrement du baptême.*

Nous n'avons point ici de dispute avec les luthériens, puisqu'ils conviennent avec nous de l'efficace et de la nécessité du baptême, tant à l'égard des petits enfants que des adultes.

Mais cet article nous peut servir à éclaircir le reproche qu'ils nous font d'enseigner une doctrine pharisaïque, en disant qu'on est sauvé par le seul usage des sacrements,

(1740) Ch. *Des bon. œuv.*
(1741) *Apol.*, p. 68, 70, etc.
(1742) Pag. 685.

(1743) Tract. *De indulg.*, edit. Witt., t. I, p. 59, disp. 1518, prop. 48, etc.

et, comme on dit, en vertu de leur action, *ex opere operato*, sans qu'il soit besoin d'y apporter aucune disposition, ni d'avoir aucun bon mouvement en les recevant. C'est ce qu'on trouve répété à toutes les pages de la *Confession d'Augsbourg* et de l'*Apologie* (1744), avec une exagération surprenante. Cependant nous ne disons rien qu'ils ne soient obligés de dire avec nous. S'ils disent que les adultes, pour profiter des sacrements, sont obligés d'y apporter la foi et le repentir, tous les docteurs catholiques et le concile de Trente en disent autant pour le baptême, pour la pénitence, pour la Messe, pour la communion, pour tous les sacrements en général et en particulier (1745). S'ils veulent que les sacrements produisent en nous quelque chose de surnaturel, qui est au-dessus de tous nos bons mouvements, et s'ils attribuent ces bons effets à la promesse, à la parole, aux mérites de Jésus-Christ et à l'efficace de sa mort, c'est précisément notre doctrine, dans tous les endroits qu'on vient de marquer. Si nous disons que la vertu des sacrements est si grande, que leur effet s'étend jusqu'aux enfants qui n'ont pas l'usage de la raison, on voit que les luthériens en sont d'accord. L'ancienne Eglise montrait bien qu'elle avait la même opinion de l'Eucharistie, lorsqu'elle l'administrait aux enfants aussi bien que le baptême, par une coutume bonne en elle-même, et qui n'a été changée que par des raisons de discipline. On leur donnait la confirmation avec le baptême, quand l'évêque était présent. C'était aussi la coutume de donner la pénitence et la réconciliation à ceux qui les avaient demandées; et l'on y reconnaissait pour eux une grâce occulte, encore que dans le temps qu'on les leur donnait ils fussent sans connaissance. Ainsi tous les sacrements ont leur efficace, non point par les éléments qu'on y emploie, mais, comme on l'a déjà dit, en vertu de la parole et des promesses, qui est ce qu'on appelle dans l'école, *ex opere operato*.

Sur l'intention du ministre, notre auteur ne trouve rien à reprendre dans le sentiment de quelques-uns de nos auteurs; et l'on est libre de le suivre, puisqu'il avoue que l'Eglise ne l'a pas improuvé.

*De l'Eucharistie, et premièrement de la présence réelle.*

Il y a beaucoup à louer Dieu de ce que cet article, qui est le plus difficile, et, pour mieux dire, le seul difficile dans nos controverses, est demeuré inviolable et dans son entier parmi les luthériens; ce qui montre une providence particulière pour faciliter leur retour. Car, quoi qu'on puisse dire, ils croient la réalité comme nous, et Jésus-Christ présent tout entier en son corps et en son sang, en son âme et en sa divinité, comme l'explique l'*Apologie* (1746); et c'est pourquoi elle ajoute, que la présence qu'elle reconnaît est la présence *de Jésus-Christ vivant, puisque nous savons*, dit-elle, *que la mort ne le domine plus* (*Rom.* VI, 9), ce qu'il est bon de remarquer à cause des luthériens, qui, ne songeant pas aux décrets publics de leur religion, semblent quelquefois se moquer de ce que nous appelons la *concomitance*.

Pour ce qui est de l'ubiquité, encore qu'elle soit suivie de presque tous les luthériens, le savant auteur nous en délivre avec raison, puisqu'elle ne se trouve point dans la *Confession d'Augsbourg*, dans l'*Apologie*, ni dans les *Articles de Smalcalde*; et c'est ôter un grand scandale, que d'exterminer ce prodige de toutes les écoles chrétiennes.

*De la transsubstantiation.*

Il n'y a plus de difficulté sur cet article, si l'on croit, avec notre auteur, « qu'il se fait dans l'Eucharistie, par la vertu des paroles de l'institution, un changement mystérieux, par lequel se vérifie cette proposition si usitée par les Pères : Le pain est le corps de Jésus-Christ; » et il remarque très-bien que cette proposition ne peut être « vérifiée que par un changement réel; puisque le pain n'étant pas de soi-même le corps de Jésus-Christ, il ne le peut être sans le devenir » par un changement aussi véritable que celui qui arriva dans les noces de Cana en Galilée, lorsqu'on y but, comme dit saint Jean (II, 9), de *l'eau faite vin*. C'est ainsi que nous mangeons *le pain fait corps*, et que nous buvons *le vin fait sang*. Au reste, nous accordons facilement à l'auteur que, « sans entrer dans la manière dont se fait ce changement, nous nous contentions de dire que du pain on fait le corps de Jésus-Christ, par un secret et impénétrable changement. »

Et il ne faut point que les luthériens reprochent à notre auteur qu'en cela il se soit éloigné des principes de sa religion, puisqu'il est vrai, comme il le remarque, que Luther n'a point eu d'aversion de cette doctrine, et qu'en effet il déclare qu'il ne la rejette qu'à cause qu'on le pressait trop de la recevoir (1747). C'est pourquoi il trouva bon qu'on insérât et qu'on approuvât dans l'*Apologie* (1748) le canon de la Messe grecque, où celui qui offre le sacrifice prie Dieu, en paroles claires, *que du pain changé il se fasse le corps de Jésus-Christ*; à quoi l'on pouvait ajouter que ce *changement* est marqué comme *fait par l'opération du Saint-Esprit*, afin qu'il paraisse encore plus réel et plus effectif, étant produit par une action toute-puissante.

On loue encore, dans la même *Apologie* (1749), un passage de Théophylacte, archevêque des Bulgares, qui dit en termes exprès, « que le pain n'est pas seulement une

(1744) Art. 13, etc.
(1745) Sess. 6, 13, 14, 24.
(1746) *Apol.*, p. 157, 158.

(1747) LUTH., *De cap. Babyl.*, etc.
(1748) *Apol.*, p. 15.
(1749) *Ibid.*

figure, mais qu'il est vraiment changé en chair. » Tous ces passages, qui marquent un si réel changement du pain au corps, sont rapportés dans l'*Apologie*, à l'occasion de la *Confession d'Augsbourg*, où il s'agissait de s'expliquer sur la présence réelle; ce qui montre que, pour la bien expliquer, on tombe naturellement dans le changement de substance ; et par la même raison quand Luther voulut expliquer cette présence d'une manière si précise qu'elle ne laissât aucune ambiguïté, il tomba dans cette expression, dont notre auteur vient de dire qu'elle ne se peut vérifier que par un véritable changement : *Dans la Cène, le pain et le vin sont vraiment le corps et le sang de Jésus-Christ* (1750); et c'est ainsi que tout le parti, assemblé à Smalcalde avec Luther, dressa l'article de l'Eucharistie, pour le présenter en cette forme au concile qu'on allait tenir. Ainsi, plus on veut parler nettement et précisément sur la présence réelle, plus on tombe dans les expressions qui n'ont de sens qu'en admettant un changement de substance en substance; c'est-à-dire, en d'autres termes, la *transsubstantiation* que nous confessons.

*De la présence hors de l'usage.*

Nous n'avons point à disputer avec notre auteur de cette présence, puisque nous venons d'entendre que par la *consécration, et en vertu des paroles de l'institution, le pain est fait le corps de Jésus-Christ.* Il est donc fait tel aussitôt que les paroles sont prononcées et il ne dit rien en cela de particulier, puisque même ce sentiment est autorisé dans l'*Apologie* par la Messe grecque (1751), où l'on voit la consécration avec son effet entièrement distinguée de la manducation.

Ce n'est donc pas sans raison que notre auteur a parlé dans le même sens, ni qu'il reconnaît Jésus-Christ présent aussitôt après les paroles ; puisque le Sauveur n'a pas dit, *Ceci sera*, mais *Ceci est*, et qu'il ne commande pas de manger l'Eucharistie, afin qu'*elle fût son corps*, mais parce qu'*elle l'était*. Que si une fois on laisse affaiblir la simplicité de cette parole, tous les arguments de Luther et des luthériens, sur la force de la parole et sur la nécessité de retenir *le sens littéral*, tomberont par terre; et Zwingle, et Œcolampade avec Bérenger, leur premier auteur, gagneront leur cause.

Aussi ne voyons-nous pas que Luther, qui contestait autant qu'il pouvait, ait rien contesté sur cela. Il n'a ôté l'élévation qu'en 1542 ou 1543, vingt ans et plus après sa réforme; et loin de l'avoir ôtée comme une chose mauvaise, il déclare encore, dans sa petite Confession en l'an 1544, qu'elle peut être gardée comme un témoignage de la présence de Jésus-Christ. Je passe les témoignages de l'antiquité, la réserve de l'Eucharistie dès les premiers temps, la coutume de la porter aux absents et aux malades, celle du sacrifice des présanctifiés, ancien et si solennel dans tout l'Orient, pour ne rien dire de plus, et beaucoup d'autres exemples où il paraît qu'on ne croyait pas que l'Eucharistie réservée perdît sa vertu, ni la présence de Jésus-Christ. On ne voit donc pas pourquoi elle la perdrait, lorsqu'on la porte en cérémonie; puisque même cette hostie qu'on porte doit être mangée, selon les lois de l'Église; ce qui suffit pour y conserver toute l'essence de ce sacrement.

*De l'adoration.*

Notre auteur a cru voir quelque division entre les Catholiques sur ce qu'ils adorent dans l'Eucharistie, les uns voulant, dit-il, que ce soit l'hostie, et les autres Jésus-Christ présent, à quoi il souhaite que l'on s'accommode. Mais l'accommodement est aisé, et le concile de Trente lui accorde ce qu'il demande, lorsqu'il détermine que l'objet de l'adoration est Jésus-Christ présent, et, ce qui est la même chose, *le sacrement, en tant qu'il contient ce même Dieu dont il est écrit* (*Hebr.* I, 6) : QUE TOUS LES ANGES L'ADORENT. C'est en ce sens que Luther a nommé le *sacrement adorable* (1752), jusqu'à la fin de sa vie, afin qu'on ne soupçonne pas qu'il ait changé. Voilà donc ce qu'on adore parmi nous et non autre chose; et si quelques-uns ont voulu qu'on adorât les espèces, c'est par accident; de même qu'en se prosternant devant l'empereur, on se prosternait par accident devant la pourpre qu'il portait.

*Du sacrifice.*

L'auteur décide en un mot cette question, lorsqu'il déclare qu'on « pourrait peut-être accorder que l'Eucharistie n'est pas seulement un sacrifice commémoratif et improprement appelé tel, mais encore une certaine oblation incompréhensible du corps de Jésus-Christ, auquel sens c'est un véritable sacrifice, et même proprement dit d'une certaine manière. » Il n'y a là que le *peut-être* à ôter, pour nous accorder ce que nous demandons. Car si l'auteur paraît avoir quelque peine d'avouer, sans restriction, que c'est ici un sacrifice *proprement dit*, il déclare que c'est par rapport à l'acception du mot de sacrifice, selon laquelle il enferme *la mort à l'occision effective de la victime*. Mais, au reste, qui peut douter que la présence de Jésus-Christ ne soit par elle-même agréable à Dieu ? que le lui rendre présent de cette sorte, ne soit en effet le lui offrir de cette manière incompréhensible que l'auteur admire; de sorte que la doctrine de la présence réelle infère naturellement celle du sacrifice : et si nous considérons tout ce qu'allègue l'auteur pour l'établir, assurément le *peut-être* n'aura plus de lieu, puisqu'il a rapporté huit ou dix passages des Pères les plus anciens, et des

(1750) *Art. Smalc.*, art. 6, in lib. *Conc.*, p. 330.
(1751) *Apol.*, *ibid.*

(1752) *Conc.*, *Art. Lovan.*, art. 28.

Eglises entières, où le sacrifice de l'Eucharistie est *appelé* « un très-véritable et singulier sacrifice : une immolation invisible du corps de Jésus-Christ, qui en devait précéder la manducation extérieure et sensible; une oblation qui a succédé à toutes celles de l'ancienne alliance, où la vérité de l'oblation subsiste dans son entier, n'y ayant que la forme qui en soit changée; » et le reste, qu'on peut voir dans son savant écrit. Il conclut donc que « si les protestants veulent parler comme les Pères, il n'y aura plus rien ici qui nous arrête. » En effet, la force de la vérité a obligé l'Apologie à louer en plusieurs endroits la liturgie ou la Messe grecque, conçue dans le même esprit aussi bien que dans les mêmes termes que la latine; puisque partout on ne cesse d'y inculquer l'oblation du corps et du sang de Jésus-Christ comme d'une victime salutaire.

*Des Messes privées.*

Quelque aversion que les protestants témoignent pour les Messes sans communiants, qu'on appelle les Messes privées, il est certain toutefois qu'ils en ont conservé l'usage. L'auteur a rapporté, comme un fait constant et reçu « dans leurs Eglises, que, lorsqu'il n'y a point d'assistants, les pasteurs ne laissent pas de se communier eux-mêmes. »

Il est vrai qu'il allègue ici le cas de nécessité; mais il n'y a personne qui ne voie que Jésus-Christ avait défendu de prendre la Cène de cette sorte; il vaudrait mieux ne point communier que de communier contre son précepte, d'autant plus que notre auteur soutient, dans son écrit, qu'il n'y a point de commandement absolu de communier; mais qu'il y en a un très-exprès, supposé que l'on communie, de le faire selon les termes de l'institution; ce qui montre que dans sa pensée et dans celle des autres protestants, pour sauver le fond de l'institution, il suffit de dresser la table de Notre-Seigneur, et d'inviter les fidèles à son festin, comme le concile de Trente l'a pratiqué (1753), n'étant pas juste que la table du grand Père de famille ne se tienne pas, ou que les pasteurs cessent d'y participer, sous prétexte que les assistants s'en retirent ou par respect, ou autrement.

Cette doctrine est confirmée par notre auteur, lorsqu'il dit qu'après l'union préliminaire qu'il propose, il ne prétend pas qu'on empêche les luthériens d'entendre les Messes privées des Catholiques, marque certaine qu'on ne les croit pas dans le fond du cœur si mauvaises qu'on le dit, et que l'aversion qu'on en témoigne est attachée, ou à des abus, ou à de fausses interprétations des sentiments de l'Eglise, comme il serait aisé de le faire voir dans la *Confession d'Augsbourg* et dans l'*Apologie*.

*De la communion sous les deux espèces.*

Cette pratique des protestants, sur les Messes sans communiants, nous ouvre une voie pour leur faire entendre la faiblesse des raisonnements dont ils se servent sur la communion sous les deux espèces. Car cette communion n'est pas plus de la substance de l'institution, que la communion des assistants, toutes les fois qu'on célèbre. Jésus-Christ n'a pas célébré seul; il n'a pas pris seul le pain céleste; mais il l'a pris avec ses disciples, à qui il a dit : *Prenez, mangez, buvez tous; faites ceci :* et toutefois M. Molanus, et avec lui, comme il l'avoue, les Eglises luthériennes, demeurent d'accord que l'on peut célébrer la Cène sans d'autre communiant que le ministre; c'est-à-dire, comme parle notre auteur lui-même, la célébrer d'une autre manière que celle *que Jésus-Christ a instituée, et autrement qu'elle n'est décrite dans l'Evangile* (ce sont ses propres paroles) : d'où il résulte qu'il ne s'ensuit pas que tout ce que Jésus-Christ a dit, fait et institué, soit de la substance de l'institution; ce qui se confirme encore par la fraction, qui n'a pas été faite sans mystère, puisque Jésus-Christ a dit : *Ceci est mon corps, rompu pour vous;* et néanmoins les luthériens ni ne la pratiquent ni ne la croient nécessaire, et ils retranchent sans scrupule une action qui représente le corps du Sauveur rompu à la croix par ses blessures. C'est donc, selon eux, comme selon nous, un principe incontestable, qu'il n'est pas nécessaire de pratiquer dans la célébration de ce sacrement tout ce que Jésus-Christ y a pratiqué, mais seulement ce qui appartient à la substance : or la substance est Jésus-Christ, qui se trouve avec son corps et son sang, son âme, sa divinité et sa personne tout entière sous chaque espèce, ainsi que nous avons vu que les luthériens en sont d'accord (1753*). Le dessein essentiel de l'institution est d'annoncer, comme dit saint Paul (*I Cor.* XI, 26), la mort de Notre-Seigneur, laquelle, selon les paroles de l'institution, et le récit que nous en fait le même Apôtre (*Ibid.*, 24 seq.), est annoncée et rappelée en notre mémoire à la distribution de chaque espèce. On ne fait point de procès aux Grecs, qui n'annoncent pas la mort de Notre-Seigneur, dans le mélange des deux espèces, mieux que nous, qui en donnons séparément une seule. Ce n'est pas aussi par mépris que l'Eglise a réduit le peuple à une seule espèce, puisqu'elle trouve très-bon que ceux des Grecs qui sont dans sa communion reçoivent les deux, et que souvent elle les accorde à ceux qui les demandent avec humilité. Nous pouvons encore ajouter que la défense de recevoir l'une des espèces ne vient pas directement de l'Eglise; mais que les peuples s'en étant retirés d'eux-mêmes, par la crainte des inconvénients qui arrivaient tous les jours, l'Eglise a changé en loi une coutume reçue, de la même manière qu'elle a ôté, comme tout le monde sait, l'immersion dans le baptême, qui n'y est pas moins nécessaire que le sont les deux

(1753) Sess. 22, c. 6.

(1753*) Sup., col. 961.

espèces à l'Eucharistie. Aussi est-il bien constant que Luther n'a pas tant pressé d'abord l'obligation de communier sous les deux espèces, puisqu'au contraire il a parlé du rétablissement de la coupe, faite d'abord sans son ordre par Carlostad, comme d'une chose indifférente, semblable à celle de prendre *l'hostie de la main* (1754), plutôt que de la bouche, et même comme d'une chose de *néant*; et c'est un fait bien constant, que quinze ou vingt ans après sa réforme, plusieurs y communiaient encore sous une espèce, sans pour cela qu'on les rejetât de la table ou de la communion. En un mot, tout le dessein de l'Eglise, en cette matière, a toujours été qu'on lui demande plutôt humblement la coupe, que de l'arracher par force; de peur aussi que par là on ne paraisse accuser l'Eglise, et changer les coutumes reçues dans l'administration des sacrements, avec plus d'emportement que de piété.

*Des cinq autres sacrements, et premièrement de la pénitence et de l'absolution.*

La *confession d'Augsbourg* veut que l'on conserve l'absolution privée; et, dans les anciennes éditions, on condamne les novatiens, qui ne voulaient pas absoudre ceux qui étaient tombés après le baptême. Conformément à cette doctrine, l'*Apologie* décide que « l'absolution peut proprement être appelée un sacrement (1755). » Elle ajoute « que le baptême, la Cène et l'absolution sont de véritables sacrements, qui sont établis par le commandement de Dieu, avec promesse de la grâce propre à la nouvelle alliance, et que c'est une erreur de croire que, par la puissance des clefs, les péchés ne soient pas remis devant Dieu, mais seulement devant l'Eglise. » Je ne vois pas ce que l'on pourrait dire davantage.

*Des trois actes du sacrement de pénitence, et premièrement de la confession*

Le concile de Trente, et toute l'Eglise Catholique, établit trois actes du pénitent dans le sacrement de pénitence, la contrition, la confession et la satisfaction.

Pour la contrition et la repentance, on est d'accord qu'elle est absolument nécessaire pour recevoir l'absolution.

A l'égard de la confession, Luther et tout le parti déclarent, dans les *Articles de Smalcalde, qu'il ne la faut point abolir, non plus que l'absolution* (1756). Il est vrai que la *Confession d'Augsbourg* semble rejeter le dénombrement des péchés (1757), parce qu'il est impossible, conformément à cette parole : *Qui connaît ses péchés?* mais la *Petite confession de Luther*, qui est reçue dans tout le parti parmi les écrits symboliques, résout la difficulté par ces paroles : « Nous nous devons regarder devant Dieu comme coupables de tous les péchés; mais à l'égard de son ministre, nous devons seulement confesser ceux qui nous sont connus et que nous sentons dans notre cœur (1758); » après quoi on ordonne au confesseur d'interroger le pénitent en cette sorte : « Croyez-vous que mon pardon soit celui de Dieu? et après qu'il a répondu : Je le crois, le confesseur lui doit dire : Qu'il vous soit fait selon votre foi; et moi, par le commandement de Notre-Seigneur Jésus-Christ, je vous remets vos péchés, au nom du Père, » etc. Les confesseurs catholiques n'en font pas davantage

*De la satisfaction.*

Il est vrai que la *Confession d'Augsbourg* et l'*Apologie* s'opposent beaucoup à la satisfaction; mais c'est plutôt au terme qu'à la chose même, puisqu'elle dit *que les bonnes œuvres et les afflictions*, qui sont en d'autres paroles ce que nous appelons les pénitences, *méritent non pas la justification, mais d'autres récompenses* (1759); et en parlant des *aumônes*, qui sont comptées par les catholiques parmi les œuvres satisfactoires les plus importantes : « nous accordons, » dit l'*Apologie* (1760), « qu'elles méritent beaucoup de grâces, qu'elles adoucissent les peines, qu'elles nous méritent la grâce d'être protégés dans le péril du péché et de la mort; » ce qui est manifestement dire avec nous, en d'autres termes, qu'elles apaisent Dieu, et qu'elles satisfont en quelque manière à sa justice.

Quand donc les luthériens trouvent si mauvais que nous croyions pouvoir satisfaire à Dieu, ils l'entendent visiblement d'une satisfaction exacte et complète, qui en effet n'appartient qu'à Jésus-Christ; et nous n'avons jamais seulement pensé le contraire : mais si Jésus-Christ a pu offrir seul une entière satisfaction, il ne s'ensuit pas pour cela que nous ne puissions et ne devions faire par sa grâce le peu que nous pouvons pour l'imiter, en nous affligeant par le jeûne dans le sac et la cendre, *et rachetant nos péchés par nos aumônes*, comme dit Daniel (IV, 24); faisant enfin ce que nous pouvons pour contenter Dieu, et lui offrant, à l'exemple de l'ancienne Eglise dès les premiers temps, nos telles quelles satisfactions, qui tirent tout leur prix des mérites de Jésus-Christ, et ne sont reçues qu'en son nom, ainsi que nous l'avons dit (1761) avec le concile de Trente (1762).

*Des quatre autres sacrements.*

Nous trouvons donc déjà dans l'*Apologie* trois sacrements proprement dits, le baptême, la Cène, l'absolution, *qui est*, dit-elle, *le sacrement de pénitence*. En voici un qua-

(1754) *Epist. ad Gasp. Gustol.*
(1755) In lib. *Concord.*, p. 200 et seq.
(1756) Art. 8 *Smalc.*
(1757) *Conf. Aug.*, art. 11.
(1758) Dans le liv. de *La conc.*, p. 178
(1759) Pag. 136.
(1760) *Ibid.*, 117.
(1761) Ci-dess., c. 1.
(1762) Sess. 14, c. 8.

trième : « Si l'on entend par le mot ordre, le ministère de la parole, nous n'aurons point de peine, dit l'*Apologie* (1763), à l'appeler un sacrement, puisqu'il est fondé sur le commandement de Dieu, et qu'il a de magnifiques promesses. »

La même *Apologie* reconnaît « la confirmation et l'extrême-onction comme des symboles sacrés, ou de saintes cérémonies qu'on a reçues des saints Pères, encore qu'elles ne soient point nécessaires au salut (1764). » Mais, premièrement, il faut convenir que les Pères, dont on reconnaît que nous les avons reçues, nous les ont données comme tirées de l'Ecriture : savoir la confirmation, de cette célèbre imposition des mains, par laquelle les apôtres donnaient le Saint-Esprit ; et l'onction des malades, qu'on appelle ordinairement *extrême onction*, des propres paroles de saint Jacques, qui assigne à ce sacrement les prêtres pour ministres ; pour l'action extérieure, l'onction avec la prière ; et pour la promesse, celle de la rémission des péchés, qui ne peut venir d'autre que de Jésus-Christ, et dont l'apôtre saint Jacques n'a pu être que l'interprète. Il en est de même des apôtres, lorsqu'ils donnaient le Saint-Esprit. On voit bien qu'ils ne peuvent avoir été les instituteurs ni les auteurs d'un tel don, et qu'ils n'ont fait qu'accomplir la promesse de Jésus-Christ, qui leur avait si souvent promis cet esprit de force qu'ils reçurent à la Pentecôte, et qu'ils répandirent ensuite par l'imposition de leurs mains. Tout ce a manifestement ne peut être qu'une institution divine ; et c'est gratuitement, et contre toute la tradition, qu'on a osé dire qu'elles n'étaient que temporelles ; ce qui aussi ne s'accorde pas avec ce qu'on vient de voir dans l'*Apologie*, qu'elles sont reçues des Pères.

Quant à ce qui est porté dans la même *Apologie*, que ces cérémonies, bien qu'elles soient anciennes, à quoi il fallait ajouter, et prises de l'Ecriture, ne sont pas nécessaires au salut, ce n'est pas assez pour les exclure du nombre des sacrements, puisqu'on est d'accord que l'Eucharistie n'est pas de même nécessité que le baptême ; et même que les luthériens disent, aussi bien que notre auteur, qu'il n'y a point de commandement absolu et précis de la recevoir. Ainsi ce ne sera pas une raison pour exclure un rite ou une action et cérémonie extérieure du nombre des sacrements ; et il suffit qu'on y trouve une institution divine avec la promesse de la grâce.

De cette sorte, le mariage ne peut être exclu de ce nombre, puisque déjà on ne doute pas que ce ne soit une institution divine, et qu'il ne soit établi comme un sacrement et un mystère de l'union de Jésus-Christ avec son Eglise. Car encore qu'il soit véritable, comme le dit notre auteur, que c'est une institution qui a précédé l'Evangile, et ainsi qui ne peut être attribuée spécialement à Jésus-Christ, il ne laisse pas d'être bien certain que Jésus-Christ l'a rétablie selon sa forme primitive, ce qui suffit pour en faire un sacrement de la loi de grâce.

Pour les *promesses*, l'*Apologie* demeure d'accord qu'il y en a dans le mariage (1765); et si elle dit qu'elles *sont plutôt temporelles que spirituelles*, ce serait une étrange erreur de rejeter ces grandes promesses, qui regardent la production et l'éducation des enfants de Dieu et des héritiers de son royaume, et qui sont données pour sanctifier cette admirable union de corps et d'esprit, qui est spécialement établie pour figurer l'union intime de Jésus-Christ avec l'Eglise. C'est pourquoi les anciens docteurs n'ont point hésité à mettre le mariage parmi les sacrements de l'Eglise ; jusque-là, que saint Augustin (1766), comme sait très-bien M. Molanus, le compare au baptême, afin qu'on ne doute pas qu'il ne l'ait tenu pour un sacrement véritable.

Ce n'est donc pas sans raison que ce docte auteur a regardé la controverse des sacrements comme consistant plutôt dans les mots que dans les choses, et pouvant être non-seulement diminuée, mais encore conciliée tout à fait par l'intelligence des termes; de sorte qu'il ne paraît pas qu'on puisse s'y arrêter, surtout après que l'on a vu les difficultés principales manifestement terminées par les Confessions de foi des luthériens et par leurs écrits authentiques.

## Chapitre III.

### *Du culte et des coutumes ecclésiastiques; et premièrement du culte et de l'invocation des saints.*

Sur cela il ne faut point d'autre conciliation que celle qui est proposée par notre savant auteur, qui est que les Catholiques déclarent qu'ils ne prétendent demander aux saints, qui sont avec Dieu, de prier pour eux, qu'au même sens et dans le même esprit qu'ils demandent la même chose aux saints qui sont sur la terre; et qu'en quelques termes que soit conçue cette prière, elle s'entend toujours par manière *d'intercession*, comme lorsqu'Elie disait à Elisée (*IV Reg.* II, 9) : *Demandez-moi ce que vous voudrez, afin que je le fasse avant que d'être séparé de vous ; et Elisée répondit : Que votre esprit soit en moi*. On entend bien que ce n'était pas à Elie à disposer de l'esprit qui était en lui, qui était l'esprit prophétique et l'esprit des miracles, ou de quelque sorte qu'on voudra entendre ce double esprit d'Elie.

Il en est de même des autres grâces que nous demandons aux saints, soit à ceux qui sont avec Dieu, ou à ceux qui sont encore sur la terre. On entend naturellement qu'on ne leur demande rien, qu'à cause qu'on sait que Dieu accorde beaucoup à leurs

(1763) Pag. 101.
(1764) *Ibid.*
(1765) Pag. 202.
(1766) AUG., *De nupt. et concup.*, l. I, c. 10.

prières ; ce qui nous fait sentir la bonté de Dieu, et ne blesse point sa souveraine grandeur, ni le culte qui lui est dû. Au reste, il n'est pas besoin que nous fassions sur cela une nouvelle déclaration, puisqu'elle est déjà toute faite dans le concile de Trente (1766*), et que d'ailleurs il ne reste plus aucune difficulté sur cette matière, puisqu'on est d'accord, par l'aveu constant des calvinistes mêmes, qui ont fait des livres exprès sur ce sujet, qu'en ce point et sur celui des reliques, notre pratique était établie, pour ne pas ici remonter plus haut, aux IVe et Ve siècles, dont les luthériens un peu modérés font profession de révérer la doctrine.

*Du culte des images.*

Luther et les luthériens ont démontré, aussi bien que les Catholiques, par des raisonnements invincibles, que ce commandement du Décalogue (*Exod.* xx, 4), *Tu ne te feras point d'images taillées*, etc., ne regardait que les idoles dont les hommes faisaient des dieux. Par là il est démontré que l'usage que nous faisons des images n'est point marqué ni réprouvé par ce précepte. Par les mêmes raisons, le même Luther et les luthériens ont condamné les brise-images, et ont conservé les images dans les églises, comme des monuments pieux et propres à rafraîchir la mémoire des choses saintes ; et cela même n'est autre chose qu'un commencement du culte que nous leur rendons, et le principe certain d'où on le déduit ; puisque les images, comme notre auteur en convient, « servent à renouveler le souvenir de Jésus-Christ et des choses célestes, et avec le souvenir les pieuses affections et sentiments qui en naissent. » Mais, après que ces sentiments sont excités, quel inconvénient peut-on trouver à les exprimer au dehors par des actions convenables, puisque ces actes du dehors ne sont, après tout, qu'un signe et un témoignage des sentiments intérieurs, et une espèce de langage pour les exprimer? L'auteur, pour retrancher les abus, empêche qu'on ne croie *dans les images aucune divinité et aucune vertu pour lesquelles on les adore;* et cela est de mot à mot la même chose que le concile de Trente a enseignée (1767). Ce qu'ajoute judicieusement le même auteur sur le serpent d'airain est convaincant pour faire voir que les démonstrations extérieures d'attachement et de confiance, qu'on fait devant les images, ne s'y terminent pourtant pas, et que les choses sensibles ne font qu'avertir l'esprit de s'élever plus haut C'est aussi ce qui est porté dans le concile septième, qui est le second de Nicée; *que l'honneur de l'image se rapporte à l'original.* Le même concile (1768) transcrit un beau passage de Léonce, où il dit « que les Chrétiens font bien voir que leur adoration ne se termine pas à une croix, lorsqu'ayant séparé les deux bois dont elle est composée, non-seulement ils ne l'adorent plus, mais encore ils les jettent à terre, ou les brûlent; ce qui montre que, dans l'honneur qu'ils rendaient auparavant à la croix, ils ne regardaient que la figure, qui les attirait au-dessus de toutes les choses visibles, » en sorte que leur esprit était élevé à Jésus-Christ, pendant que leurs yeux semblaient être attachés à cette matière sensible. M. Molanus a très-bien entendu que cette disposition de l'esprit n'a rien de blâmable ; et Luther ayant démontré d'ailleurs, comme on vient de voir, que la défense du Décalogue regarde tout autre chose que cet usage des images, visiblement il ne reste plus aucune difficulté sur cette matière.

L'objection que l'on tire du terme d'*adoration* est une vieille chicane, fondée sur une équivoque; et les abus qu'on relève tant, encore que je confesse qu'il les faudrait empêcher, ne peuvent être un sujet de séparation, puisqu'après tout il est bien constant que personne n'est tenu de les suivre.

*De la prière et de l'oblation pour les morts.*

M. Molanus a produit sur ce sujet le témoignage de l'*Apologie*, et il est vrai qu'il est décisif, puisqu'on y voit ces paroles : « Nous n'empêchons pas qu'on ne prie pour les morts; » et, pour montrer dans quel esprit on doit faire cette prière, elle ajoute : « Saint Epiphane rapporte qu'Aerius croyait inutiles les prières pour les morts; mais nous ne prétendons point soutenir Aerius en cela. » Ainsi ces prières sont utiles, et le sont aux morts, puisque c'est le contraire de cela que saint Epiphane dont on loue le témoignage a blâmé dans Aerius. « Les prières, » dit ce Père (1769), « qu'on fait pour les morts leur sont utiles. » Saint Augustin prêche aussi à son peuple « qu'il ne faut nullement douter que les prières ne servent aux morts, puisque ce n'est pas en vain qu'on les fait pour eux (1770). » Dans ce même endroit, il fait souvenir « le peuple de la coutume ancienne et universelle de l'Eglise, de faire mention expresse des morts dans le sacrifice, et d'exprimer qu'on l'offre pour eux;» d'où il conclut que cette oblation « leur est utile, pour être traités de Dieu plus doucement que leurs péchés ne méritent. »

C'est aussi ce qu'exprime saint Epiphane, lorsqu'il condamne Aerius, qui disait : « Que sert aux morts qu'on récite leurs noms après leur mort? » où il fait une allusion manifeste à la coutume de les nommer dans le sacrifice, comme on vient de le voir dans saint Augustin : et c'est pourquoi ce même Père dans l'*Extrait* qu'il fait du *Livre des hérésies* de saint Epiphane (1771),

(1766*) Sess. 25, *De invoc.*
(1767) *Ibid.*, 25.
(1768) Act. 4 et 7, ubi sup.
(1769) Hæres, 75, ubi sup.
(1770) Serm. 32, *De verbis Apost.*, nunc 172, ubi supr.
(1771) Aug., hær. 53, ubi sup.

rapporte celle d'Aerius en ces termes : « Il disait qu'il ne fallait point offrir ni prier pour les morts. »

Les liturgies des Grecs, souvent louées dans l'*Apologie*, confirment cette pratique et cette doctrine; puisqu'on y récite encore aujourd'hui les noms des fidèles trépassés, en disant : « Pour le repos de l'âme d'un tel et d'un tel, et pour la rémission de leurs péchés; » et saint Cyrille de Jérusalem, le plus savant et le plus ancien interprète de la liturgie, dit « qu'on offre le sacrifice en mémoire des apôtres et des martyrs (1772); » mais qu'il « y a d'autres morts pour qui l'on prie, par la foi certaine qu'on a que leurs âmes sont soulagées par le sacrifice qui est sur l'autel, et par l'oblation qu'on y fait pour eux du corps et du sang de Jésus-Christ. »

Il ne reste donc aucun doute qu'on ne priât pour les morts dans le dessein de les soulager, ainsi que nous faisons; et comme les luthériens déclarent en corps dans l'*Apologie* qu'ils ne veulent pas s'opposer à cette pratique, la question est décidée par cet aveu.

Nous sommes bien aise d'apprendre de M. Molanus qu'une partie des luthériens approuve, non-seulement cette prière, mais encore la pratique. C'est un reste des sentiments anciens que nous honorons dans le luthéranisme. Mais comme on a vu que l'antiquité, dont on veut suivre ici les sentiments, parle également de la prière et de l'oblation pour les morts, il ne faut pas diviser son témoignage, et l'une et l'autre pratique est également recevable.

*Du purgatoire.*

M. Molanus paraît embarrassé à expliquer ce qu'on pourra faire sur cette matière en faveur des Catholiques, et il se réduit à tenir la chose pour problématique, selon le sentiment qu'il attribue à saint Augustin. Mais la chose est maintenant bien facile, puisqu'on a vu dans saint Epiphane et dans les liturgies grecques, dont l'Apologie reçoit l'autorité, que les prières et les oblations faites pour les âmes des morts, sont faites pour leur soulagement. Ces âmes sont donc en état d'être soulagées. par conséquent dans un état pénible; et ce n'est pas de quoi a douté saint Augustin, puisqu'on vient de voir qu'il a dit « qu'il ne faut nullement douter que ces prières et ces oblations ne soulagent les âmes des morts; » ce qu'il répète par deux fois, et qu'il inculque jusqu'à dire que c'est la pratique ancienne et universelle de toute l'Eglise. On voit que, s'il a douté de quelque chose en cette matière, ce n'est pas du fond des peines dont les âmes peuvent être délivrées, mais de la manière dont elles sont affligées, par exemple, si c'est par un feu matériel. C'est de cela seulement que saint Augustin a douté, comme il paraît par les passages qu'on en produit; et l'Eglise n'a rien décidé sur ce sujet.

*Des vœux monastiques.*

L'auteur approuve le fond des institutions et observances monastiques, à la réserve du vœu de continence perpétuelle. Mais l'*Apologie* a tranché plus net, puisqu'elle a mis au nombre des saints saint Antoine, saint Bernard, saint Dominique, saint François, qui certainement ont voué et fait vouer la continence perpétuelle à ceux qui se sont rangés sous leurs instituts.

On peut aussi remarquer ici que saint Bernard, saint Dominique, saint François, qui constamment ont vécu et cru comme nous, et qui, comme nous, ont dit et ouï la Messe, sont mis au rang des saints dans l'*Apologie*. Il n'y a donc rien, parmi nous, qui exclue de la sainteté et du salut; ce qui tranche tout en un mot.

Au reste, l'état monacal n'étant pas de commandement, cet article ne peut donner à personne un légitime sujet de séparation.

## CHAPITRE IV.

### *Des moyens d'établir la foi, et premièrement de l'Ecriture et des traditions non écrites.*

La Vulgate, à qui le nom de saint Jérôme et l'usage de tant de siècles attirent la vénération des fidèles, est reconnue pour authentique, dans le concile de Trente, d'une manière qui ne blesse point l'illustre auteur, puisqu'il demeure d'accord, et qu'il a solidement prouvé, par beaucoup d'auteurs catholiques, que cette authenticité ne tend point à affaiblir l'autorité du texte original, ni des autres anciennes versions qui ont été usitées dans les Eglises; mais à la préférer aux autres versions latines qu'on répandait dans le monde, selon les termes exprès du concile de Trente (1773). Pour ce qui est de la tradition, le même auteur demeure d'accord que nous lui devons « non-seulement l'Ecriture sainte, mais encore la légitime et naturelle interprétation de cette Ecriture, et qu'il y a des vérités que l'on ne peut connaître que par son secours; » ce qui nous suffit, en sorte que cet article est pleinement concilié, si l'on en croit ce savant homme.

Quant à la restriction des articles fondamentaux, au discernement desquels il semble réduire l'autorité de la tradition, s'il entend par ces articles ceux qui sont contenus dans les trois Symboles reconnus par les luthériens, c'est en vain qu'il nous propose la tradition comme un moyen pour concilier les différends, puisque nous n'en avons aucun sur ces articles. Il faut donc qu'il reconnaisse la tradition, non-seulement à cet égard, mais encore dans tous les articles révélés de Dieu, et qui regardent la piété et le salut; ce qui est précisément notre doctrine.

(1772) CYRIL., *Catech. myst.*, catech. 5.

(1773) Sess. 4, decr. *De edit.*, etc.

*De l'infaillibilité de l'Eglise, et des conciles œcuméniques.*

C'est tenir au fond l'Eglise infaillible, que de dire, avec notre auteur, « qu'il se tiendra un concile général, où toutes nos controverses seront décidées en dernier ressort et sans retour, et que ce concile aura pour fondement et pour règle l'Ecriture, le consentement de l'ancienne Eglise, du moins des cinq premiers siècles, et même le consentement des Eglises patriarcales d'aujourd'hui, autant qu'on pourra. » C'est, dis-je, tenir au fond l'Eglise infaillible, puisque si le consentement de l'Eglise ancienne et moderne, y compris même le consentement des Eglises patriarcales d'aujourd'hui, est la règle et le fondement des décisions qu'on doit faire en dernier ressort, il ne se peut que l'Eglise même, dont le sentiment est une règle et qui doit faire ces décisions, ne soit infaillible.

Que si l'Eglise est infaillible, le concile qui la représente, et qui en contient par conséquent toute la vertu, l'est aussi; et c'est pourquoi notre auteur y renvoie les questions de la religion, sans qu'il soit permis de réclamer contre, *sous les peines portées par les canons*, c'est-à-dire, sous peine d'anathème. En cela notre auteur ne fait que suivre le sentiment unanime de tous les protestants, puisqu'on voit, dans tous leurs actes, qu'ils n'établissent leur réforme que par provision, *et jusqu'à la décision du concile général,* auquel ils appellent et se rapportent; ce qui est même expressément porté dans la Préface de la *Confession d'Augsbourg*, et même dans la conclusion de la Confession des quatre villes présentées en même temps à Charles V par le second parti des protestants; en sorte qu'on ne peut douter de leur sentiment unanime, si leurs déclarations les plus authentiques ne sont pas une illusion.

Les luthériens déclarent encore authentiquement, dans la même *Confession d'Augsbourg* et dans l'*Apologie* (1774), « qu'ils ne méprisent point le consentement de l'Eglise catholique; qu'ils se sentent obligés, par l'autorité de l'Ecriture et par celle de l'ancienne Eglise, à soutenir la doctrine qu'ils ont professée; qu'elle est conforme aux Ecritures prophétiques et apostoliques, à l'Eglise catholique, et enfin à l'Eglise romaine, autant qu'elle est connue par ses écrivains. »

Si tout cela est sérieux, comme il le doit être, et que de telles déclarations faites par tout le parti, je ne dirai pas à la face de tout l'Empire et de l'empereur, mais à la face de toute la terre, ne soient pas un jeu, il est plus clair que le jour, que, dans les choses qu'a dites notre auteur à l'avantage de l'Eglise et des conciles, il n'y a rien de particulier, rien qui ne soit contenu dans les actes les plus authentiques de sa religion. Il ne reste plus qu'à lui demander ce qu'il appelle l'ancienne Eglise, et pourquoi il borne l'autorité de ses sentiments aux cinq premiers siècles, et celle de ses conciles universels aux cinq premiers. Jésus-Christ a-t-il borné l'assistance qu'il a promise à son Eglise, et renfermé dans les cinq premiers conciles généraux l'autorité de ces saintes assemblées? Celui que notre auteur veut qu'on assemble, pour décider les questions qui nous divisent, ne sera-t-il pas de même autorité que ces cinq premiers? Il faut avouer que ces restrictions, qu'on apporte à l'autorité de l'Eglise et des conciles, ne s'entendent pas; et nous voyons aussi qu'on passe plus loin, puisque notre auteur en vient enfin à joindre au consentement de l'ancienne Eglise celui des Eglises patriarcales d'aujourd'hui, auxquelles la *Confession d'Augsbourg* et l'*Apologie* ont joint avec raison l'Eglise romaine, comme la première de toutes les patriarcales, ainsi que notre auteur les reconnaît; en sorte qu'il n'y a plus rien à demander aux protestants, sur cette matière, qu'une doctrine suivie et un parfait consentement avec eux-mêmes.

*Où réside l'infaillibilité de l'Eglise.*

Les protestants nous reprochent que nous mettons dans l'Eglise une infaillibilité à laquelle nous ne pouvons assigner aucun sujet, puisque les uns la mettent dans le Pape seul, les autres dans le concile universel, et les autres dans tout le corps de l'Eglise répandue par toute la terre. Ils ne veulent pas voir que ces sentiments, qu'ils supposent contraires les uns aux autres, s'accordent parfaitement, puisque ceux qui reconnaissent l'infaillibilité dans le Pape, même seul, la reconnaissent, à plus forte raison, quand toute l'Eglise est d'accord avec lui, et que ceux qui la mettent dans le concile la mettent à plus forte raison dans l'Eglise que le concile représente. Voici donc la doctrine catholique parfaitement concordante dans toutes ses parties. L'infaillibilité réside originairement dans le corps de l'Eglise; d'où il s'ensuit qu'elle réside aussi dans le concile, qui la représente et qui la renferme en vertu; c'est-à-dire, dans un concile qui, se portant publiquement pour œcuménique, demeure en communion avec tout le reste de l'Eglise, et dont aussi pour cette raison les décisions sont regardées comme celles de tout le corps. Ainsi l'autorité du concile est établie sur l'autorité et le consentement de toute l'Eglise, ou plutôt ce n'est autre chose que cette autorité et ce même consentement.

Pour le Pape, qui doit prononcer le sentiment commun de toute l'Eglise, lorsqu'elle ne peut s'assembler, ou qu'elle ne juge pas nécessaire de le faire, il est bien constant, parmi nous, que, lorsqu'il prononce, ainsi qu'il y est tenu, le sentiment commun des Eglises, et que toute l'Eglise

(1774) *Confess. d'Augs.*, art. 21; *Apolog.*, *Rép. aux argum.*, p. 171, etc.

consent à son jugement, c'est en effet le jugement de toute l'Église, et par conséquent un jugement infaillible. Ce qu'on peut dire de plus, au sujet du Pape, n'est ni de foi ni nécessaire, puisqu'il suffit que l'Église ait un moyen unanimement reconnu pour décider les questions qui diviseraient les fidèles.

Que si nous croyons le concile œcuménique légitimement assemblé entièrement infaillible, c'est à l'exemple de nos pères et des anciens conciles reconnus par les protestants, et en particulier par notre auteur.

Il reconnaît le cinquième concile : or, l'infaillibilité du concile universel y est enseignée sur le modèle de celle du concile tenu par les apôtres (1775). Si l'on veut remonter plus haut, on trouvera le concile d'Éphèse, qui a reçu et loué la lettre du Pape Célestin, où il dit « que l'assemblée des évêques est un témoignage de la présence du Saint-Esprit ; qu'on y doit reconnaître l'autorité du concile apostolique ; que celui que les conciles reçoivent pour maître ne leur a jamais manqué ; que ce céleste docteur a toujours été avec eux, et que l'assistance qu'il a donnée aux apôtres s'étend à leurs successeurs (1776). » Un peu au-dessus du concile d'Éphèse, on trouve saint Augustin, qui, en parlant de la question que saint Cyprien excita, assure que « ce saint martyr s'en serait tenu à la décision de l'Église, si la vérité avait été éclaircie et déclarée de son temps par un concile universel (1777) ; » et, pour montrer qu'il disait vrai, on trouve avant tout cela le même saint Cyprien, qui, consulté sur les erreurs des novatiens, répond « qu'il ne faut pas se mettre en peine de ce qu'il enseigne, puisqu'il enseigne hors de l'Église, et que quiconque n'est pas dans l'Église n'est pas Chrétien (1778). »

En conformité de cette doctrine, saint Augustin a dit encore « que celui qui est hors de l'Église ne voit ni n'entend, et que celui qui est dans l'Église n'est ni sourd ni aveugle (1779) : » principes d'où ce grand homme conclut, en un autre endroit, « qu'on peut souffrir les disputes avant que les matières soient décidées par l'autorité de l'Église ; mais que disputer après cela, c'est renverser le fondement de l'Église même (1780). »

Aussi, quand les conciles ont décidé, ç'a été la foi commune de tous les fidèles qu'il n'y avait plus qu'à obéir et à se taire ; et c'est de cette pratique de tous les siècles que les luthériens avaient tiré tant d'actes de soumission que nous avons vus, et qui les auraient sauvés, s'ils s'y étaient toujours attachés.

*Sur le Pape.*

Pour ce qui regarde le Pape, ils ne peuvent pas s'empêcher de le reconnaître pour chef de l'Église, puisqu'ils supposent dans tous leurs actes que le concile, auquel ils se soumettent, sera assemblé par le Pape même, comme cela est constant par les Préfaces de la *Confession d'Augsbourg* déjà rapportées, et par celle des articles de Smalcalde. Ainsi l'auteur n'a rien fait de nouveau, en consentant que le Pape soit reconnu comme le chef de l'épiscopat, du moins par le droit ecclésiastique. Mélanchthon s'est cru obligé de reconnaître cette autorité jusque dans ces mêmes articles de Smalcalde, et sa signature à l'acte, où il l'avoue, est enregistrée parmi les actes publics rapportés dans le livre *De la Concorde* (1781.) Mais si l'on en vient à ce point, et qu'on reconnaisse la primauté du Pape comme établie par les conciles, il faudra bientôt la reconnaître comme venant de droit divin, puisque les conciles universels d'Éphèse et de Chalcédoine (1782), ceux de Milève et d'Orange, que notre auteur a loués, comme font tous les autres protestants, en y reconnaissant la primauté du Saint-Siége, l'ont en même temps reconnue comme établie dans saint Pierre par Jésus-Christ même, ainsi que leurs Actes en font foi ; et le savant auteur ne l'ignore pas.

Il est constant au surplus que l'Église grecque, dans ses actes particuliers, n'a pas moins reconnu la primauté et l'autorité du Pape que la latine, comme il paraît par le Formulaire souscrit de tous les évêques sous les Papes saint Hormisdas et saint Agapet, que j'ai produits dans l'écrit latin, et par la déclaration du patriarche Mennas dans un concile de Constantinople, où il dit « que le Saint-Siége apostolique a fait véritablement ce qui appartenait à sa charge, lorsqu'il a condamné les erreurs, qu'il a maintenu la discipline, et qu'il a usé d'indulgence envers ceux qui avaient failli, lorsqu'ils reconnaissaient leur faute ; » qui sont en effet les trois fonctions de l'autorité papale, auxquelles se rapportent toutes les autres.

Quant aux articles dont on dispute dans les écoles, ni le cardinal Duperron, ni M. Duval, le plus zélé défenseur des prérogatives de Rome, ne les mettent au rang de la foi, ni des articles nécessaires pour la communion ecclésiastique ; et, quant à ce que l'auteur a paru s'en rapporter à l'Église gallicane, en voici le sentiment dans les articles de la Faculté de théologie de Paris contre Luther. Le 22e : « Il est certain que le concile général légitimement assemblé, représentant l'Église universelle, ne peut errer dans les déterminations qui regardent

(1775) Conc. v, collat. 5, ubi sup.
(1776) *Conc. Eph.*, part. ii, act. 2.
(1777) Lib. ii *De bapt.*, c. 4.
(1778) Epist. 52, *ad Anton.*, ubi sup.
(1779) *In psalm.* xliv, n. 7.
(1780) Serm. 14, *De verb. Apost.*, nunc 214, n. 20.
(1781) Pag. 558.
(1782) *Concil. Ephes.*, art. 1, 3 ; *Conc. Chalced.*, act. 3, 4; *Relat.*, etc., ubi sup.

la foi et les bonnes mœurs. » Le 23[e] : « Et il n'est pas moins certain qu'il y a dans l'Eglise de Jésus-Christ un seul Souverain Pontife établi de droit divin, à qui tous les Chrétiens doivent obéir. » Il ne faut donc pas lui refuser cette obéissance et cette primauté de droit divin, sous prétexte des sentiments de l'Eglise gallicane, qui n'a jamais révoqué en doute, le moins du monde, ce droit du Pape et du Saint-Siége.

## SECONDE PARTIE.

### Chapitre V.

### *Ce qu'il faut faire sur les fondements qu'on vient d'établir.*

Il est certain, par les choses qu'on vient de voir, premièrement, que les sentiments du savant auteur ne sont pas des sentiments tout à fait particuliers, comme il a voulu les appeler, mais des sentiments fondés pour la plupart, et pour les points les plus essentiels, sur les actes les plus authentiques du parti, et exprimés le plus souvent par leurs propres termes, ou par des termes équivalents.

Secondement, que ces articles étant résolus, il ne peut plus rester de difficultés qui empêchent les luthériens de se réunir à nous.

Il n'y a qu'à parcourir en peu de mots les quatre chapitres qu'on vient de traiter, et remarquer sur chacun de quoi l'on est d'accord.

Sur le chapitre *De la justification* (1783), on est d'accord qu'elle est gratuite; que les bonnes œuvres qui se font après sont méritoires, et que la vie éternelle leur est due, en vertu de la promesse miséricordieuse de Dieu ; qu'on peut accomplir la loi jusqu'au point de ne faire plus que des péchés véniels, qui n'empêchent point la charité de régner et de prévaloir ; que la justice chrétienne est véritable, quoiqu'elle ne soit point absolument parfaite ; que cette justice et tous nos mérites sont des dons de Dieu et des effets de sa grâce ; que la foi justifiante est bien expliquée par les Catholiques, et qu'ils donnent à Dieu par Jésus-Christ toute la gloire de leur sanctification ; que cette doctrine n'a jamais souffert aucun affaiblissement parmi eux ; qu'on ne doit point nier que les bonnes œuvres ne soient nécessaires au salut, ni que ce ne soient elles que Dieu récompense, et que les autres difficultés de la justification sont aisées à terminer par les principes posés de part et d'autre.

Sur le chapitre *Des sacrements* (1784), on a levé les difficultés qu'on avait sur leur efficace, *ex opere operato*, et sur l'intention du ministre. Sur le point particulier de l'Eucharistie, on a rejeté l'ubiquité, et établi sous chaque espèce la présence réelle de Jésus-Christ tout entier. M. Molanus a reconnu, conformément à *l'Apologie* et aux *Articles de Smalcalde*, le changement réel du pain au corps, et le fond de la transsubstantiation ; en sorte qu'il ne reste plus à y ajouter que le terme : il a encore reconnu la présence hors de l'usage, l'adoration, le sacrifice et même les messes privées; et nous avons fait voir que reconnaître toutes ces choses, c'est poser des fondements assurés pour autoriser la communion sous une espèce.

On a vu que l'absolution est un véritable sacrement, accompagné des trois actes que les Catholiques y demandent; que la confession des péchés particuliers doit être conservée, et que le fond de la satisfaction est admis par les luthériens; que l'ordre est aussi un véritable sacrement ; qu'on fait de grandes avances sur les trois autres, et que, dans le fond, en s'entendant bien, on serait d'accord.

Sur le chapitre *Du culte* (1785), on convient que l'invocation des saints, ainsi qu'elle est enseignée dans l'Eglise catholique, n'a pas d'inconvénient, non plus que le culte des images ; et l'on a démontré, par Luther et les luthériens, qu'il n'y a rien en ce point qui répugne aux commandements du Décalogue. On a vu que les luthériens se sont expliqués favorablement sur la prière et même sur l'oblation pour les morts, par où ils sont forcés à recevoir le purgatoire; enfin, qu'ils ont reconnu comme saints ceux qui ont fait et fait faire les vœux monastiques, même celui de continence perpétuelle, quoique avec cela ils disent encore la Messe, et qu'ils eussent en tout et partout la même foi et le même culte que nous.

Enfin, sur le quatrième chapitre, qui regarde les moyens d'établir la foi (1786), on a vu qu'en s'entendant bien, il ne resterait aucune difficulté sur l'autorité du texte original de l'Ecriture, sur la Vulgate, sur la tradition, sur l'infaillibilité de l'Eglise et des conciles œcuméniques, ni même sur la primauté du Pape.

Cela étant, il n'y aurait qu'à dresser une Confession ou déclaration de foi conforme aux principes et aux sentiments de notre auteur, en faire convenir les luthériens, et la présenter au Pape.

Pour parvenir à cette déclaration, il faudrait que les luthériens s'assemblassent entre eux, ou, comme l'auteur le propose, qu'il se fît, par l'ordre de l'empereur, une conférence amiable des Catholiques et des protestants, où l'on convînt des articles qui entraîneraient, comme on voit, la décision de tous les autres.

L'auteur ne veut pas qu'on parle de rétractation, et l'on peut n'en point exiger; il suffira de reconnaître la vérité par forme de déclaration et d'explication ; à quoi les sentiments des livres symboliques des lu-

(1783) Sup., c. 1, col. 950, 951.
(1784) Cap. 2, col. 960, 961.
(1785) Cap. 3, col. 970, 971.
(1786) Cap. 4, col. 974, 975.

thériens donnent une ouverture manifeste, comme on voit par les passages qui ont été produits, et par beaucoup d'autres qu'on pourrait produire.

Cela fait, on pourrait disposer le Pape à écouter les demandes des protestants, et à leur accorder que, dans les lieux où il n'y a que des luthériens et où il n'y a point d'évêques catholiques, leurs surintendants qui auraient souscrit à la formule de foi, et qui auraient ramené à l'unité les peuples qui les reconnaissent, soient consacrés pour évêques, et les ministres pour curés ou pour prêtres, sous leur autorité.

Dans les autres lieux, les surintendants, aussi bien que les ministres, pourront aussi être faits prêtres, sous l'autorité des évêques, avec les distinctions et subordinations qu'on aviserait.

Dans le premier cas, on érigera de nouveaux évêchés, et on en fera la distraction d'avec les anciens.

On soumettra ces nouveaux évêchés à un métropolitain catholique.

On assignera aux évêques, prêtres et curés nouvellement établis, un revenu suffisant par les moyens les plus convenables, et on mettra les consciences en repos sur la possession des biens d'Eglise, de quelque nature qu'ils soient. Je voudrais on excepter les hôpitaux, qu'il semble qu'on ne peut se dispenser de rendre aux pauvres, s'il y en a qui leur aient été ôtés.

Les évêques de la *Confession d'Augsbourg*, dont la succession et l'ordination se trouveront constantes, seront laissés en leur place, après avoir souscrit la confession de foi, et l'on fera le même traitement à leurs prêtres.

On aura soin de célébrer les Messes des fêtes solennelles avec toute la décence possible : on y fera la prédication ou le prône, selon la coutume ; on pourra mêler, dans quelque partie de l'office, des prières ou quelques cantiques en langue vulgaire : on expliquera soigneusement au peuple ce qui se dira en latin, et l'on pourra en donner des traductions, avec les intentions convenables, selon que les évêques le trouveront à propos.

L'Ecriture sera laissée en langue vulgaire entre les mains du peuple : on pourra même se servir de la version de Luther, à cause de son élégance et de la netteté qu'on lui attribue, après qu'on l'aura revue, et qu'on en aura retranché ce qui a été ajouté au texte, comme cette proposition : *la seule foi justifie*, et d'autres de cette sorte. La Bible, ainsi traduite, pourra être lue publiquement aux heures qu'on trouvera bon, avec les explications convenables. On supprimera les notes et apostilles qui ressentiront le schisme passé.

Ceux qui voudront communier seront exhortés à le faire dans l'assemblée solennelle, et l'on tournera toutes les instructions de ce côté-là ; mais s'il n'y a point de communiants, on ne laissera pas de célébrer la Messe.

On donnera la communion sous les deux espèces à ceux qui auront professé la foi, en la forme qui a été dite, sans autre nouvelle précaution : on prendra soigneusement garde à la révérence qui est due au saint Sacrement.

On n'obligera point les évêchés et les paroisses nouvellement créés, à recevoir des couvents de religieux et de religieuses, et l'on se contentera de les y inviter par des exhortations, par la pureté de la vie des moines, et en réformant leurs mœurs selon l'institution primitive de leurs ordres.

On retranchera du culte des saints et des images tout ce qui sent la superstition et un gain sordide : on réglera toutes ces choses suivant le concile de Trente, et les évêques exerceront l'autorité que ce concile leur a donnée sur ce point (1787).

Les prières publiques, le Missel, le Rituel et les Bréviaires seront corrigés à l'exemple des Eglises de Paris, de Reims, de Vienne, de la Rochelle et autres aussi illustres, et même du célèbre monastère de Cluny, en retranchant les choses douteuses, suspectes et superstitieuses, en sorte que tout y ressente l'ancienne et solide piété.

Enfin, qu'il se tienne, s'il se peut, un concile œcuménique pour la parfaite réformation de la discipline et l'entière réduction de ceux qui pourraient rester dans le schisme : qu'on repasse sur les articles de réforme qui devaient être déposés à Trente, par les ordres concertés de l'empereur Ferdinand et de Charles IX, roi de France, et qu'on y ait tout l'égard que la condition des lieux et des temps pourra permettre.

Ainsi l'on fera la réformation de l'Eglise dans le vrai esprit qu'elle devait être entreprise, en conservant l'unité, sans changer la doctrine des siècles précédents, et en retranchant les abus.

### Chapitre VI.

*Réflexions sur le projet de notre auteur.*

Il paraît, par ce qu'on vient de dire, que les ouvertures en sont excellentes en général, et qu'il n'y a presque qu'à changer l'ordre. Car, à dire le vrai, il paraîtrait fort étrange à Rome, et dans toute l'Eglise catholique, qu'on ne commençât pas d'abord par ce qui regarde la foi. En effet, ou les conciliations que l'auteur propose sur la transsubstantiation, par exemple, sur le sacrifice, sur l'invocation des saints, sur les images, etc., sont faisables ou non : si elles n'étaient pas faisables, tout ce projet serait inutile; et si elles le sont, on voit bien que c'est par là qu'il faut commencer.

Pour rendre ceci sensible, il ne faut que considérer l'ordre du projet de notre auteur. C'est de faire d'abord l'union, qu'il appelle préliminaire, dans laquelle, sous la condition des six demandes qu'il prétend qu'on peut accorder sans blesser les principes des

(1787) Sess. 25.

uns et des autres, on reconnaîtra le Pape pour le spirituel; ensuite on s'assemblera pour convenir de la doctrine à l'amiable, et enfin on remettra à un concile la décision des points dont on n'aura pu convenir.

Or, tout cela est visiblement impraticable dans cet ordre. Car d'abord, que sera-ce que de reconnaître le Pape pour le spirituel, comme l'auteur le propose, tant qu'on sera en dispute avec lui sur la foi même? Cela assurément ne s'entendrait pas.

Secondement, ce ne serait pas un moindre embarras que de proposer à l'Eglise romaine qu'elle reçoive les protestants à sa communion, pendant qu'il sera constant qu'on aura de part et d'autre des Confessions de foi différentes, sans être convenu de rien. Que si l'on dit que ce sera là une simple tolérance en attendant le concile, c'est cela même qui est impossible, puisqu'il faudrait tolérer, par exemple, cette doctrine autrefois décidée dans le parti luthérien, et qui y est encore en vigueur, comme l'auteur en convient, que *les bonnes œuvres ne sont pas nécessaires au salut :* ce qu'on n'obtiendra jamais, et ce qu'on ne doit jamais obtenir de l'Eglise romaine. Il faut donc auparavant convenir, par exemple, d'un point si important, et des autres qu'on trouvera de même nature. Commencer par se réunir pour ensuite les examiner, comme le propose l'auteur, c'est renverser l'ordre.

Et puisque nous sommes sur cet article, l'auteur demande qu'on passe, pour ainsi dire, d'un seul saut par-dessus toute la doctrine luthérienne sur la justification, et il prétend que cela se peut, sans blesser les principes des uns et des autres. Mais le contraire est certain, puisque l'Eglise romaine n'a jamais cru et ne croira jamais qu'elle puisse tolérer, par exemple, la certitude absolue de sa propre justification, à cause des tentations auxquelles elle expose les fidèles, et principalement encore à cause que Luther et les luthériens établissent cette certitude de la justification dans les hommes justifiés, en les laissant, à la fois, dans l'incertitude si leur pénitence est sincère ou non, comme il a été remarqué ci-dessus; d'où il s'ensuit que la justification est indépendante de la repentance, chose qui ne se peut pas tolérer.

Il est encore certain que la justification, ainsi qu'elle est soutenue par les luthériens, est distincte et indépendante de la sanctification; d'où il s'ensuit qu'on est justifié indépendamment de la pénitence, et de plus, que la justification précède le bon propos, c'est-à-dire la résolution de bien vivre, et la conversion du cœur; puisque tout cela constamment appartient à la sanctification. Or, établir cette doctrine, c'est renverser le fondement de la piété, aussi bien que d'enseigner qu'on n'aime Dieu qu'après qu'on est justifié; ce qui est une suite du même principe, expressément avoué par Luther, par l'*Apologie* et par la *Confession d'Augsbourg*.

Et quoique ces dogmes des luthériens, et beaucoup d'autres de même importance, sur la justification, soient adoucis de manière, par notre auteur et par quelques autres docteurs du parti, qu'on voit bien qu'ils en viendraient aisément à un bon sens, il faut en être convenu avant la réunion, et non pas se réserver à le chercher après qu'on sera réuni, comme le propose notre auteur.

Et pour ne nous pas arrêter à cette seule matière de la justification, le savant auteur sait très-bien que les autres dogmes contestés, sans parler des décisions du concile de Trente, ont déjà été réglés par d'autres conciles généraux, comme par celui de Nicée II, reçu en Orient et en Occident depuis environ mille ans, par ceux de Latran, de Lyon et autres, où l'Allemagne a donné son suffrage, comme les autres nations, longtemps avant les contestations de Luther, et à cela notre auteur ne trouve point de remède, sinon que le Pape tienne en suspens tous ces conciles si universellement reçus, et veuille bien recevoir à sa communion et à celle de l'Eglise les protestants qui font profession d'en rejeter les décisions, et de tenir les dogmes contraires à ceux qui y ont été déterminés. On fait plus : on propose au Pape d'autoriser dans leur ministère les surintendants et les autres pasteurs luthériens, qui n'ont été ordonnés tout au plus que par des prêtres tels qu'étaient les prétendus réformateurs, qui par conséquent, selon les maximes de l'Eglise romaine (maximes qui jusqu'ici n'avaient jamais été révoquées en doute), ne sont que de purs laïques; on veut, dis-je, que l'Eglise romaine ratifie leur ordination, faite dans le schisme et en haine de la doctrine catholique, sans avoir déclaré qu'ils la reçoivent; et si l'on dit que l'on consentira que le Pape et les évêques catholiques les ordonnent de nouveau, ce ne sera pas une chose moins étrange en elle-même, ni moins contraire aux maximes de l'Eglise romaine, que d'ordonner des ministres avant qu'on soit convenu des conditions de les ordonner, dont la première est d'avoir une confession de foi qui leur soit commune avec leurs ordonnances.

On voit donc manifestement qu'il n'y a rien de moins praticable que d'imaginer une réunion, avant que d'être convenu de rien sur les matières de la foi, et avant même que de les avoir traitées ; et que, bien loin que les demandes préliminaires que fait notre auteur laissent, comme il le propose, les principes de part et d'autre en leur entier, ils présupposent au contraire la subversion des principes les plus inviolables de l'Eglise catholique.

Et afin de montrer plus clairement l'impossibilité de ce projet dans l'ordre qu'y met notre auteur, j'oppose aux six demandes qu'il nous fait une seule et unique demande, savoir : qu'il ne faut rien demander pour faire la paix entre nous, qui par avance détruise tout le fondement et la sûreté de la paix qu'on pourrait faire. Cela est

clair de soi même, et il en résulte qu'il ne faut rien demander qui renverse la fermeté des décrets de l'Eglise et des conciles, puisque c'est sur de semblables décrets qu'on veut fonder en dernier lieu la paix que l'on propose ; car il est clair que, si l'on infirme les conciles précédents, celui sur lequel on veut s'appuyer n'aura pas plus de fermeté ni de vigueur. Il n'y aura dans celui-ci ni plus d'autorité ni un plus grand consentement que dans les autres; et si l'on tient ces conciles en suspens, à cause que les hussites, les wicléfites, les vaudois, les albigeois, les bérengariens, les iconoclastes et les autres, qui ont été condamnés, s'y sont opposés, il en faudra donc venir à dire qu'on ne doit rien tenir pour jugé, jusqu'à ce que les contendants y donnent les mains; ce qui seul anéantirait toute l'autorité des jugements ecclésiastiques.

Notre concile, établi sur ces principes et sur les ruines, pour ainsi parler, de tant d'autres conciles, ne subsistera pas, ou plutôt il ne se tiendra point du tout; car, après qu'on aura tenu les protestants pour vrais enfants de l'Eglise avec tous leurs dogmes, que demanderont-ils davantage ? L'Eglise romaine aura affaibli d'elle-même son autorité : elle aura reconnu pour orthodoxes ceux qu'auparavant elle regardait d'un autre œil ; ceux qui se sont séparés jouiront de la communion du premier Siége, et de toutes les Eglises qui sont toujours demeurées dans son unité, sans rien changer dans les choses qui ont donné lieu à la séparation ; ce qui seul suffira pour faire voir que les causes en étaient justes. Après cela, qu'auront-ils besoin d'arbitres, ou de conférences, ou de conciles? On trouvera toujours de nouveaux prétextes pour éviter une assemblée, qui d'elle-même aura beaucoup de difficulté ; et après tout qu'arrivera-t-il de ce concile, sinon qu'y étant allés en foulant aux pieds tous les autres, nous montrerons à la postérité ce qu'elle pourra faire de celui-ci, et nous ôterons à l'Eglise tous les moyens de terminer les disputes qui pourront naître, en détruisant, sous le nom d'un concile œcuménique, l'autorité de tous les conciles, et la majesté de l'Eglise?

Nous ajouterons à cette demande cette proposition, qui n'en est qu'une annexe ; à savoir que, pour concilier, dans ce qui regarde l'exposition de la foi, les Eglises, quelque nombreuses qu'elles soient, il ne faut rien faire qui ne soit conforme aux exemples et aux règlements de nos prédécesseurs; autrement l'état de la foi et la force des décisions ecclésiastiques seraient en péril : or nous trouvons sept exemples de conciliations de cette sorte.

Le premier, au commencement du v° siècle et dans le concile d'Ephèse, que les évêques soumis au siége d'Antioche ne voulaient pas reconnaître. L'accommodement se fit en reconnaissant que la déposition, faite dans le concile, de Nestorius pour ses erreurs, et l'ordination de son successeur, étaient légitimes, et en professant la même foi qui avait été reçue à Ephèse.

Le second exemple, au commencement du vi° siècle. Acace, patriarche de Constantinople, ne voulant pas reconnaître la décision du concile de Chalcédoine et la lettre du Pape saint Léon, qui y avait été approuvée, et tout l'Orient étant entré dans ses sentiments, il fut excommunié par le Pape. Le schisme, qui dura longtemps, fut terminé par une formule du Pape saint Hormisdas, qui fut souscrite par les patriarches et par tous les évêques, dans laquelle on recevait en termes formels le concile de Chalcédoine et la lettre du Pape saint Léon, en reconnaissant l'autorité du Siége apostolique, comme établie de Jésus-Christ en la personne de saint Pierre, par ces paroles (*Matth.* XVI, 18) : TU ES PIERRE, etc., *et se conformant en tout et partout à la foi de ce Siége, comme de celui où se trouvait toujours l'entière et parfaite solidité de la religion chrétienne.*

La signature de ce Formulaire a souvent été réitérée en Orient, et c'était un témoignage solennel de l'Eglise grecque sur la primauté de saint Pierre et de son Siége.

Le troisième exemple est arrivé sous le Pape saint Grégoire le Grand. Quoique ce Pape reçût le cinquième concile, il consentit à n'en faire aucune mention dans la lettre qu'il écrivit à Théodelinde, reine des Lombards, et à ne la pas obliger à le recevoir, à cause que ce saint concile n'avait rien déterminé spécialement sur la foi, et que ce qu'il avait déterminé sur certaines personnes n'était pas absolument nécessaire. Ce fut le seul motif de sa tolérance ; ce qui montre qu'il n'en aurait eu aucune, s'il se fût agi de la foi.

Le quatrième exemple est du second concile général de Lyon, sous Grégoire X, où les Grecs furent reçus à la communion, mais seulement après avoir confessé, dans une déclaration expresse de leur foi, tous les articles dont ils contestaient la vérité, et en particulier la primauté de la Chaire de saint Pierre et du Pape, comme établie par Jésus-Christ.

Le cinquième exemple est celui du concile de Bâle et des Bohémiens. Nous en ferons un article à part, à cause que c'est sur celui-là qu'on insiste particulièrement.

Le sixième exemple est celui du concile de Florence, où les Grecs furent reçus à la communion comme au second concile de Lyon, en consentant à la foi de l'Eglise sur tous les articles, et en particulier sur la primauté du Pape. Le décret d'union est entre les mains de tout le monde. Il est fait de l'autorité des évêques grecs aussi bien que des latins, mais après seulement qu'on fut convenu de tout avec eux dans des conférences particulières.

On peut produire, pour septième et dernier exemple, la concession de la coupe faite par Pie IV aux Catholiques et aux

protestants, à condition de se soumettre à toutes les décisions de l'Eglise, et en particulier à celle qui a déterminé que la communion sous une espèce n'était pas contraire aux préceptes de Jésus-Christ. J'en rapporterais les actes, qui étaient bien connus du docteur Calixte, si le savant M. Pellisson, qui a si bien mérité par ses écrits de toute l'Eglise catholique, ne les avait depuis peu rendus publics.

On voit, par tous ces exemples, qu'on n'a jamais fait aucune réconciliation entre les Eglises, qu'en présupposant le fondement de la foi, et en convenant premièrement de ce point, sans jamais s'en relâcher; de sorte que si l'on proposait une autre forme d'accommodement, je puis bien dire avec certitude qu'on ne serait pas écouté; et qu'en méprisant dans une affaire de cette conséquence tous les exemples des siècles passés, le Pape craindrait, avec raison, de multiplier les schismes plutôt que de les finir.

Comme l'exemple du concile de Bâle est celui où l'on insiste le plus, et qu'en effet c'est celui où l'Eglise semble avoir poussé le plus loin la condescendance, il faut le considérer avec un soin plus particulier.

On prétend donc que, dans l'accord fait avec les calixtins, on a suspendu à leur égard les décrets du concile de Constance contre ceux qui soutenaient que les deux espèces étaient de précepte, *ex præcepto;* ce qui paraît, dit M. de Leibnitz, être « *in terminis*, en termes exprès, le cas que nous traitons, et non une simple concession de l'usage des deux espèces, sur laquelle il ne peut y avoir de difficulté. »

C'est ainsi que ce savant homme propose la chose dans une lettre à M. Pellisson du 13 juillet 1692, et il se fonde sur les paroles de l'accord avec les Bohémiens, où, après leur avoir accordé la communion sous les deux espèces aux conditions qui y sont exprimées, on ajoute : « et cet article sera pleinement discuté dans le concile touchant la matière si cette communion est de précepte; et on verra ce qu'il faudra croire et faire sur cet article pour l'utilité et pour le salut du peuple chrétien. »

On voit, par la réflexion que le même M. de Leibnitz a faite en latin sur cet accord, que ces mots, *on discutera, on verra*, sont ceux d'où l'on veut conclure que le décret de Constance a été tenu en suspens; mais ce n'est rien moins que cela, puisqu'on va voir, non par conjectures, mais par actes, que cette discussion et cet examen se devait faire, non pas en délibérant de nouveau sur la matière, comme si elle était encore indécise et en suspens après le concile de Constance, mais par forme d'instruction, de déclaration, d'éclaircissement, pour confirmer les Catholiques dans la vérité décidée, et faire entrer les calixtins dans l'esprit et les intentions de l'Eglise, en les informant de ses raisons.

Pour faire voir cette vérité, le premier acte que je produis est la lettre invitatoire du concile aux Bohémiens, du 15 octobre 1431. Là, sur ce qu'ils s'étaient plaints qu'on ne les avait jamais voulu entendre, on les invite à venir dire leurs raisons, et on leur promet une pleine audience, à condition toutefois *qu'ils écouteront le jugement du concile comme celui du Saint-Esprit.* On pose donc pour fondement l'infaillibilité des conciles; ce qui est bien éloigné d'en vouloir tenir les décrets en suspens.

Le second acte, qui prouve la même vérité, est la déclaration que le cardinal Julien fit à la tête du concile aux Bohémiens, lorsqu'ils y comparurent : « Que l'Eglise ne pouvait errer dans les choses qui étaient nécessaires au salut : qu'elle était représentée dans les conciles, et qu'il y fallait croire comme aux Evangiles. » Jean de Raguse, qui fut nommé pour conférer avec eux, leur fit une pareille déclaration à l'ouverture des conférences; et tout cela était poser pour fondement qu'on ne rétracterait rien de ce qui avait été décidé.

Le troisième acte est une réponse synodale du même concile de Bâle (1788), publiée par toute la terre, sur le fait dont il s'agit. Car comme on objectait aux Pères de Bâle, qu'en invitant les Bohémiens à leur concile, pour y dire leurs difficultés, ils semblaient vouloir procéder à une nouvelle délibération sur une matière qui avait déjà été décidée à Constance, ce qui était précisément notre difficulté, ils répondent avant toutes choses : que c'est un blasphème *contre le Saint-Esprit* que de révoquer en doute l'infaillibilité des conciles; ce qu'ils remarquent qu'ils ont déclaré aux Bohémiens dans les paroles de leurs lettres invitatoires qu'on vient de voir. Loin donc de faire paraître qu'ils veulent laisser en suspens les décisions des conciles, ils déclarent au contraire qu'ils ne s'en départiront jamais.

Et pour montrer que cela s'entend même du concile de Constance, je produis, en quatrième lieu, tous les actes par lesquels il est constant que le concile de Bâle a toujours supposé que le concile de Constance était œcuménique. Il serait inutile de les rapporter, puisqu'il faudrait pour cela transcrire tout le concile de Bâle, étant certain, non-seulement que ce concile était convoqué en vertu du concile de Constance et du chapitre *Frequens*, qui était un de principaux canons, mais encore que tous ses décrets et toutes ses procédures sont fondés sur l'autorité du concile œcuménique de Constance : il n'a donc pas eu dessein de tenir en suspens le décret de ce concile, puisque par là il se serait détruit lui-même.

Mais parce qu'on pourrait penser qu'en laissant en leur entier les autres décrets de Constance, les Pères de Bâle auraient du

(1788) *Epist. Conc. Basil.*, t. XII *Conc.* Labb., col. 674, 681.

moins tenu en suspens le décret de la communion sous les deux espèces, ils déclarent : qu'en exhortant les Bohémiens, dans leur lettre invitatoire, *à venir entendre ce que le Saint-Esprit déciderait dans le concile de Bâle*, leur intention a été de leur déclarer « qu'on jugerait ici (c'est-à-dire à Bâle) comme on avait fait à Constance ; puisque, ajoutent-ils, la sentence prononcée à Constance contre les hussites étant dictée par le Saint-Esprit, qui ne sait point varier, et le même Esprit présidant à tous les conciles, il est clair qu'on ne jugera point ici autrement qu'on a jugé là. »

De cette sorte, ils déclarent, non-seulement aux Bohémiens, mais encore à toute la terre, puisqu'on a vu que ce décret fut publié partout, que, bien loin de regarder la décision faite à Constance comme suspendue, ils ne jugeraient autre chose que ce qui avait été jugé dans ce concile; et c'est pourquoi ils expliquent en termes formels qu'ils appellent les Bohémiens à leur concile, non « pour révoquer en doute ce qui a été décidé, mais pour les instruire, pour leur éclaircir la matière, pour les retirer de leur erreur, pour les convaincre; en un mot, pour confondre les hérétiques et confirmer les Catholiques dans leur foi : » or c'est là précisément ce que nous disons.

Voilà le fondement sur lequel les Pères du concile de Bâle ont bâti ; et les ambassadeurs qu'ils envoyèrent aux Bohémiens, pour négocier avec eux, étaient entrés dans ce même esprit, lorsqu'ils écrivaient au concile même en ces termes (1789) : « C'est le sentiment constant et unanime de nous tous, qu'il ne faut point révoquer en doute ce qui a été décidé dans les conciles ; qu'on admette donc à l'audience ceux qui ont été appelés au concile, afin que, notre foi demeurant toujours la même, on rappelle de leur égarement ceux qui sont tombés dans l'erreur. »

Et il importe de bien comprendre ce qu'ils veulent dire, lorsqu'ils déclarent que leur conférence avec les Bohémiens a pour but de confirmer les Catholiques dans la vérité qui avait été décidée à Constance. C'est, disent-ils, que les Bohémiens, non-seulement se plaignaient qu'on ne les avait jamais ouïs, mais avaient encore la hardiesse de se vanter *qu'on n'avait osé les ouïr, parce qu'on ne pouvait répliquer à leurs raisons*. Par là ils s'endurcissaient dans leur opiniâtreté; et les infirmes, dont le nombre est toujours si grand dans l'Eglise, étaient frappés de ce discours. On n'y pouvait apporter de meilleur remède que celui de leur accorder une audience publique, pour écouter leur raison, et pour *les convaincre*, ainsi que parlent les Pères du concile.

Et que leur intention fût de les convaincre comme des errants, et de les mettre en ce nombre, ils s'en expliquent clairement, quoiqu'avec toute la douceur et le ménagement possibles, dans cette même lettre invitatoire; puisqu'ils les séparent du bon grain et les rangent avec *l'ivraie*; et que tout ce qu'ils en disent de plus favorable est, « qu'ils présument que la racine n'est pas encore entièrement desséchée, ni la terre tout à fait infructueuse (1790). »

C'est donc un fait indubitable, que l'examen qu'on promettait à Bâle n'était pas un examen pour délibérer de nouveau de la décision de Constance, comme si elle eût encore été douteuse, mais pour instruire les Bohémiens des raisons qu'on avait eues de la faire, pour l'éclaircir et la confirmer; ce qui fut fait aussi en termes formels et par une décision expresse en la session xxx, où le décret qui déclarait que la communion sous les deux espèces n'était pas de précepte, fut renouvelé : après quoi les Bohémiens, qui voulaient encore chicaner, ne reçurent plus aucune réponse.

Et la chose avait été déjà préjugée, non-seulement par toutes les déclarations qu'on vient de voir, mais encore par les propres termes de l'accord, puisque, premièrement, on y accordait le calice, non pas à tous, ce qu'il aurait fallu faire, si on l'avait tenu de précepte divin, mais à ceux-là seulement *qui le désireraient, et qui auraient accoutumé de le recevoir*; ce qui marquait que la chose était libre et indifférente par elle-même ; secondement, que le calice était accordé, non-seulement *par l'autorité de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, mais encore *par celle de l'Eglise, sa vraie épouse*, de peur qu'on ne crût que l'institution de Jésus-Christ fût tellement manifeste, qu'on n'eût après cela aucun besoin de la déclaration et autorité de l'Eglise : en troisième lieu, sur ce point-là même, comme sur tous les autres qui devaient être traités, on se soumettait à l'autorité du concile de Bâle, *comme dirigé par le Saint-Esprit*; car c'étaient les propres termes portés dans l'accord, quoiqu'on sût que ce concile, auquel on se soumettait, n'avait rien tant en recommandation que l'autorité et les décrets du concile de Constance, sur lesquels il fondait toute sa conduite.

Il faut encore ajouter cette clause de l'accord : qu'on n'accordait le calice qu'*à ceux qui convenaient avec le concile et avec l'Eglise romaine, de tous les autres points de la foi*. Ils convenaient, par conséquent, de l'infaillibilité de l'Eglise ; et c'est aussi pourquoi ils se soumettaient au concile, comme *dirigé par le Saint-Esprit*. Or, dès que l'on convient de l'infaillibilité de l'Eglise, on ne peut plus soutenir qu'elle ait erré dans l'administration de l'Eucharistie, non plus que dans celle des autres sacrements.

Il est donc plus clair que le jour, selon les principes posés par l'accord même, qu'il n'y avait point à douter qu'on ne renouvelât à Bâle le décret de Constance,

(1789) *Ibid.*, 982.

(1790) *Ibid.*, 670.

comme en effet on le fit. Ainsi ce qu'on accordait aux Bohémiens, et toute la condescendance qu'on avait pour eux, n'était d'un côté, qu'un dessein de confirmer les Catholiques dans la vérité décidée, et de l'autre côté, qu'une pieuse adresse pour attirer les errants au concile, dans l'espérance qu'ils céderaient à l'autorité, à la charité et aux raisons d'une assemblée à laquelle ils reconnaissaient, dans l'accord même, que le Saint-Esprit présidait.

## Chapitre VII.

### *Sur le concile de Trente.*

J'ai réservé à la fin cette question comme la plus difficile, non en elle-même, mais par rapport aux protestants.

Je suppose, en premier lieu, comme constant, que ce concile est reçu dans toute l'Eglise catholique et romaine, en ce qui regarde la foi, ce qu'il est nécessaire d'observer, parce qu'il y en a qui se persuadent que la France n'en reçoit pas les décisions à cet égard, sous prétexte que, pour certaines raisons, elle n'en a pas reçu toute la discipline. Mais c'est un fait constant, et qu'on peut prouver par une infinité d'actes publics, que toutes les protestations que la France a faites contre le concile et durant sa célébration et depuis, ne regardent que les préséances, prérogatives, libertés et coutumes du royaume, sans toucher en aucune sorte aux décisions de la foi, auxquelles les évêques de France ont souscrit sans difficulté dans le concile. Tous les ordres du royaume, toutes les universités, toutes les compagnies, et en général et en particulier, y ont toujours adhéré. Il n'en est pas de la foi comme des mœurs : il peut y avoir des lois qu'il soit impossible d'ajuster avec les mœurs et les usages de quelques nations ; mais pour la foi, comme elle est de tous les âges, elle est aussi de tous les lieux. Il est même très-véritable que la discipline du concile de Trente, autorisée dans sa plus grande partie par l'ordonnance appelée de Blois, à cause qu'elle a été faite dans les états tenus dans cette ville, s'affermit de plus en plus dans le royaume, et qu'à peu d'articles près, elle y est universellement suivie.

Je n'en dirai pas davantage sur ce sujet, parce que la chose est évidente, et que M. l'abbé Pirot, syndic de la faculté de théologie, envoie un mémoire fort instructif sur cette matière (1791).

A l'égard des protestants modérés, à qui nous avons affaire, l'aversion qu'on a dans leur parti contre le concile de Trente, doit être fort diminuée, après qu'on a vu, par l'écrit qu'ils nous ont adressé, que la doctrine de ce concile, bien entendue, est saine et ancienne ; en sorte que ce qui reste d'aversion doit être attribué à la chaleur des partis, qui n'est pas encore tout à fait éteinte, et aux préventions où l'on est contre les véritables sentiments de cette sainte assemblée. Il semble donc qu'il est temps plus que jamais d'en revenir sur ce concile à ce que saint Hilaire a dit autrefois sur le concile de Nicée : « Le *consubstantiel* peut être mal entendu : travaillons à le faire bien entendre (1792). » Par ce moyen les protestants, qui regardent le concile de Trente comme étranger, se le rendront propre en l'entendant bien, et en l'approuvant.

Ainsi trouvons-nous dans les conciles d'Espagne (1793) qu'ils se rendirent propre le concile VI, auquel ils n'avaient point été appelés, en examinant, en recevant, en publiant la décision qu'on y avait faite sur la foi ; ainsi le concile de Constantinople, qui n'avait été célébré que par les évêques d'Orient, eut l'autorité et le nom de second concile général, par l'acceptation et le consentement de l'Occident ; ainsi, le Siége apostolique se rendit propre le cinquième concile, en lui donnant son approbation, encore qu'il eût été commencé sans son concours : ainsi la France, qui n'avait point assisté au septième concile, après quelques difficultés, qui venaient plutôt, comme il est notoire, de ce qu'on ne s'entendait pas bien, que du fond de la doctrine, le reçut à la fin comme les autres nations orientales et occidentales, sans que depuis ce temps on en ait contesté l'autorité, ou rejeté les décisions.

La principale raison que les protestants ont opposée à ce concile est que le Pape et les évêques de sa communion, qui ont été leurs juges, étaient en même temps leurs parties ; et c'est pour remédier à ce prétendu inconvénient qu'ils s'attachent principalement à demander que leurs surintendants soient reconnus juges dans le concile qu'on tiendra. Mais si cette raison a lieu, il n'y aura jamais de jugement contre aucune secte hérétique ou schismatique, n'étant pas possible que ceux qui rompent l'unité soient jugés par d'autres que par ceux qui étaient en place quand ils ont rompu. Le Pape et les évêques catholiques n'ont fait que se tenir dans la foi où les protestants les ont trouvés. Ils ne sont donc point naturellement leurs parties. Ce sont les protestants qui se sont rendus leurs parties contre eux, en les accusant d'idolâtrie, d'impiété et d'antichristianisme. Ainsi ils ne pouvaient pas être assis comme juges dans une cause où ils s'étaient rendus accusateurs. Les novatiens et les donatistes, qui avaient rompu avec l'Eglise, ne furent point appelés à ces conciles. Les protestants n'ont point appelé ceux qu'ils appellent réformés aux assemblées où ils ont jugé de leur doctrine, et ils n'ont pas laissé de la condamner. Les réformés eux-mêmes n'ont pas fait as-

(1791) Nous aurions fort souhaité d'enrichir cette collection du mémoire de M. Pirot, dont le savant auteur fait ici l'éloge ; mais nous n'avons pu le trouver ni dans les papiers de M. de Meaux ni ailleurs. (*Edit. Paris.*)

(1792) *De synod.*, n. 88, col. 1202.

(1793) *Conc. Tolet.* XIV, c. 1, 5, ubi sup.

seoir les arminiens dans leur synode de Dordrecht, où ils les jugeaient : en un mot, quoi qu'on fasse, on ne peut jamais faire que les hérétiques soient jugés par d'autres que par les Catholiques ; et si l'on appelle cela être partie, il n'y aura plus de jugement ecclésiastique, ainsi qu'il a déjà été remarqué.

Les anathèmes du concile de Trente, dont les protestants font tant de plaintes, n'ont rien de plus fort que ce qui est si souvent répété par les mêmes protestants dans leurs livres symboliques : *Ils condamnent, ils improuvent comme impie*, etc., telle et telle doctrine. Tout cela, dis je, est équivalent aux anathèmes de Trente. Il faut donc faire cesser ces reproches, et, en dépouillant tout esprit de contention et d'aigreur, entrer dans les éclaircissements qui rendront les décisions du concile recevables aux protestants mêmes.

## Chapitre VIII.

### *Dernière résolution de la question de M. de Leibnitz par les principes posés.*

M. de Leibnitz peut voir maintenant la résolution de ce qu'il appelle *l'essentiel de la question :* « savoir, si ceux qui sont prêts à se soumettre à la décision de l'Eglise, mais qui ont des raisons de ne pas reconnaître un certain concile pour légitime, sont véritablement hérétiques ; et si, une telle question n'étant que de fait, les choses ne sont pas, à leur égard devant Dieu, ou, comme disent les canonistes, IN FORO POLI, et lorsqu'il s'agit de la doctrine de l'Eglise et du salut, comme si la décision n'avait pas été faite, puisqu'ils ne sont point opiniâtres. La condescendance du concile de Bâle semble appuyée sur ce fondement. » Voilà la question comme il l'a souvent proposée, et comme il la propose tout nouvellement dans sa lettre du 3 juillet 1692. Cette question a deux parties : la première, si un homme disposé de cette sorte est opiniâtre et hérétique. Puisqu'il faut trancher le mot, et qu'on le demande, je réponds que oui ; la seconde, s'il se peut servir de la condescendance du concile de Bâle : je réponds que non.

Quant à la première partie, en voici la démonstration.

J'appelle opiniâtre, en matière de foi, celui qui est invinciblement attaché à son sentiment, et le préfère à celui de toute l'Eglise : j'appelle hérétique, celui qui est opiniâtre en cette sorte.

Ce fondement supposé, je dis que ceux dont il s'agit, premièrement sont opiniâtres, parce qu'encore qu'ils disent qu'ils sont prêts à se soumettre à la décision de l'Eglise, ils s'y opposent en effet.

Leur excuse est que ce n'est point en général à l'autorité et à l'infaillibilité de l'Eglise qu'ils en veulent, mais seulement *qu'ils ont des raisons* pour ne pas reconnaître *un certain concile ;* ce qui n'est, à ce qu'ils disent, qu'une *erreur de fait.*

Or cette excuse est frivole et nulle, parce que la raison qu'ils ont de ne pas reconnaître *ce certain concile*, est une raison qui les met en droit de n'en reconnaître aucun, ou de ne les reconnaître qu'autant qu'ils voudront. Car cette raison est que ce concile est tout ensemble juge et partie. C'est ce qu'ils ont dit autrefois ; c'est ce qu'ils prétendent encore, comme on a vu : or, cette raison conviendra à tout concile, n'étant pas possible de faire autrement, comme on a vu, ni que les hérétiques soient jugés par d'autres que par les Catholiques. Ainsi, l'excuse de ceux dont il s'agit leur est commune avec tout ce qu'il y a eu et ce qu'il y aura jamais d'hérétiques, n'étant pas possible qu'il y en ait jamais qui ne prennent les Catholiques à partie. Il résultera donc de là qu'on ne pourra jamais prononcer de jugements ecclésiastiques sur la foi que du consentement des contendants : ce qui leur donne un moyen certain d'éluder tous les jugements de l'Eglise, sans que personne leur puisse ôter cette excuse. Elle n'est donc qu'un prétexte pour autoriser les hommes à demeurer invinciblement attachés à leur propre sens, et à le préférer à celui de toute l'Eglise.

Et en effet, pour appliquer cette démonstration à notre cas particulier, les protestants ne prétendent pas seulement rejeter ou tenir en suspens *ce certain concile ;* c'est-à-dire, celui de Trente, qu'ils accusent d'avoir été juge et partie ; mais, par la même raison, ils demandent en termes formels qu'on tienne en suspens tous les conciles où l'on a condamné ceux dont les protestants ont suivi les sentiments en tout ou en partie. Car c'est là une des propositions que M. l'abbé Molanus nous a faites dans son écrit ; ce qui n'est pas seulement ne pas reconnaître un certain concile, comme dit M. de Leibnitz, mais en général ne pas reconnaître tous les conciles où l'on aura été condamné, sans autre raison, sinon qu'on l'aura été par ses parties.

Et il est clair que les protestants sont forcés par l'état même de leur cause à tenir cette conduite. Car, quand on aurait tenu en suspens le concile de Trente, ils n'en seraient pas moins accablés par l'autorité de tous les conciles précédents, où l'on trouve, non-seulement la réalité, mais encore la transsubstantiation, le sacrifice, et le sacrifice pour les morts, les Messes privées, la communion sous une espèce, la primauté du Pape de droit divin, le purgatoire, le culte des saints et des reliques, le mérite des bonnes œuvres, et en un mot tous les points sur lesquels roulent nos controverses, expressément décidés contre eux ; et, pour mettre la cause dans son entier à leur égard, il faut remonter jusqu'à mille ans au moins ; ce qui est plus que suffisant quant à présent, et tenir en suspens tout ce qui a été fait depuis, c'est-à-dire, le tenir pour nul, et n'y avoir aucun égard ; et c'est aussi expressément ce qu'on nous demande.

Et remarquez que dans ces mille ans se trouve la décision contre Bérenger, que les

zuingliens demanderont qu'on tienne pour nulle, avec autant de raison qu'on a de demander la nullité des autres décisions. Ces hérétiques seront donc rétablis comme les autres : il faudra revenir au fond avec eux, et l'on perdra l'avantage qu'on a contre eux par la force des choses jugées, que Luther et les luthériens ont tant fait valoir, en les pressant, comme on sait, par le sentiment de l'Eglise déclaré contre eux ; et il en faudra d'autant plus mépriser le jugement sur cet article, qu'on fait voir aux luthériens que la transsubstantiation y est établie avec la réalité ; en sorte qu'il faut revenir de tout, si l'on ne veut pas tout accepter.

Mais quand cela serait fait, les nouveaux pélagiens, les nouveaux ariens, les nouveaux nestoriens reviendraient, par la même raison, contre les conciles de Nicée et d'Ephèse, où ils ont été condamnés ; et il n'y aura qu'à dire qu'on a été jugé par ses parties, pour être absous de toute condamnation.

Quand donc M. Leibnitz nous dit que révoquer en doute *ce certain concile* est une question *de fait*, il ne veut pas voir que, sous prétexte de ce fait, il anéantit tous les jugements ecclésiastiques ; de sorte qu'il n'y a point d'erreur plus capitale contre la foi.

Si c'est ici une simple question de fait, l'on dira aussi que c'en est une, savoir, s'il y a une vraie Eglise sur la terre, et quelle elle est. Car cela assurément est un fait ; et si, pour n'être pas opiniâtre, c'en est assez en général de dire : Je suis soumis à l'Eglise, mais je ne sais quelle elle est, ni où elle est ; l'opiniâtre que nous cherchons ne se trouvera jamais, et l'indifférence des religions sera inévitable.

Il en est de même, si l'on dit : Je suis soumis au concile, mais je ne sais quel est ce concile auquel je me veux soumettre. Car, qu'on le bâtisse comme on voudra, ce sera toujours, si je veux, *ce certain concile, que pour certaines raisons* je ne voudrai pas reconnaître ; et par la même raison que je pousserai ce doute jusqu'à mille ans, je le pousserai, en remontant, jusqu'à l'origine du christianisme, et en descendant, jusqu'à la fin des siècles, sans qu'il y ait aucune raison de m'arrêter nulle part, puisqu'il n'y en aura jamais de m'arrêter à un endroit plutôt qu'à l'autre, et qu'en quelque endroit qu'on s'arrête, on y trouvera toujours un parti qui condamnera l'autre, sans qu'on puisse faire autrement.

Que si, en remontant durant mille ans, on n'a pas su où était l'Eglise, ni quel en était le concile légitime, ni si l'on en a tenu ou pu tenir quelqu'un, il n'y aura point de raison de ne pas porter le doute plus haut, et tout y sera également caduc.

En descendant, on se trouvera dans le même embarras. Car on ne pourra jamais dire de raison pourquoi ce concile, auquel on dit qu'on veut se soumettre, sera plus ferme et plus infaillible que les autres. Le consentement des Chrétiens n'y sera pas autre que dans les conciles précédents. Les calvinistes, les anabaptistes, les sociniens, et en un mot tous ceux qui n'y seront pas, diront toujours qu'ils ont été jugés par leurs parties, et l'on reviendra de ce concile, comme on prétend revenir de tous les autres.

Ainsi, c'est visiblement une illusion qu'on se fait à soi-même, quand on dit qu'on se soumettra à un concile. Car ou il sera infaillible, et pourquoi non tous les autres ? ou il ne le sera pas, et qu'aura-t-il moins que les autres ?

Il n'y aura donc jamais de véritable docilité et soumission à l'Eglise, jusqu'à ce que l'on convienne de bonne foi qu'il y a toujours une Eglise, qui a des promesses pour n'errer jamais, laquelle par conséquent a des pasteurs et des juges légitimes des questions de la foi, qu'on ne peut prendre à partie, sans y prendre Jésus-Christ même.

M. de Leibnitz et ses semblables (car c'est à eux qu'on nous presse de parler) sont-ils dans ce sentiment, ou n'y sont-ils pas ? Ils semblent y être, car ils disent ou semblent dire, en général, que le concile universel, et par conséquent l'Eglise qu'il représente, est infaillible, et qu'ils sont prêts à se soumettre à son jugement quel qu'il soit ; d'où vient aussi que M. Leibnitz, dans la réflexion latine dont il a déjà été parlé, appelle les décisions de ce concile *irrésistibles*, STATUTA IRREFRAGABILIA. Il semble donc, lui et ceux de son avis, être dans le sentiment de l'infaillibilité. D'autre côté, ils n'en sont pas ; car ils ne font aucun scrupule de demeurer dans une communion où l'on enseigne publiquement le contraire. Ils veulent qu'on leur accorde que, dans les siècles passés, l'on a fait plusieurs décisions ou fausses ou inutiles ; car c'est en termes formels ce que demande M. de Leibnitz dans une lettre du 13 juillet 1692, à Mme de Brinon (1794). Sur le fondement qu'il peut y avoir des décisions de cette nature, ils veulent qu'on raye, d'un seul trait de plume, toutes celles qui ont été faites depuis mille ans, sans pouvoir dire aucune raison pourquoi celle qu'ils semblent attendre comme la règle de leur foi sera plus valable.

Diront-ils que les conciles, dont ils veulent rayer les décrets, sont nuls, parce qu'ils ont été convoqués par le Pape, ou qu'il y a présidé, ou qu'il n'y a appelé que les évêques de sa communion ? non, puisqu'ils veulent que celui auquel ils appellent soit convoqué de même, présidé de même, composé de même ; qu'on n'y admette que des évêques, et des évêques réconciliés avec le Saint-Siége par cette union qu'ils appellent préliminaire : diront-ils qu'on n'a pas suivi dans ces vieux conciles la même règle que celles qu'ils proposent au nouveau ? non encore, car ils n'en prescrivent point d'autre que l'Ecriture, avec le consentement de l'Eglise des siècles précédents, et ils ne sauraient

(1794) *Voy.* la seconde partie.

montrer qu'on s'en soit jamais proposé d'autre ; diront-ils que ce concile sera plus libre que les autres, à cause que la conclusion se fera à la pluralité des voix ? on n'a jamais prétendu que cela se fît autrement. Ainsi le nouveau concile n'aura que ceci de particulier, qu'on y aura mis la condition d'y convoquer et assembler toutes les parties, pour y être également juges ; ce qui est l'endroit précis où l'on a vu l'anéantissement entier de tous les jugements ecclésiastiques.

Que si, sans se servir de cette raison, qui est celle que les protestants ont toujours eue dans la bouche, *j'ai été jugé par ma partie*, on prétend tenir en suspens *ce certain concile* par d'autres raisons, comme en disant, par exemple, que c'est cabale et intrigue ; c'est en d'autres termes dire toujours la même chose, et toujours fournir aux hérétiques une excuse légitime, parce que ceux qui seront condamnés appelleront toujours intrigue et cabale tout ce qui se sera fait contre eux. Les eutychiens donneront toujours aux orthodoxes, qui suivent le concile de Chalcédoine, le nom de *melchites* ou de royalistes : les nestoriens ne cesseront jamais d'attribuer leur condamnation aux jalousies de saint Cyrille contre Nestorius, et du siége d'Alexandrie contre celui de Constantinople : ils diront que le Saint-Siége s'est laissé entraîner dans la cabale, et que son autorité a tellement prévalu dans le concile d'Ephèse, que ce concile, en condamnant Nestorius, a déclaré qu'il y était contraint par les lettres du Pape Célestin : toutes les sectes parlent tout de même, et, s'il faut les écouter, il sera vrai de dire qu'il n'est pas possible de tenir jamais un concile légitime, et que chacun croira ce qu'il voudra.

Et pour enfin nous recueillir, et pousser en même temps la démonstration, selon les vœux de M. de Leibnitz, jusqu'aux dernières précisions ; si, par exemple, toutes les fois qu'on voit un concile, qui seul et publiquement porte dans l'Eglise le titre d'œcuménique, en sorte que personne ne s'en sépare, que ceux qui, en même temps, sont visiblement séparés de l'Eglise même qui reconnaît ce concile et qui en est reconnue : si, dis-je, on prétend le rejeter ou le tenir en suspens, sous quelque prétexte que ce soit, et principalement sous celui-ci, que ces séparés le regardent comme leur partie, et refusent, pour cette raison, de s'y soumettre, on détruit également tous les conciles et tous les jugements ecclésiastiques ; on met une impossibilité d'en prononcer aucun qui soit tenu pour légitime : on introduit l'anarchie, et chacun peut croire tout ce qu'il veut.

C'est en cela que consiste l'opiniâtreté qui fait l'hérétique et l'hérésie. Car si, pour n'être point opiniâtre, il suffisait d'avoir un air modéré, des paroles honnêtes, des sentiments doux, on ne saurait jamais qui est opiniâtre ou qui ne l'est pas. Mais, afin qu'on puisse connaître cet opiniâtre qui est hérétique, et l'éviter, selon le précepte de l'Apôtre (*Tit.* III, 10), voici sa propriété incommunicable et son manifeste caractère : c'est qu'il s'érige lui-même, dans son propre jugement, un tribunal au-dessus duquel il ne met rien sur la terre, ou, pour parler en termes simples, c'est qu'il est attaché à son propre sens, jusqu'à rendre inutiles tous les jugements de l'Eglise. On en vient là manifestement par la méthode qu'on nous propose ; on en vient donc manifestement à cette opiniâtreté qui fait l'hérétique, et voilà la résolution de la question dans sa première partie.

La seconde, qui regarde l'exemple des Pères de Bâle, n'est pas moins aisée. Car il résulte des faits et des principes posés, que le cas où se trouvent les protestants est tout à fait différent de celui où nous avons vu les Bohémiens et les calixtins (1795). Les protestants demandent que l'on délibère de nouveau de toutes nos controverses, comme s'il n'y avait eu rien de décidé dans le concile de Trente et dans les conciles précédents ; mais nous avons vu que le concile de Bâle, en accordant aux Bohémiens la discussion de l'article de la communion sous une espèce, déjà résolue à Constance, déclarait en même temps que cette discussion ne serait pas une nouvelle délibération, comme si la chose était indécise, mais qu'elle se ferait par manière d'éclaircissement et d'instruction, pour enseigner les errants, confirmer les infirmes, et convaincre les opiniâtres, ce qui est infiniment différent de ce que les protestants nous proposent.

Il est vrai que les Bohémiens furent reçus à la communion, encore que de leur côté ils demeurassent en suspens sur un article décidé par le concile de Constance ; mais, premièrement, ils se soumettaient à un concile actuellement assemblé, qu'on saisissait de l'affaire par les termes de l'accord, et non pas, comme on voudrait faire aujourd'hui, à un concile à convoquer, que mille obstacles peuvent empêcher, c'est-à-dire à un concile en l'air.

Secondement, ils reconnaissaient l'Eglise infaillible, et se soumettaient aussi à son concile actuellement assemblé, comme à un concile dirigé par le Saint-Esprit, après lequel il n'y aurait plus de retour, au lieu que les protestants, quoiqu'ils parlent à peu près de même, de sorte qu'ils semblent vouloir tout déférer à ce concile, n'ont point encore tranché le mot, qu'ils tiennent l'Eglise et son concile pour infaillibles ; et, au contraire, l'Eglise où ils sont a des principes opposés à ce sentiment, qui ne laissent aucune espérance de finir nettement les contestations, ainsi qu'il a été dit.

Troisièmement : quoique le concile auquel les Bohémiens se soumettaient fût le concile de l'Eglise de laquelle ils s'étaient séparés,

(1795) Ci-dessus, ch. 6, col. 987.

ils ne le regardaient pas comme leur partie, et ne demandaient pas même que leurs prêtres y fussent assis avec les autres comme juges ; mais, ne connaissant d'autre Église que l'Église catholique romaine, ni d'autre concile que celui qui était composé de ses évêques, ils venaient en suppliants, et se contentaient de pouvoir dire leurs raisons devant les Pères du concile, comme devant leurs juges légitimes, dont il n'y avait plus aucun appel. Mais les protestants font le contraire, et, en refusant de reconnaître pour légitime tout concile où les contendants ne seront pas tous également juges, ils ferment la porte à tout jugement ecclésiastique, et ne laissent aucun remède au schisme et aux hérésies, comme on vient de le voir.

Quatrièmement : sans rien alléguer contre le concile de Constance, qui affaiblît ou détruisît les conciles en général, comme serait qu'ils ont été leurs parties, ils se plaignaient seulement de n'y avoir point été ouïs, à quoi il était aisé de remédier à Bâle en les écoutant. Mais aujourd'hui les protestants, qui ne peuvent pas faire cette plainte, puisqu'il n'a tenu qu'à eux d'être ouïs, et qu'on leur a donné tous les saufconduits et sûretés nécessaires en la forme qu'ils ont souhaitée, apportent, pour toute exception, ou du moins comme leur exception principale, qu'il ne leur suffit pas d'être ouïs en toute sûreté comme parties, mais que les pasteurs qu'ils ont établis, sans qu'ils aient été ordonnés par des évêques, ont le même droit de juger que ceux qui ont gardé la succession et sont demeurés dans leurs places sans rien innover ; ce qui, emportant l'invalidité de tous les jugements ecclésiastiques, les oblige aussi, non à rejeter un certain concile pour des raisons particulières, comme ils disent, mais tous les conciles depuis environ mille ans, sans alléguer aucune raison pour attribuer plus de force à ceux qui ont précédé ou qui suivront.

En cinquième lieu, il ne s'agissait que d'un seul article avec les calixtins, et l'on a vu que cet article, par les principes posés, était aisé à régler, ou plutôt qu'il était déjà préjugé par les termes mêmes de l'accord, et par la croyance, qui était commune entre les parties, de l'infaillibilité de l'Église ; mais il n'y a point de question que les protestants n'aient remuée, ayant même renversé les fondements de l'Église, en ébranlant la promesse de l'assistance perpétuelle du Saint-Esprit, et, pour tenir en suspens les décisions faites contre eux, il faudrait, pour ainsi parler, refondre l'Église tout entière.

Enfin, bien qu'on ait eu la condescendance de ne point parler aux calixtins du concile de Constance, qui leur faisait peine, ils se soumettaient eux-mêmes à l'équivalent, c'est-à-dire au concile de Bâle, qui, comme on a vu (1796), était assemblé en vertu d'un de ses canons, c'est-à-dire du chapitre *Frequens*, et qui, d'ailleurs, non content de la profession qu'il faisait de régler selon les maximes de ce même concile, s'était encore expliqué sur le décret en question, en déclarant qu'il le tenait pour inviolable ; en sorte qu'il était notoire que se soumettre aux Pères de Bâle, c'était au fond, et comme on parle, équivalemment recevoir celui de Constance ; au lieu qu'on ne peut attendre du concile que les protestants nous proposent, que toute sorte de divisions, puisqu'on le compose de parties directement opposées sur cent matières de foi, où l'on croit voir de part et d'autre la subversion entière du christianisme ; et que d'ailleurs, on ne craint point de nous demander la suspension de tout ce qui a été fait depuis mille ans, comme si, durant tout ce temps, il n'y avait point eu de christianisme ni d'Église véritable.

Ainsi, l'exemple du concile de Bâle étant infiniment éloigné du cas que l'on nous propose, on ne peut rien conclure en faveur des protestants ; et, au contraire, comme cet exemple fait voir le dernier point où la charité maternelle de l'Église peut porter sa condescendance, il fait voir en même temps que ce qu'on demande au delà est impraticable.

Il y a une dernière raison, qui va être tranchée en un mot, et qui ne laisse aucune excuse à ceux qui sont dans le cas que M. de Leibnitz nous propose : c'est que, dans la lettre du 13 juillet 1692, à Mme Brinon, en se plaignant des décisions qu'on a faites, à ce qu'il prétend, sans nécessité, il ajoute : que *si ces décisions se pouvaient sauver par des interprétations modérées, tout irait bien*. Or est-il que, de son aveu, ces décisions se peuvent sauver par les interprétations modérées de M. l'abbé Molanus, dans les matières les plus essentielles, par lesquelles on peut juger de toutes les autres ; par conséquent tout va bien, c'est-à-dire qu'il n'y a rien qui puisse empêcher un homme qui aime la paix, de retourner à l'unité de l'Église. Si donc il n'y retourne pas, il ne pourra s'excuser d'adhérer au schisme.

Et remarquez que ces interprétations ou déclarations, sous lesquelles M. l'abbé Molanus reconnaît que les sentiments catholiques sont recevables, ne sont pas des déclarations qu'il faille attendre de l'Église, puisque nous avons montré qu'elles sont déjà toutes faites en termes précis dans le concile de Trente ; car tous les éclaircissements que ce savant abbé a proposés, par exemple, sur la justice chrétienne, sur la transsubstantiation, sur le sacrifice, sur l'invocation des saints, sur le culte des images, etc., sont précisément ceux que le concile de Trente a donnés de mot à mot dans les décrets que nous en avons rapportés. Si ces articles, de la manière qu'ils sont approuvés parmi nous, sont receva-

(1796) Chap. 6, col. 987.

bles ou irréprochables, on ne doit pas présumer que les autres moins importants doivent arrêter; donc tout l'essentiel est déjà fait : on ne peut demeurer luthériens sans s'obstiner dans le schisme, ni faire son salut ailleurs que dans notre communion.

Il ne sert de rien de répondre que les déclarations du même abbé sur les dogmes luthériens sont bonnes aussi, ce qui rend les choses égales. Car, premièrement (et cette raison ne souffre point de réplique), quand cela serait, tout le monde demeure d'accord que c'est à nous qu'il faut revenir, si on le peut en conscience; puisque c'est nous qu'on a quitté, c'est, dis-je, à nous qu'il faut revenir, supposé que notre doctrine soit saine, recevable, ancienne, comme M. l'abbé Molanus l'a démontré dans les articles les plus essentiels, et qu'on le doit raisonnablement inférer des autres. Mais, secondement, je soutiens que les déclarations que nous donne M. l'abbé Molanus, sur les dogmes luthériens, ne sont pas aussi authentiques que celles qui nous regardent, puisque nos déclarations sont déjà données par le concile de Trente, et que celles de M. l'abbé Molanus sont ses déclarations *particulières*. et sont encore à donner par le parti.

J'ajoute qu'il n'y a point de bonnes explications à donner à l'ubiquité, par exemple, ni à cette proposition, *Les bonnes œuvres ne sont pas nécessaires au salut*. C'est pourquoi M. l'abbé Molanus consent que ces doctrines soient supprimées; mais cela n'empêche pas que la première ne soit en vigueur dans presque tout le luthéranisme, et que la seconde, autorisée par un décret de tout le parti, comme on a vu, ne soit encore la seule publiquement approuvée, n'ayant été révoquée par aucun acte.

De là se tire un argument pour l'infaillibilité de l'Eglise, et la perpétuelle vérité de ses décisions. Car comme entre ces décisions, celles que les protestants trouvent le plus remplies d'erreurs sont celles du concile de Trente, et que M. l'abbé Molanus a cependant démontré que lorsqu'elles sont bien entendues, on les trouve non-seulement irréprochables, mais encore pour la plupart appuyées du consentement de l'ancienne Eglise, il s'ensuit nécessairement que Jésus-Christ, qui a assisté son Eglise dans les premiers siècles, ne l'a pas abandonnée dans les derniers.

Je soutiens donc que M. de Leibnitz, et ceux qui entrent comme lui dans les tempéraments de M. l'abbé Molanus, ne sont point excusés par là de l'opiniâtreté qui fait l'hérétique pour trois raisons, qui ne peuvent pas être plus décisives ni plus fortes. La première, que les exceptions qu'ils apportent contre les conciles auxquels ils ne veulent point qu'on ait égard, détruisent, comme on a vu, tous les jugements ecclésiastiques, tous les fondements de réunion, et même en particulier les fondements de la réunion qu'on propose. La seconde, qu'ils n'ont trouvé aucun exemple de la condescendance qu'ils nous demandent; puisque celle du concile de Bâle, qu'ils croient avec raison la plus forte, ne leur sert de rien. La troisième, que les décisions du concile de Trente, tant décriées par les protestants et par eux-mêmes, sont recevables et irréprochables, lorsqu'elles sont bien entendues : d'où il s'ensuit que le docte abbé dont nous avons examiné l'écrit, si l'on change seulement l'ordre de son projet, a ouvert aux siens, comme il se l'était proposé, le chemin à la paix, et comme le port du salut.

*Un seul corps et un seul esprit.*
(*Ephes.* v, 4.)

Ecrit à Meaux dans les mois d'avril, mai, juin et juillet 1692.

—

## DE PROFESSORIBUS CONFESSIONIS AUGUSTANÆ

### AD REPETENDAM UNITATEM CATHOLICAM DISPONENDIS.

—

#### PRÆFATIO.

*De vera ratione ineundæ pacis, deque duobus postulatis nostris.*

Multos novimus confessionis Augustanæ professores magnæ auctoritatis ac doctrinæ viros inclytæ ac fortissimæ Germanicæ nationis, qui divulsæ ac laceræ christianitatis vulnus intuiti, quærant viam reconciliandæ pacis sub his postulatis : ut concilii Tridentini anathematismis ac decretis absque suæ operæ interventu editis in antecessum suspensis, quæstiones de fide iterum recudantur, novumque concilium ea de re institutum celebretur, et quod in eo cœtu utriusque partis consensione fixum decisumque fuerit, ratum sit et irrevocabile.

Nos autem bonorum virorum de pace consilia adjuvare conati duo proponemus.

Primum, eam viam de innovandis fidei quæstionibus, deque concilii Tridentini decretis in antecessum suspendendis non esse utilem aut optato fini conducibilem : alterum, aliam viam tutam ac facilem iniri oportere : qua, per expositionem ac declarationem dogmatum utriusque partis, dissidia componantur, adhibitis utrinque fidei regulis, sive communibus, sive quas pars quæque probarit, ut est apud nos synodus Tridentina, ac Pii IV fidei confessio : apud protestantes vero, ipsa *Confessio Augustana*, aliique libri infra memorandi, quos Symbolicos vocant.

Sint ergo eam in rem duo æquissima postulata nostra : primum, *ne quid postuletur ad ineundam pacem quod ipsius ineundæ pacis rationes conturbet* : alterum, *ut via*

*illa expositoria seu declaratoria, quam diximus, ineatur; quippe quæ omnes juvet, noceat nemini.* Hæc duo æquissima ac perspicua postulata nostra duas priores hujus tractatiunculæ partes efficient. His de fide expositis, accedet tertia pars, sive disceptatio de disciplinæ rebus ac de ordinanda tractatione tota; qui dicendi erit finis.

—

## PARS PRIMA

—

### CAPUT PRIMUM. — *De primo postulato nostro.*

Hoc ergo postulatum sic habet : *ne quid postuletur ad ineundam pacem quod ipsius pacis ineundæ rationes conturbet.* Res clara per sese : unde prima consecutio, seu potius ejusdem postulati explicatio : ne quid fiat quod ecclesiasticorum decretorum stabilitatem aut firmitudinem infringat; si enim decreta omnia sunt instabilia, profecto erit instabile hoc nostrum quod postulant de pace decretum.

Jam applicatio ad rem nostram tam clara est, ut ipsa per sese occurrat animo. Si enim, ut confessionis Augustanæ postulant defensores, anteactorum conciliarium decretorum nulla jam ratio habeatur, nihil erit quod posteritas nostri hujus decreti rationem habeat; nihil cur nos ipsi hæreamus, ac pro sacrosancto inviolatoque reputemus, aut dissentientes pœnis ecclesiasticis coercendos putemus.

Esto sane consenserimus in id quod maxime volunt, nempe ut concilium Tridentinum post eorum secessionem celebratum in suspenso sit, eo maxime quod absque Lutheranorum opera sit gestum (qua de re quæremus postea) nihil agunt; cum certum sit articulos fere omnes, certe quoscunque præcipuos in concilio Tridentino definitos, ex pristinis conciliis in pace habitis fuisse repetitos : puta ex Lateranensibus, Lugdunensibus, Constantiensi ipso et aliis ; neque de hac nova synodo, quam nunc haberi volunt, major erit consensio quam de anterioribus fuit; atque ut rem subjiciamus oculis : prædictas synodos quæ Tridentinis definitionibus præluxerunt, irritas aut suspensas haberi volunt, ideo quod illis contradixerint Hussitæ, Wiclefitæ, valdenses, albigenses, ipse Berengarius sacramentariæ hæreseos, Lutheranis exosæ, dux et magister, alii in aliis conciliis condemnati. Id si concedimus, nempe eo nobis redibit res, non modo ut inlanda proscriptaque nomina reviviscant ; verum etiam ut nihil pro judicato haberi possit, nisi litigantes consenserint, aut etiam in quæstionibus adversus illos constitutis ipsi judices sedeant : quod unum efficiet ut omnis judiciorum ecclesiasticorum auctoritas concidat, nostrumque concilium, aut qualecunque fuerit de pace decretum, in arena, imo in antecedentium conciliorum ruderibus collocatum, facile collabatur.

Rogo enim, an consensionem in hæc nostra de pace decreta majorem ac certiorem futuram putent, quam eam, verbi gratia, quæ in Lateranensibus, Lugdunensibus, denique in Constantiensi[1] synodo valuit adversus Joannem Wiclefum et Joannem Hussum ? Res facti omittamus, de quibus vana esset litigatio, cum agamus de fide quæ non his nititur. An ergo his synodis non aderant omnes tunc catholicæ nationes, ac vel maxime inclyta Germanica natio? An non Constantiæ gesta ac decreta de fide adversus illius temporis hæreses, Sigismundi maxime imperatoris ac Germanicæ nationis ductu processerunt ? An non recentissima opera per Germanos protestantes, gesta Constantiensia tot voluminibus edita ac Leopoldo Augusto commendata prodierunt ad gloriam Germanicæ nationis? Ac ne illorum temporum schisma causentur ad elevandam synodi auctoritatem, exstat in Actis, Martino V jam electo, *tribus*, ut vocabant, *obedientiis adunatis, sacro* denique, *approbante concilio*, bulla *Inter cunctas* (1797) : in qua, decretis omnibus petitis, additisque perspicuis de fide profitenda interrogationibus, miro unanimique consensu finitæ de septem sacramentis, atque adeo omnes sacramentariæ quæstiones : finitæ in primis maximæ controversiæ de invisibili prædestinatorum Ecclesia, deque primatu Petri ac Romanæ Ecclesiæ *super alias Ecclesias particulares :* cætera denique omnia quibus hodie quoque controversiarum summa constat. Et tamen hæc omnia tanta consensione gesta decretaque, nec modo Constantiensia, sed etiam anteriora pari consensione constituta per sexcentos eoque amplius annos una cum concilio Tridentino, non modo suspendenda, verum etiam retractanda atque antiquanda proponunt : tanquam Christus per tot sæcula obdormierit, aut, promissorum immemor, Ecclesiam non modo fluctibus tundi, verum etiam persudari ac mergi permiserit : qua spe futurorum, cum nulla alia nobis quam antecessoribus nostris auctoritas relinquatur ?

### CAP. II — *Spreto nostro postulato, ac suspensis Tridentinis aliisque ab annis fere mille decretis, an primorum quatuor vel quinque sæculorum tutior futura sit auctoritas?*

At enim, inquiunt, saltem Nicæna decreta, Ephesinave, aut Chalcedonensia decreta integra ac tuta nobis relinquentur. Utinam ! sed si semel illud valeat, Tridentina decreta aliaque ante sexcentos annos edita rescindi aut saltem suspendi oportere, quia ea non gesta sunt cum litigantibus, aut quod eorum consensus non accesserit, rogo quid erit tantum ? An Nicæna decreta consentientibus Arianis valuerunt? An ad Ephesina aut Chalcedonensia nestorianarum aut eutychiana-

(1797) Sess. 45, et ult.

rum partium consensus accessit? Prodibunt in medium novi Ariani; novi Paulianistæ, Sociniani scilicet, exsurgent atque ultro fatebuntur sua quidem dogmata adversus Arium et Nestorium ac Paulum Samosatensem, toto reliquo orbe consentiente, damnata, non tamen Arianis aut Samosatensibus id approbantibus. Ita Pelagiani: ita cæteri omnes hæretici, cassaque ac vana omnia esse contendent quæ a tota Ecclesia, non tamen ipsis consentientibus, acta sint: quo etiam fiet, ut ad nostram pacem nulla Christiani nominis secta non se admitti suo jure postulet: quin etiam si vel maxime adversus ullam hæresim omnia anteacta sæcula consenserint, non tamen proinde certa erit fides, prono humani generis in falsa ac devia lapsu, nulloque unquam relicto nobis tuto et invictæ firmitudinis adversus errores præsidio, redibit res ad jurgia: neque ullo fructu, ulla spe, per tot retro conciliorum veluti conculcata cadavera, gradiemur ad illud nostrum quod ostentant triste concilium sive decretum, parem profecto cum aliis sortem habiturum; neque ulla jam via constabiliendæ pacis, infracta et collapsa per speciem novi concilii conciliorum omnium auctoritate, ipsiusque adeo Ecclesiæ majestate prostrata. Stet ergo pacis ecclesiasticæ tractatio habens fundamentum hoc; nihil esse ab Ecclesia catholica pacis ineundæ gratia postulandum, quod concessum, pacem ipsam Ecclesiæ disturbaret.

CAP. III. — *An tutior ac facilior futura sit pax, si hæreamus articulis quos fundamentales vocant.*

Neque hic recurrendum ad fundamentales, ut vocant, articulos, de quibus longe erit maxima et inextricabilis concertatio; sive ad Scripturam, sive ad apostolicum aliaque symbola provocemus; ut non modo ratione, verum etiam ipso rerum experimento constat. Ne ergo dixerint de his articulis facile conveniri posse; omittendos cæteros; seu potius aspernandos ut vanos, nullique emolumento futuros. Neque enim ulla disputatione constabit de illis articulis, nisi prius Ecclesiæ certa et infallibili auctoritate stabilita. Sin autem id constituerint, sufficere articulos Symbolo apostolico comprehensos, quid necesse est ut cum protestantibus de his paciscamur de quibus nec litigamus? Omnino definienda nobis veniunt quæcunque a Deo revelata constiterit: neque enim Deus inutilia revelaverit, dicente propheta: *Ego Dominus Deus tuus, docens te utilia, gubernans te in via qua ambulas.* (*Isa.* XLVIII, 17.) Stet ergo hoc fundamentum, de omnibus ad doctrinam ac fidem quoquo modo pertinentibus, sive fundamentalia, sive non fundamentalia habeantur, firma rataque esse Ecclesiæ judicata.

CAP. IV. — *Una interrogatiuncula res tota transigitur.*

Hanc arcem qui deseruerint, et a sacrosancta judiciorum ecclesiasticorum auctoritate vel semel recesserint, dicant velim quam sibi asserendæ fidei et constituendæ pacis tutam ac munitam relinquant viam? Profecto nullam; et quamcunque tentaverint, teste experientia, revincentur. Ecce enim, exempli gratia, protestantes *Concordiæ* librum, quo libro gravissimæ de fide, de operibus, de ubiquitate, de gratia ac libero arbitrio quæstiones deciduntur; quanta auctoritate venditant! quot synodis constabiliunt! quot subscriptionibus muniunt! et tamen post tot annos nondum obtinuit, totæque provinciæ cum academia Julia, aliis licet urgentibus, refragantur. Sed hæc vetera: hoc recentissimum, quod de quietismo, sive, ut vocant, pietismo inter protestantes tota jam Germania laboratur: vanam et exitiosam spiritualis vitæ rationem, etiam sub Lutheri nomine, passim obtrudunt, nec ulla potestate coerceri se sinunt: nec immerito; ipsi enim sibi succidere nervos, judiciorum ecclesiasticorum auctoritate sublata. Ne ergo nos adigant ut hanc sacram ancoram dimittamus, valeant apud nos robusta et invicta quæ ab ipsis infelici eventu rescissa sunt ecclesiastica de fide judicata: alioqui quo plura de pace consilia agitabunt, eo magis alia ex aliis schismata consequentur, neque unquam Ecclesiæ vulnera coalescent.

CAP. V. — *Concilii Tridentini in hac tractatione quis usus futurus sit?*

An ergo, inquies, ex rebus judicatis hic agimus, et adversus protestantes concilii Tridentini auctoritate præscribimus? Non ita. Æquiora nostra sunt de pace postulata; atque hic valere patimur Augustinianum illud adversus Maximinum Arianum (1798): « Neque ego Nicænum, neque tu debes Ariminense tanquam præjudicaturus proferre concilium. Nec ego hujus auctoritate, nec tu illius detineris. » Sic quodammodo pro suspensis habentur utriusque partis concilia et acta, sublatis utrinque præjudiciis, tractationis sane causa, non definitionis; quæ quidem intelligimus velut ex concessione esse dicta. Nam si ad strictos juris apices res tota redigatur, neque Arianis ulla causa erat cur Nicænæ synodi auctoritatem detrectarent, in qua primum ipsa lis disjudicata esset: Catholicis autem justa causa erat cur dicerent Ariminensem synodum jam rebus judicatis pravo consilio superductam. Profecto enim valere oportebat Athanasianum illud argumentum, cujus hæc summa est: « Quæ nova causa orta erat? cur nova synodus (1799)? » sed hæc ad contentionem? non æque ad pacem fortasse pertineant. Omittamus et illud, pacis consilia inituris, res in eum locum restituendas videri quo ante secessionem fuissent: quo semel instituto, et omnia protestantium gesta cassa essent, et sua Catholicis constaret auctoritas, proclivi reditu ad eos unde

(1798) *Cont. Maxim.*, l. II, c. 14, t. VII.

(1799) *Lib. de Syn.*, etc., n. 3, 5, 6, t. II.

facta secessio est. Id sane per sese æquissimum; sed tamen pacis studio ad ulteriora provehimur.

Nec jam urgemus Tridentina decreta. Sit hic illa synodus tantum nostræ fidei testis. Ex hac rejicimus falso imputata nobis, rem sane utilissimam, et ad pacis negotium in primis necessariam. Symbolicos quoque lutheranæ partis adhibebimus libros, iisque docebimus maxima dissidia non modo componi posse, verum etiam jam esse composita: quæ est illa declaratoria et expositoria via jam ineunda.

—

## PARS SECUNDA.

### DE ALTERO POSTULATO NOSTRO, SIVE DE VIA DECLARATORIA ET EXPOSITORIA.

—

#### PRÆFATIO.

*Quædam præmittuntur de Lutheranorum libris symbolicis. Controversiarum articuli ad quatuor capita reducuntur.*

Hanc expositoriam viam duabus rebus constare diximus. Primum, expositione doctrinæ nostræ ex concilio Tridentino, atque inde deprompta fidei confessione: tum expositione doctrinæ protestantium ex *Confessione Augustana*, aliisque symbolicis, ut vocant, sive authenticis libris.

Sane protestantes Germanicæ nationis sæpe memorant hærere se *Confessioni Augustanæ*, quam *invariatam* appellant; at quænam illa sit, nusquam clare definierunt. Nos autem, ne quid ambigui subsit, utimur iis editionibus ejusdem Confessionis, quæ ab anno 1531 vel 1532 usque ad annum 1540, vivente Luthero, imo vero Witembergæ sub ejus oculis ac nutu prodierunt.

*Confessionem Augustanam* a Philippo Melanchthone conditam esse nemo nescit: *Apologia* vero ejusdem Confessionis ab eodem Melanchthone paulo post est edita, et in iisdem comitiis Augustanis Carolo V oblata, nomine principum et civitatum qui Confessioni subscripserant. Quare eadem *Apologia* ab omnibus Lutheranorum cœtibus, ac præsertim in conventu Smalcaldico, præsente Luthero, anno 1537, inter symbolicos et authenticos libros fuit recensita.

*Articuli Smalcaldici* a Luthero et asseclis publice editi ac subscripti legitimæ Confessionis instar, ut concilio per Paulum III Mantuam convocato suam fidem exhiberent.

Hos articulos et *Apologiam* hic deprompsimus ex libro *Concordiæ* a Lutheranis publicato, eumque librum proferimus prout est editus Lipsiæ, anno 1584.

(1800) Sess. 6, can. 2.
(1801) *Ibid.*, can. 3, 7.
(1802) Cap. *De bonis operib.*

De cæteris libris symbolicis, ubi occurrerint, suo loco dicetur. Horum ergo librorum comparatione cum nostris, additisque, ubi occasio se dederit, decretis antiquioribus utrique parti communibus, viam ad pacem munimus; ejusque rei gratia omnes et singulos articulos de quibus controversia est, ad quatuor veluti capita reducimus: primum, de justificatione; alterum, de sacramentis; tertium, de cultu et ritibus; postremum, de fidei confirmandæ mediis, ubi de Scriptura et Ecclesia, ac de traditionibus.

### CAPUT PRIMUM. — *De justificatione, eique connexis articulis.*

#### ARTICULUS PRIMUS. — *Quod justificatio sit gratuita.*

In hoc articulo nulla est difficultas. Summa enim spei nostræ ac justificationis hæc est: *Eum qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut nos efficeremur justitia Dei in ipso* (*II Cor.* v, 21); neque vero alia esse poterat victima placabilis Domino, aut hostia pro peccatis, nisi Verbum caro factum; ut Apostolus prædixerat, *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi, non reputans ipsis delicta ipsorum.* (*Ibid.*, 19.) Neque enim imputat, qui non modo gratis dimittit, verum etiam justitiam sanctitatemque donat.

Nec Tridentina synodus negat imputari nobis Christi justitiam, aut ea imputatione ad justificationem opus esse; sed id tantum, *justificari homines sola imputatione justitiæ Christi, exclusa gratia* (1800), qua nos intus justos facit per Spiritum sanctum, diffusa in cordibus charitate: quin etiam Christi merita nostra esse per fidem, nec tantum imputari nobis, sed etiam applicari et *communicari* eadem synodus profitetur (1801), qua communicatione fit non modo ut peccata nostra tollantur, sed etiam a Christo transmissa justitia infundatur. Hæc igitur novi hominis justificatio est.

Neque ab ea sententia deflectit *Augustana Confessio*, quæ sanctum Augustinum laudat Apostoli dicta sic interpretantem: QUI JUSTIFICAT IMPIUM, id est, *qui ab injusto facit justum* (1802).

Sane Augustinus in ea re totus est: « Legimus, » inquit, « in Christo justificari qui credunt in eum, propter occultam communicationem et inspirationem gratiæ spiritualis (1803). » Nec aliter Apostolus qui justificationem sancto Spiritui intus regeneranti et renovanti tribuit (*I Cor.* vi, 11; *Tit.* iii, 5, 6, 7): quo duce, Milevitana synodus, a *Confessionis Augustanæ* professoribus inter authenticas habita, docet « in parvulis regeneratione mundari quod generatione traxerunt (1804): » quo perspicue attribuit regenerationi remissionem peccatorum.

(1803) Lib. i *De pecc. merit. et remiss.*, c. 10, n. 11, t. X.
(1804) Cap. 2; LABB., t. II, col. 1538.

Quid sit autem justificari eadem Milevitana synodus docet cap. 5 et sequentibus; neque necesse est justificationem a regeneratione et sanctificatione secerni, quas in *Apologia* sæpe confundi et ipsi Lutherani in libro *Concordiæ* testantur (1805). Certo *Apologia* passim justificationem non meræ et externæ imputationi, sed Spiritui sancto intus operanti tribuit, et diserte dicit : « Sola fide justificari nos; intelligendo justificationem ex injusto justum effici seu regenerari (1806). »

Non tamen prohibemus quin sanctificationem, sive regenerationem ac justificationem re ipsa inseparabiles, mente, ut aiunt, et ratione, seu cogitatione secernant : quanquam non placet ad hæc subtilia ac minuta, ad hæc priscis sæculis inaudita, deduci Christianæ doctrinæ gravitatem.

Illud autem præcipuum est hujus articuli caput ab eodem concilio Tridentino traditum (1807) : « Gratis justificari nos, quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promerentur : SI ENIM GRATIA EST, JAM NON EX OPERIBUS; ALIOQUIN GRATIA JAM NON EST GRATIA (*Rom.* XI, 6). » Pergit sancta synodus « ac propterea necessarium est credere neque remitti, neque remissa unquam fuisse peccata, nisi gratis divina misericordia propter Christum (1808). » Jam ergo Lutheranis gravissimum sublatum est offendiculum, cum nihil magis Catholicis exprobrent, quam quod se suis meritis justificari credant (1809).

### ART. II. — *De operibus ac meritis justificationem consecutis.*

Neque propterea rejicienda sunt post justificationem bonorum operum merita, quam doctrinam paucissimis verbis complexus beatus Augustinus sic ait : « Nullane ergo sunt bona merita justorum? sunt plane, quia justi sunt; sed ut justi essent merita non fuerunt (1810). » Cui doctrinæ attestatur Arausicana secunda synodus, dicens : « Debetur merces bonis operibus si fiant; sed gratia, quæ non debetur, præcedit ut fiant (1811). » Neque ab ea fide abludit *Confessio Augustana*, in qua sane bonorum operum post justificationem merita ter quaterque inculcantur (1812), clareque docetur quomodo « sint veri cultus ac meritorii, eo quod mereantur præmia tum in hac vita, tum post hanc vitam in vita æterna; præcipue vero in hac vita mereantur donorum sive gratiæ incrementum juxta illud : HABENTI DABITUR; » laudaturque Augustinus, dicens : *Dilectio meretur incrementum dilectionis.* Recte; nam et hunc recolimus sancti doctoris locum : « Restat ut intelligamus Spiritum sanctum habere qui diligit, et habendo mereri ut plus habeat, et plus habendo plus diligat (1813). »

Hæc igitur sunt quæ legimus in ea editione *Confessionis Augustanæ*, quæ ab ipsa origine, anno 1531 vel 32, Witembergæ facta est. *Apologia* quoque docet (1814) « de merito bonorum operum quod sint meritoria, non quidem remissionis peccatorum, gratiæ aut justificationis, sed aliorum præmiorum corporalium et spiritualium, et in hac vita et post hanc vitam. Nam, inquit, justitia Evangelii, quæ versatur circa promissionem gratiæ, gratis accipit justificationem et vivificationem; sed impletio legis, quæ sequitur post fidem, versatur circa legem, in qua non gratis, sed pro nostris operibus offertur et debetur merces; sed qui hæc merentur prius justificati sunt, quam legem faciant. »

En perspicuis verbis opera bona recognoscunt « esse meritoria præmiorum corporalium et spiritualium, et in hac vita et post hanc vitam. » Quæ autem, rogo vos, illa sunt præmia *et in hac et in futura vita*, nisi ea quæ Dominus repromisit, scilicet *in hoc tempore centies*, tantum, *et in sæculo futuro vitam æternam?* (*Marc.* x, 30.)

Neque Lutherani refugiunt quin fideles ipsam vitam æternam promereri possint, *saltem quoad gradus*, quod sufficit; cum in illa celebri disputatione Lipsiensi, anni 1539, hoc ultro agnoverint; quod vita æterna sit ipsa merces toties repromissa credentibus : cæterum ea merita, nedum excludant gratiam, eam supponunt et ornant : ac præclare sanctus Augustinus : « Vita etiam æterna, quam certum est bonis operibus debitam reddi, ab Apostolo tamen gratia nuncupatur; nec ideo quia meritis non datur, sed quia data sunt ipsa merita quibus datur (1815). » De augmento vero gratiæ : « Ipsa gratia meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici (1816). »

### ART. III. — *De promissione gratuita, deque perfectione atque acceptatione bonorum operum.*

Quantacunque autem sint justificati hominis merita, non tamen eis tanto deberetur merces, nisi ex promissione gratuita : quem ad locum pertinet Tridentinum illud (1817) : « Quod bene operantibus usque in finem et in Deo sperantibus proponenda est vita æterna, et tanquam gratia filiis Dei per Jesum Christum misericorditer promissa, et tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda. »

Vivet ergo fides ac spes Christiana gra-

(1805) *Concord.*, p. 585, 586.
(1806) *Apol.*, p. 68, 70, etc.
(1807) *Ibid.*, p. 74, etc.
(1808) Sess. 6, can. 8.
(1809) *Conf. Aug.*, c. 20; *Apol. Conf. Aug.*, *De justif., et resp. ad object.*, p. 62, 74, 102, 105.
(1810) Epist. 194, al. 105, *ad Sixt.*, cap. 3, n. 6, tom. II.
(1811) *Conc. Araus.* II, c. 18; LABB., tom. IV, col. 1670.
(1812) *Conf. Aug.*, art. 6, et cap. *De bonis oper.*
(1813) Tr. 84 *in Joan.*, n. 2, t. III, part. II.
(1814) *Resp. ad object.*, p. 16.
(1815) Epist. *ad Sixt.* jam cit., n. 19, et *De corr. et grat.*, c. 13, n. 41, t. X.
(1816) Epist. 186, al. 106, *ad Paul.*, c. 3, n. 10, tom. II.
(1817) Sess. 6, c. 16.

tuitæ per Christum promissioni hærens; neque omittendum istud (1818) : « Qui ex nobis tanquam ex nobis nihil possumus, eo cooperante qui nos confortat omnia possumus. Ita non habet homo unde glorietur, sed omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos pœnitentiæ, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri, per illum acceptantur a Patre. » Addendum illud (1819) : « Absit ut Christianus homo in seipso vel confidat, vel glorietur, et non in Domino, cujus tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita quæ sunt ipsius dona. » Sic non modo retusa, sed etiam radicitus avulsa superbia est, valetque omnino Apostolicum illud : *Quis te discernit? quid habes quod non accepisti?* Certe accepisti merita : *Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* (*I Cor.* IV, 7.)

ART. IV. — *De impletione legis.*

De hoc articulo nulla est difficultas ; neque illum *Confessio Augustana* aut ejus *Apologia* unquam negarunt, ut patet expresso ea de re capite *De dilectione et impletione legis* ; alioquin et ipsum negarent Apostolum dicentem, *Plenitudo*, sive impletio *legis est dilectio.* (*Rom.* XIII, 10.) Vivere autem in fidelium cordibus dilectionem, non quidem eatenus ut peccatum in nobis plane non sit, sed certe eatenus ut in nobis non regnet, idem Apostolus docet clarius, quam ut quisquam Christianus inficiari possit. Potest ergo nostra vera et suo modo, non tamen absolute perfecta et sine peccato esse justitia. Denique in justis ac fidelibus ita pugnat cupiditas ut charitas prævaleat ; ac si non in eis omnia peccata absint, absunt tamen ea de quibus ait Joannes : *Omnis qui in eo manet non peccat* (*I Joan.* III, 6, 9) ; et Paulus : *Qui ea faciunt, regnum Dei non possidebunt* (*I Cor.* VI, 10) : de peccatis autem sine quibus hic non vivitur, præclarum illud sancti Augustini (1820) : « Qui ea mundare operibus misericordiæ et piis operibus non neglexerit, merebitur hinc exire sine peccato, quamvis, cum hic viveret, habuit nonnulla peccata : quia sicut ista non defuerunt, ita remedia quibus purgarentur, affuerunt. »

Sane de impletione possibili legis pridem inter Christianos constitit, edito scilicet utrique parti acceptissimo capite Arausicani secundi concilii in quo legitur (1821), « quod omnes baptizati, Christo auxiliante et cooperante, quæ ad salutem pertinent, possint ac debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere ; » quo ex capite repetitum est illud concilii Tridentini de mandatis Deo adjuvante præstandis (1822), ut legenti patebit.

(1818) Sess. 14, c. 8.
(1819) Sess. 6, c. 14.
(1820) Epist. 157, al. 89, *ad Hilar.*, cap. 1, n. 3, tom. II.
(1821) *Conc. Araus.* II, cap. ult.
(1822) Sess. 6, c. 11.

ART. V. — *De meritis quæ vocant « ex condigno. »*

De meritorum autem condignitate, etsi bene intellecta res nihil habet difficultatis, tamen ut vitentur ambigua et aliquos offensura vocabula, cum concilio Tridentino, si libet, taceatur. Meminerimus autem, commonente eodem concilio Tridentino (1823), ad præsentis vitæ justitiam pertinere apostolicum illud, *momentaneum et leve ;* ad futuram autem mercedem referri istud ex eodem Apostolo : *Supra modum in sublimitate æternum gloriæ pondus* (*II Cor.* IV, 17) ; neque unquam excidat omnia merita eorumque mercedem ex gratuita promissione pendere, neque ulla opera nostra per sese valere, sed Christi capitis nostri influxu et interventu indesinenter indigere, ut sint, ut perseverent, ut Deo offerantur, ut a Deo acceptentur, ut statim diximus (1824). Sane concedatur illud, si e re esse putent, potuisse a Deo pleniorem a nobis, imo plenissimam ac perfectissimam, seu strictam exigi justitiam ; a quo jure divina justitia per Novi Testamenti fœdus, propter Christi merita ultro decesserit. Scitum etiam illud : non nisi a persona infinite digna, qualis erat Unigenitus Deus, dignam pro peccato satisfactionem offerri potuisse, atque hanc satisfactionem sic a Deo bono acceptari, tanquam a nobis esset exhibita, quæ quidem illa est imputatio quam et illi urgent et nos nulli refugimus, ut supra dictum est (1825). Neque vero prohibemus quin etiam illud addant : Deum quidem nemini, etiam justissimo, nedum peccatori, per se ac stricto jure debere posse quidquam, nisi ultro spondeat, aut pro bonitate ac sapientia sua ad congruam beneficentiam se inflectat ; quæ etsi certissima sunt, ad ea tamen descendi forte non e re sit. Certe illud inculcandum quod ait Augustinus : Huic quidem miseræ et egenæ mortalitati congruere, « ne superbiamus, ut sub quotidiana peccatorum remissione vivamus, » ut est a Tridentina synodo definitum et a nobis relatum (1826).

ART. VI. — *De fide justificante.*

Quod fides justificet et quomodo id fiat, *Apologia* ex sancto Augustino sic tradit : « Quod is clare dicat per fidem conciliari justificatorem, et justificationem fide impetrari (1827) ; » subditque ex eodem Augustino paulo post : « Ex lege speramus in Deum, sed timentibus pœnam absconditur gratia, sub quo timore anima laborans per fidem confugiat ad misericordiam Dei, ut det quod jubet : » En vis fidei, secundum *Apologiam*, ut quis confisus gratia Domini Jesu, quo, neque alio, salvos esse nos oportet, invocet justitiæ auctorem Deum, dicente Apostolo : *Quomodo enim invocabunt*

(1823) *Ibid.*, c. 16.
(1824) Sup., art. 3.
(1825) Sup., art. 1.
(1826) Sup., art. 4.
(1827) *Apol. Aug. Conf.*, cap. *Quod remiss. pecc. sola fid.*, etc., p. 89.

*in quem non crediderunt* (*Rom.* x, 14) : et : *Omnis quicunque invocaverit nomen Domini, salvus erit* (*Ib.* 13.) Unde idem Augustinus (1828) : « Fide Jesu Christi impetramus salutem, et quantum a nobis inchoatur in re, et quantum perficiendo exspectatur in spe ; » et iterum : « PER LEGEM COGNITIO PECCATI : per fidem impetratio gratiæ contra peccatum, per gratiam sanatio animæ a morte peccati. » Hæc igitur est doctrina Pauli, Augustino teste, quem ipsa *Apologia* laudat interpretem.

Quod autem sola fide justificari nos sic urgent, ut etiam illam vocem, *sola*, apostolico textui, auctore Luthero, addendam putarint, facile componi potest. Diserte enim explicatur in *Apologia*, hac voce excludi tantum a justificatione *opinionem meriti* (1829), quam et a Catholicis excludi statim observavimus ; exstatque ea de re in concilio Tridentino decretum expressum sub hoc titulo : *Quod per fidem et gratis justificemur* (1830).

Absit autem, ut Lutherani per vocem illam, *sola fide*, excludere velint pœnitentiam, cum in libro authentico, cui titulus : *Solida explicatio*, etc. (1831), hæc decernant : « Vera et salvans fides in iis non est qui contritione carent et propositum in peccatis pergendi et perseverandi habent. Vera enim contritio præcedit, et fides justificans in iis est qui vere, non ficte pœnitentiam agunt. » Sic profecto de rebus deque ipsa doctrinæ summa plane consentimus, neque propterea, inserta voce *sola*, apostolicum textum novo nec posteris profuturo exemplo immutari oportebat.

ART. VII. — *De certitudine fidei justificantis.*

De ejus autem fidei certitudine docet Paulus (*Rom.* IV, 19 seq.) : « In repromissione etiam Dei non hæsitavit diffidentia, sed confortatus est fide, dans gloriam Deo, plenissime sciens quia quæcunque promisit potens est et facere ; » quæ est illa perfectissima fidei plenitudo (πληροφορία) quam idem Apostolus toties commendat. Hinc ingeneratur animis certa fiducia in Deum, qua *contra spem in spem credimus* (*Ibid.*, 18) : atque hunc fidei justificantis motum synodus Tridentina in eo reponit, quod fideles « credant vera esse quæ divinitus revelata et promissa sunt, atque illud in primis a Deo justificari impium per gratiam ejus per redemptionem quæ est in Christo Jesu (1832) : unde conterriti, Dei urgente judicio, ejus misericordia in spem eriguntur, fidentes Deum propter Christum sibi propitium fore, illumque tanquam omnis justitiæ fontem (gratis scilicet justificantem) diligere incipiunt ; » qua dilectione prioris vitæ delicta detestantur. Quibus sane verbis egregie ac plene traditur fides illa justificans, qua divina etiam promissa complexi in Deo per Christum toti innitimur. Unde consolatio ac fides illa specialis exsistit, quam pia corda testantur, præeunte Apostolo his verbis : *In fide vivo Filii Dei, qui dilexit me, et tradidit semetipsum pro me.* (*Galat.* II, 20.)

Usque eo autem spes ista ac fiducia progreditur ut absit anxius timor, absit illa turbulenta trepidantis animi fluctuatio, adsit vero intus Spiritus sancti solatium *clamantis : Abba, Pater* (*Rom.* VIII, 15), insinuantisque illud : *Quod si filii, et hæredes* (*Ib.* 17). Quod fit ut *spe gaudentes* (*Rom.* XII, 12) jam *in cœlis conversari* nos confidamus. (*Philip.* III, 20.) Neque propterea id tam certo credimus ut nos salvos futuros *absque ulla omnino dubitatione statuamus*, neque id postulamus, ut tam de præsente justitia quam de futura gloria certiores simus. Id quidem sufficit, ut quantum ex Deo est, tuti de ejus promissis ac misericordia, deque Christi merito, mortisque ejus ac resurrectionis efficacia nunquam dubitemus, de nobis autem formidare cogamur ; ita quidem ut, licet non adsit illa fidei *certitudo cui non possit subesse falsum*, prævalente tamen fiducia, Salvatore Christo ejusque promissis fruamur et spe beati simus : quæ summa est doctrinæ a concilio Tridentino traditæ (1833), cujus doctrinæ radix articulo sequente panditur.

ART. VIII. — *De gratia et cooperatione liberi arbitrii.*

Lutherani existimabant ita defendi a Catholicis in rebus divinis liberum arbitrium, ut aliquid per se valeret efficere quod ad salutem conduceret ; quod cum Tridentina synodus claris verbis damnaverit (1834), nihil est jam cur liberi arbitrii Deo cooperantis usus et exercitium improbetur. Quin eum usum aperte *Confessio Augustana* ejusque *Apologia* agnoscunt, dum etiam bonis justificati operibus meritum attribuunt eaque meritoria esse concedunt, ut supra memoravimus (1835) ; placetque iterare illud *Confessionis Augustanæ*, capite de bonis operibus : « Debet autem ad hæc Dei dona accedere exercitatio nostra, quæ et conservet ea et mereatur incrementum, juxta illud : HABENTI DABITUR ; et Augustinus præclare dixit, dilectio meretur incrementum dilectionis, cum videlicet exercetur. » En igitur sub ipsa Dei gratia nostrum quoque exercitium sive cooperatio ; nec mirum, cum etiam Apostolus dixerit : *Non ego, sed gratia Dei mecum* (*I Cor.* XV, 10) ; quem in locum merito Augustinus : *Nec gratia Dei sola, nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo* (1836) ; neque abs re Tridentini Patres statuunt (1837) liberum arbitrium ita coope-

(1828) *De spir. et litt.*, c. 29, 30, n. 51, 52 t. X
(1829) *Apol.*, tit. *De Justif.*, p. 73.
(1830) Sess. 6, can. 8.
(1831) In lib. *Conc.*, tit. *De justif. fidei*, p. 688.
(1832) Sess. 6, c. 6.
(1833) *Ibid.*, cap. 2, can. 13, 14, 15, 21.
(1834) *Ibid.*, cap. 1, 11, 12, can. 1. 2, 3, 22.
(1835) Art. 2 et seq.
(1836) *De gratia et lib. arbit.*, c. 5, n. 12, t. X.
(1837) Sess. 6, c. 5, can. 4.

rari, ut etiam dissentire possit, Deique gratiam abjicere.

Neque ab eo dogmate *Confessio Augustana* dissentit (1838), *cum damnet anabaptistas qui negant semel justificatos iterum posse amittere Spiritum sanctum*; quem si inhabitantem amittere atque adjicere possumus, quanto magis moventem atque excitantem, neque adhuc animæ insidentem? Cui doctrinæ sunt consona quæ in eadem *Confessione Augustana* traduntur, art. 6, et capite *De bonis operibus*. Atque his abunde constat Spiritui et ejus gratiæ ita repugnari posse ut etiam amittantur; quod ne fiat rogandus est Deus, ut voluntatem nostram pro libertate sua facile aberrantem regat. Atque hinc illa formido, quam articulo superiori memoravimus, summa cum fiducia atque altissima pace conjunctam. De Deo enim fidimus, de nobis metuimus; quod nec protestantes refugiunt, monente Apostolo : *Cum metu et tremore salutem vestram operamini* (*Philip.* II, 12), ita ut illud simul valeat : *Confidens hoc ipsum, quod qui cœpit in vobis bonum opus, perficiet usque in diem Jesu Christi.* (*Philip.* I, 6.)

ART. IX. — *Cur istius conciliationis ratio placitura videatur.*

His quidem existimo futurum ut utrique parti satis fiat, neque enim aut Catholici Tridentinam fidem, aut Lutherani *Confessionem Augustanam* ejusque *Apologiam* rejecturi sunt. Etsi enim hos quos memoravi locos in *Confessione Augustana* postea deleverint, inveniuntur tamen in his editionibus quæ Witembergæ quoque sub Luthero et Melanchthone adornatæ sunt, ut jam annotavimus; conventusque Naumbergensis, anni 1561, etsi aliam quamdam prætulit, non tamen has abjecit, sed suo loco esse voluit, eo quod in conventibus ac disputationibus publicis, jam inde ab origine adhibitas esse constaret, et quæ in *Confessione* deleta sunt, in *Apologia* tamen integra remansere, ut legenti patebit.

Hæc autem credimus moderatioribus Lutheranis placitura, quod sic non tam sua ejurare, quam interpretari videantur; Tridentina vero admittere, cum iis elucidationibus a quibus nemo ac ne ipsa quidem *Confessio Augustana* dissentiat; nec dubito quin cætera quæcunque proponentur, vera justaque et commoda declaratione adhuc elucidari possint. Sed jam ad alia properamus.

CAP. II. — *De sacramentis.*

ARTICULUS PRIMUS. — *De baptismo.*

De baptismo nulla est controversia; nam et in parvulis esse efficacem et ad salutem necessarium, *Confessio* quoque *Augustana* confitetur (1839); quo etiam constat necessario admittendam illam sacramenti efficaciam quæ per se, ac vi sua actioneque, quod est ex *opere operato*, influat in animos; quæ quidem vis a verbo ac promissione ducatur. Antiqua autem Ecclesia, non modo de baptismo, verum etiam de Eucharistia idem a se credi docuit, dum eam quoque communicavit parvulis, probo quidem ritu; sed pro temporum ratione postea immutato, ut fit in disciplinæ rebus, et inter adiaphora sive indifferentia recensendis. Confirmabant etiam parvulos baptizatos, si episcopus baptismum administraret. Tradunt quoque, antiquæ synodi : « Sicut baptisma parvulis, ita pœnitentiæ donum nescientibus illabi; latenter infundi (1840), » dato tamen antea fidei testimonio. Quod autem *Confessionis Augustanæ* articulo 13 condemnatur Pharisaica opinio *quæ fingat homines* (etiam adultos) *justos esse propter usum sacramentorum ex opere operato*, et quidem *sine bono motu utentis, nec docet requiri fidem*, nihil ad Catholicos aut ad synodum Tridentinam, quæ ubique, ac præsertim sessione 6, c. 6, ac tota sessione 14, aperte repugnat; atque id quidem de adultis; de infantibus vero *Confessio Augustana* consentit, ut dictum est.

Sane Catholici confitentur præter bonos motus ac bonas, quæcunque sint, dispositiones, ipsamque adeo fidem, dari aliquid a Deo; ipsam scilicet propter Christi merita, sancto Spiritu intus operante justificationis gratiam; quod nemo diffiteatur, qui non Christi merita obscurare velit; atque hæc illa est efficacia ex *opere operato* tantopere exagitata a Luthero et Lutheranis: quam tamen certo ac vero sensu ab Ecclesia intento et ipsi agnoverunt, ut patet.

ART. II. — *De Eucharistia, ac primum de reali præsentia.*

Hic quoque nulla controversia est, Deoque agendæ gratiæ, quam fieri possunt maximæ, quod articulum longe omnium difficillimum, imo solum difficilem, *Confessio Augustana* retinuerit. Eam fidem firmat et illustrat *Apologia*, in decimo articulo (1841), laudatque Cyrillum dicentem *Christum corporaliter nobis exhiberi in cœna*; Christum sane eumque totum; neque tantum corpus et sanguinem, sed ubique totum ex anima et corpore et sanguine, iisque ipsa semper divinitate conjuncta : unde subdit : *Loquimur de præsentia vivi Christi : scimus enim quod mors ei non dominabitur* (1842).

Hæc igitur sufficiunt ad realem præsentiam. Calixtus autem et Academia Julia aliique permulti confessionis Augustanæ professores communionisque consortes, amovent ubiquitatem, in libro *Concordiæ* sæpe inculcatam, quæ Catholicis gravissima et intoleranda videretur.

ART. III. — *De transsubstantiatione.*

Nil hic a Lutheranis postulamus, nisi ut

(1838) *Conf. Aug.*, art. 2.
(1839) Art. 5.
(1840) *Conc. Tolet.* XII, c. 2, LABB., t. VI, col. 1226.
(1841) *Apol. Aug. Conf.*, art. 10, p. 157.
(1842) *Ibid.*, p. 158.

a modo quo tanta res fiat præscindentes, eumque inexplicabilem sponte confessi, per verba potestatemque Christi id effici agnoscant; ut quam vere in illo nuptiali convivio, Christo operante, *gustarunt aquam vinum factam* (*Joan.* II, 9), tam vere in hoc novo convivio, *panem corpus factum, et vinum factum sanguinem* capiamus; quo etiam ratum sit illud, mutatione facta, panem id fieri et esse quod dicitur, nempe Christi corpus; quæ sane usque adeo analogiæ fidei Christique verbis congruunt, ut in *Apologia* (1843), post clare constabilitam substantialem præsentiam, statim proclivi lapsu ad illam transmutationem fiat transitus. Testis enim adducitur *Canon missæ Græcorum in quo aperte orat sacerdos, ut mutato pane ipsum Christi corpus fiat.* Addi potuisset, ex eadem Græcorum liturgia: *transmutante Spiritu sancto,* quo certior atque, ut ita dicam, realior illa mutatio esse intelligatur, per mirificam scilicet ac potentissimam operationem facta. Atque ibidem laudatur Theophylactus, archiepiscopus Bulgarius, diserte dicens: *Panem non tantum figuram esse, sed vere in carnem mutari;* quod non unus ille Bulgarius, verum etiam alii Patres longe antiquiores unanimi voce dixerunt. Quæ recte intellecta nihil erunt aliud quam ipsa *transsubstantiatio;* hoc est panis, qui substantia est, in carnem, quæ item substantia est, vera mutatio, nihilque desiderabitur præter solam vocem de qua litigare non est Christianum.

Ergo *Apologia Confessionis Augustanæ* aliqua sui parte *transsubstantiationem* laudat perspicuis verbis, nedum ab ea penitus abhorruisse videatur.

Quin ipse Lutherus in *Articulis Smalcaldicis* concilio œcumenico proponendis, tota secta approbante et subscribente dixit, *panem et vinum in cœna esse verum corpus et sanguinem* (1844), quod non nisi mutatione panis in corpus posse consistere permulti protestantes viri doctissimi facile confitentur.

Berengarius quoque, post multas tergiversationes ac ludificationes, tandem ad omnem ambiguitatem tollendam adactus est in hanc formulam (1845), eique consensit: *Corde credo, et ore confiteor panem et vinum quæ ponuntur in altari per mysterium sacræ orationis et verba nostri Redemptoris, substantialiter converti in veram et propriam ac vivificatricem Christi carnem et sanguinem, et post consecrationem esse verum Christi corpus,* etc., quo fit manifestum in exponendo Eucharistiæ articulo, substantiarum conversionem, qua panis jam sit fiatque ipsum Christi corpus, veræ præsentiæ semper fuisse conjunctam. Constat autem Lutherum ac Lutheranos a Berengariano errore penitus abhorrentes, et ejus damnationem sæpe approbasse et sacramentariis objecisse. Unde eam conversionem ab eodem Luthero pro indifferenti habitam, et contentiosius quam gravius rejectam ejus libri satis indicant (1846).

Art. IV. — *De præsentia extra usum.*

Non fuerit difficilior de præsentia extra usum litigatio, si res ad originem atque ad ipsa principia reducatur. Neque enim eam aut *Confessio Augustana*, aut *Apologia*, aut *Articuli Smalcaldici* reprehendunt; neque in primis disputationibus inter Catholicos et protestantes habitis, de illa præsentia aut eam consecuta elevatione ulla legitur unquam fuisse concertatio.

Neque Lutherani in *Confessione Augustana* ejusque *Apologia* elevationem memorant inter ritus a se sublatos aut reprehensos: quin potius in eadem *Apologia* memorant cum honore Græcorum ritum in quo fiat consecratio a manducatione distincta (1847): neque Lutherus aut Lutherani ab elevatione abhorrebant aut eam sustulerunt, nisi ad annum 1542, aut 1543, neque tamen improbaverunt: imo retineri potuisse fatebantur, ut esset testimonium præsentiæ Christi, quod est in Lutheri *Parva Confessione* positum.

Sane confitemur Witembergæ anno 1536, in solemni conciliatione Lutheri cum Bucero aliisque sectæ sacramentariæ principibus, Bucerum id tandem impetrasse a Luthero (1848): « Extra usum dum reponitur aut asservatur in pyxide, aut ostenditur in processionibus non adesse Christi corpus. » Sed hic etiam notandæ sunt hæ voces: *Non fieri durabilem aliquam conjunctionem* (corporis Christi) *extra usum sacramenti,* quæ nunc est communissima locutio totius Lutheranæ partis: quantum autem duret illa præsentia aut quando se subtrahat, integris certe speciebus exponant si possint. Nobis id sufficit veritos esse eos ne absolute negarent, extra usum sacramenti, corporis præsentiam; sed tantum ut statuerint *non esse durabilem.*

Sin autem semel constiterit eam præsentiam valere extra usum, nostra sententia in tuto est, nec immerito. Non enim dixit Christus, *Hoc erit corpus meum;* sed *Hoc est;* aut apostoli manducare jussi ut *esset corpus Christi*, sed *quia erat;* cujus dicti simplicitas, si semel infringitur, concident universa Lutheri et Lutheranorum argumenta περὶ τοῦ ῥητοῦ: Zwingliani et Calvinistæ eorumque dux Berengarius vicerint.

Utcunque autem rem habeant, sane attestatur præsentiæ Christi extra usum ipsa asservatio, quam nemo negaverit in Ecclesia fuisse perpetuam; namque ab ipsa origine domum deportatus, atque ad absentes et ægros delatus, ac diu asservatus sacer

(1843) C. 15.

(1844) *Art. Smalc.*, art. 6, in lib. *Conc.*, p. 810.

(1845) *Conc. Rom.* VI; LABB., tom. X, col. 378.

(1846) Lib. *De capt. Babyl.* et in *Resp. ad art. cont. reg. Ang.*, t. II, Witeb.

(1847) Tit. *De Cœn.*, p. 157; *De vocab. Miss.*, p. 274, etc.

(1848) In lib. *Conc.*, p. 729.

iste cibus. Attestatur et illud vetustissimum atque apud Græcos celeberrimum quod vocant præsanctificatorum sacrificium. Non solent autem nunc docti Lutherani improbare eos ritus quos antiquissimos esse constiterit. Neque circumgestatio Christum ex Eucharistia depellat, neque ab usu esuque aliena est, cum et reservata et circumgestata hostia comedi jubeantur; quod sufficit ut tota sacramenti ratio ibidem vigeat; cæteris ritibus ad variantem disciplinam merito referendis.

ART. V. — *De adoratione.*

Quid in hoc sanctissimo sacramento adoretur catholica Ecclesia non reliquit obscurum, ipsa synodo Tridentina profitente (1849) « in sancto Eucharistiæ sacramento Christum unigenitum Dei Filium esse cultu latriæ etiam externo adorandum; » quo sensu eadem synodus docet « latriæ cultum sacramento exhibendum, eo quod illum eumdem Deum præsentem in eo adesse credamus, quem Pater æternus introducens in orbem terrarum dicit : ET ADORENT EUM OMNES ANGELI DEI, » etc. Quo etiam sensu Lutherus ipse, nequidquam frementibus Zwinglianis, in ipso vitæ exitu, ne sententiam mutasse videatur, *adorabile sacramentum* dixit (1850).

ART. VI. — *De sacrificio.*

Norunt omnes Cyprianum et Cyrillum Hierosolymitanum, Ambrosium, Augustinum, cæteros ubique terrarum, qui vocant Eucharistiam « *verissimum ac singulare sacrificium, Deo plenum, verendum, tremendum et sacrosanctum sacrificium :* aliosque eam in rem sanctorum Patrum locos, oblationem, imo immolationem arcanam et invisibilem professos a visibili manducatione distinctam.

Sane protestantes ubique prædicant in proprie dicto sacrificio occisionem veram contineri; quæ disputatio mera est de nomine. Nam et ipsi sciunt procul abhorrere a nostra sententia occisionem illam, realem quidem et veram. Quippe et incruentum esse sacrificium nostrum tota Ecclesia clamat, neque ulla ibi occisio est nisi spiritualis et mystica, nec alius nisi verbi divini gladius; quam sane doctrinam neque *Confessio Augustana* aut *Apologia* refugiunt. Id enim vel maxime atque assidue improbant : Missam esse opus quod homines sanctificet absque bono motu utentis, aut quod actualia peccata dimittat, cum crucis sacrificio originale deletum sit, aut alia ejusmodi, quæ ne quidem Catholici somniarint.

Laudat autem *Apologia* passim (1851) liturgiam Græcam, non modo ejusdem cum Romana sensus ac spiritus, verum etiam iisdem quoad substantialia contextam vocibus, ut legenti patebit.

In utraque enim ubique inculcatur oblatio victimæ salutaris, corporis scilicet et sanguinis Domini, ut rei præsentis Deoque exhibitæ, cujus etiam societate preces fidelium consecrentur. Neque quis merito refugerit, quin ipsa consecratio etiam a manducatione distincta, præsensque Christi corpus res sit per sese Deo grata et acceptabilis; quod quidem nihil est aliud quam illud ipsum sacrificium ab Ecclesia catholica celebratum; ut cœna quidem semel posita, corporisque ac sanguinis credita præsentia, de sacrificio nullus sit altercandi locus.

ART. VII. — *De Missis privatis.*

Sane fatendum est Missas privatas, seu absque communicantibus, in *Confessione Augustana* et *Apologia* passim haberi pro impio cultu. Id tamen intelligendum videtur saniore ac temperatiore sensu, propter quasdam circumstantias potius quam propter rem ipsam. Habemus enim luculentissimum viri doctissimi et candidissimi scriptum (1852), quo constat, nec ab ipsis Confessionis Augustanæ professoribus missas illas privatas haberi pro illicitis, cum intra suas quoque ecclesias pastores sibi ipsis, nemine amplius præsente, sacram cœnam interdum exhibeant, quod et ab aliis dictum comperimus, et ab ipso usu certum.

Necessitatem obtendunt. At si ea erat Christi voluntas et institutio, ut sacramentum non consisteret absque communicantibus, profecto præstabilius erat a communione abstinere pastores quam communicare præter Christi institutum; cum præsertim ex eorum sententia, de accipienda cœna nullum sit præceptum Dominicum; sit autem gravissimum ne præter institutionem accipiant. Procul ergo abest illa quam fingunt necessitas. Quare dum solitarias, ut vocant, privatasque Missas ipsi quoque celebrant et probant, satis profecto intelligunt Dominicæ institutioni satisfieri, si apparato Domini convivio fideles invitentur ut et ipsi participent, quod pio et antiquo more synodus Tridentina præstitit (1853); nec si assistentes a capiendo sacro cibo abstineant, ideo aut pastores eo privandi, aut magni Patrisfamilias mensa minus instruenda erit, cum nec ipsi assistentes contemptu, sed potius reverentia abstineant, et voto spiritualique desiderio communicent, et interim spectatis mysteriis crucisque ac Dominici sacrificii repræsentatione et commemoratione piam mentem pascant : adeoque nec æquum sit Missas eas privatas appellare ac solitarias, quæ et plebis quoque nomine et causa, nec sine ejus præsentia piisque desideriis celebrentur.

ART. VIII. — *De communione sub utraque specie.*

Ex his luce est clarius utramque speciem non pertinere ad institutionis substantiam. Non enim magis ad eam pertinet quam com-

(1849) Sess. 13, c. 5, can. 6.
(1850) *Cont. art. Lovan.*, art. 28.
(1851) Cap. *De Cœna*, p. 157; *De vocab. Miss.*, p. 157, 274, etc.
(1852) *Vide* D. MOLAN, *Cogit. priv.*
(1853) Sess. 22, c. 6.

municatio circumstantis plebis; neque enim Christus solus celebravit, solus accepit, sed cum discipulis, quibus etiam dixit: *Accipite, comedite, bibite*, et quidem *omnes* quotquot adestis *hoc facite*; et tamen Lutherani quoque probant accipi a ministris alio ritu *modoque quam Christus instituit*; quod argumento est non quæcunque Christus fecit, dixit, instituit, ad ipsam institutionis substantiam pertinere. Fregit quoque panem, nec sine mysterio, cum et illud addiderit: *Hoc est corpus meum, quod pro vobis frangitur*; et tamen Lutherani non urgent, neque usurpant fractionem illam Dominicæ in cruce fractionis ac vulnerationis testem. Quare fixum illud: ad salutem sufficere cœnam eo modo sumptam quæ ipsam rei substantiam atque institutionis summum complectatur. Substantia autem hujus sacramenti ipse Christus, sub utravis specie totus, quod et Lutherani fatentur, ut vidimus (1854): summa institutionis est annuntiatio mortis Dominicæ ejusque commemoratio, quam in unaquaque specie fieri satis constat, attestante Paulo ad earum quamlibet edixisse Dominum: *Hoc facite in meam commemorationem*. (*I Cor.* XI, 24.) Neque Græci, quibus de commistis speciebus nullam litem movent, magis annuntiant Dominicam mortem corpusque a sanguine separatum quam nos: neque Ecclesia catholica alterius speciei sumptionem ex contemptu omittit; quippe quam et probat in Græcis sibi communicantibus et Latinis etiam pie atque humili animo petentibus sæpe concessit. Neque statim indixit plebi ut a sacro sanguine abstineret, sed ultro abstinentem irreverentiæ ac sacri cruoris per populares impetus effundendi metu laudans, ultroneam consuetudinem post aliquot sæcula legis loco esse voluit: quo etiam ritu mersionem in baptismo sublatam neminem eruditum latet. Neque Lutherani ab initio rem urgebant, atque omnino constat diutissime post lutheranam reformationem initam, sub una specie in ea communicatum fuisse, neque propterea quemquam a communione ac sancta Christi mensa fuisse prohibitum. Quin ipse Lutherus communionem sub una vel utraque specie, inter indifferentia, qualis erat sacri cibi per manum tactio; imo vero inter res *nihili* memorabat (1855); quod postea, exacerbatis animis, plebis potius studio quam magistrorum arbitrio crimini versum fuit. Id ergo vult Ecclesia ut petant, non arripiant, ne piam matrem accusare et sacramentorum ritus licentius quam religiosius mutare sinantur.

Neque vero abs re erit hic commemorare paucis, ex *Apologia Confessionis Augustanæ*, quantum hic valeat Ecclesiæ praxis. « Nos quidem, » inquiunt (1856), « Ecclesiam excusamus, quæ hanc injuriam pertulit, cum utraque pars ei contingere non posset, sed auctores qui defendunt recte prohiberi.... non excusamus. » Quid autem illud sit, *excusamus Ecclesiam*, Philippus Melanchthon *Apologiæ* auctor, data ad Lutherum *Epistola*, sic exponit: ut Ecclesiam excusari oporteret, quæ una specie *per errorem* uteretur; *quia*, inquit (1857), *clamabant omnes totam Ecclesiam a nobis condemnari*, quam responsionem Lutherus comprobavit.

Atqui in ipsa *Confessione Augustana* id scripserant (1858): « Quod una sancta Ecclesia perpetuo mansura sit. Est autem Ecclesia congregatio sanctorum, in qua Evangelium recte docetur, et recte administrantur sacramenta. » Ergo ex plebe audiente et pastoribus *recte docentibus, ac sacramenta administrantibus* consistit Ecclesia; non ergo sibi constant, cum et stare Ecclesiam, et tamen per pastorum aut errorem aut vim altera specie caruisse confitentur; aut certe verum erit illud, per alterius speciei privationem rectæ sacramentorum administrationi non noceri, quæ nostra sententia est, ad quam proinde ducimur per *Apologiam*. Non ergo excusatione est opus, totaque hæc Ecclesiæ purgatio (pace protestantium dixerim) vana et præpostera est.

ART. IX. — *De aliis quinque sacramentis, ac primum de pœnitentia et absolutione.*

De absolutione privata in *Confessione Augustana* traditur, *quod retinenda sit* (1859); et in antiquis editionibus legitur: « Damnant Novatianos, qui nolebant absolvere eos qui lapsi post baptismum redeant ad pœnitentiam. » *Apologia* vero, capite De numero et usu sacramentorum, postea quam sacramentorum proprie dictorum definitionem attulit, ut sint *ritus a Deo mandati addita promissione gratiæ* (1860), subdit: « Vere igitur sacramenta sunt baptismus, cœna Domini, absolutio, quæ est sacramentum pœnitentiæ; nam hi ritus habent mandatum Dei et promissionem gratiæ quæ est propria Novi Testamenti, » queis nihil est clarius. Quin etiam inter errores recensentur hæ propositiones: « quod potestas clavium valeat ad remissionem peccatorum non coram Deo, sed coram Ecclesia; et quod potestate clavium non remittantur peccata coram Deo (1861). »

ART. X. — *De tribus pœnitentiæ actibus, in primis de contritione et confessione.*

Neque refugiunt in eodem pœnitentiæ sacramento tres pœnitentis actus, qui sunt: contritio, confessio, satisfactio.

Et contritionem quidem *Confessio Augustana* inter partes pœnitentiæ reponit (1862). Sane contritionem vocat, *terrores conscientiæ incussos agnito peccato*, quem actum admittimus cum concilio Tridentino

(1854) Sup., art. 2.
(1855) *Epist. ad Gasp. Gust.*; *Form. Miss.*, t. II, p. 384, 386.
(1856) *Apol.*, tit. *De utraq. spec.*, p. 233 234.
(1857) MEL., l. I, epist. 15.
(1858) *Conf. Aug.*, art. 17.
(1859) *Ibid.*, art. 11.
(1860) *Ibid.*, cap. *De num.*, etc , p. 200 et seq.
(1861) *Ibid.*, cap. *De pœnit.*, p. 164.
(1862) Art. 12.

(1863). Quod autem eadem synodus addit terroribus dolorem de peccatis, cum spe veniæ ac bono proposito, vitæque anteactæ odio ac detestatione (1864), nemini est dubium quin actus illi sint boni atque ad pœnitentiam necessarii, dicente Evangelio: *Facite fructum dignum pœnitentiæ.* (*Matth.* III, 8.)

De confessione in *Articulis Smalcaldicis* (1865) : *Nequaquam in Ecclesia confessio et absolutio abolenda est.* Quod autem enumeratio delictorum in *Confessione Augustana* rejici videatur, ideo fit, quod sit impossibilis juxta Psalmum (*Psal.* XIII, 13) : *Delicta quis intelligit ?* Sed hunc nodum solvit Catechismus minor in *Concordiæ* libro inter authenticos libros editus, ubi hæc leguntur (1866) : « Coram Deo omnium peccatorum reos nos sistere debêmus ; coram ministro autem debemus tantum ea peccata confiteri quæ nobis cognita sunt, et quæ in corde sentimus. » Subdit : « Denique interroget confitentem : Num meam remissionem credis esse Dei remissionem ? Affirmanti et credenti dicat : Fiat tibi sicut credis ; et ego ex mandato Domini nostri Jesu Christi remitto tibi tua peccata, in nomine Patris, » etc.

ART. XI. — *De satisfactione.*

Certum est protestantes a satisfactionis doctrina ideo maxime abhorrere visos, quia unus Christus pro nobis satisfacere potuit ; quod de plena et exacta satisfactione verissimum, neque unquam a Catholicis ignoratum. Non est autem consectaneum ut si Christiani non sunt solvendo pares, ideo nec se teneri putent ut pro sua facultacula Christum imitentur, denique id quod habeant de ejus largitate, affligentes animas suas, in luctu, in sacco, in cinere, ac peccata sua eleemosynis redimentes, offerentes denique, more Patrum a primis usque sæculis, qualescunque suas satisfactiones in Christi nomine valituras ac per eum acceptabiles ; ut supra diximus (1867). Quare nec satisfactio recte intellecta displiceat, cum dicat *Apologia :* « Opera et afflictiones merentur non justificationem, sed alia præmia, corporalia scilicet et spiritualia, et gradus præmiorum (1868), » ut præmiserat. Singulatim vero de *eleemosyna*, quæ vel præcipua inter illa satisfactoria opera recensetur : « Concedamus et hoc, » inquiunt (1869), « quod eleemosynæ mereantur multa beneficia Dei, mitigent pœnas, quod mereantur ut defendamur in periculis peccatorum et mortis, » quæ sane eo pertinent ut, rejecta *satisfactionis*, quam universa antiquitas admisit, voce, tamen rem ipsam admittant.

ART. XII. *De quatuor reliquis sacramentis.*

En igitur jam tria sacramenta eaque proprie dicta, baptismus, cœna, absolutio, *quæ est pœnitentiæ sacramentum.* Addatur et quartum (1870) : « Si ordo de ministerio verbi intelligatur, haud gravatim vocaverimus ordinem sacramentum ; nam ministerium verbi habet mandatum Dei, et habet magnificas promissiones. » Confirmationem sane et extremam unctionem fatentur esse « ritus acceptos a Patribus, non tamen necessarios ad salutem ; quia non habent mandatum, aut claram promissionem gratiæ. »

Nemo tamen negaverit sic *acceptos a Patribus*, ut et a Scriptura deducerent : confirmationem quidem ab illa apostolica manus impositione, qua Spiritum sanctum traderent, sacram vero unctionem infirmorum, quam *extremam* vocant, ab ipsis Jacobi verbis (v, 14), qui hujus sacramenti presbyteros assignet ministros, ritum in unctionem cum oratione conjunctam, promissionem autem *remissionem peccatorum*, quæ promissio non nisi a Christi instituto proficisci queat, Jacobo hujus institutionis ac promissionis tantum interprete. Sic etiam apostoli impositione manus nihil aliud tradebant credentibus, nisi ipsum a Christo promissum Spiritum, quo ad profitendum Evangelium, virtute ab alto induti, firmarentur.

De matrimonio *Apologia* sic decernit (1871) : *habet mandatum Dei : habet promissiones.* Quod autem attribuit eas promissiones *quæ magis pertineant ad vitam corporalem*, absit ut neget alias potiores ad progignendos educandosque Dei filios et hæredes futuros, ac sanctificandam eam corporum animorumque conjunctionem, quæ *in Christo et Ecclesia magnum sacramentum* sit (*Ephes.* v, 32), a Deo quidem primitus institutum, sed a Christo Dei Filio restitutum ad priorem formam ! Unde etiam inter Christiana sacramenta cum baptismo recensitum antiquitas credidit, ut tradit Augustinus (1872).

Ergo, enumeratione facta, septem tantum computamus sacros a Deo Christoque institutos ritus, et signa divinis firmata promissionibus ; neque propterea necesse est hæc omnia sacramenta ejusdem necessitatis esse, cum nec Eucharistia paris cum baptismo necessitatis habeatur. Omnino enim sufficit divina institutio atque promissio. Atque hæc de sacramentis, in quibus pertractandis maximas controversias ex ipsis Lutheranorum libris symbolicis compositas videmus.

## CAP. III. — *De cultu et ritibus.*

ARTICULUS PRIMUS. — *De cultu et invocatione sanctorum.*

In hoc articulo nullam aliam conciliationem magis quæsiverim quam apertæ calumniæ depulsionem. Ait enim *Apologia :* « Quidam plane tribuunt divinitatem san-

(1863) Sess. 6, c. 6.
(1864) Sess., 14, c. 3, etc.
(1865) Art. 8, *De confess.*, p. 331.
(1866) *Cat. min.*, in lib. *Conc.*, p. 378, 380.
(1867) Sup., c. 1, art. 3.
(1868) *Respons. ad arg.*, p. 137.

(1869) *Ibid.*, p. 117.
(1870) *Apol.*, *De num. et usu sacrament.*, p. 201.
(1871) *Ibid.*, p. 202.
(1872) Lib. 1 *De nupt. et concup.*, c. 10, n. 11, tom. X.

ctis, videlicet quod tacitas cogitationes mentium in nobis cernant (1873); » cum profecto nemo unquam talia somniarit, aut ab homine tacitas cogitationes perspici putaverit, nisi Deo revelante. Addunt : « Faciunt ex sanctis mediatores redemptionis : fingunt Christum duriorem esse et sanctos placabiliores, et magis confidunt misericordia sanctorum, quam misericordia Christi, et fugientes Christum, quærunt sanctos.» Quæ omnia evanescunt lecto decreto Tridentino, quo constat ipsos sanctos supplicare, et omnia impetrare *per Christum, qui solus Redemptor et Salvator est* (1874).

Neque prætermittendum hic est ipsum invocationis genus quo erga sanctos utimur. Non enim invocamus eos ut bonorum auctores ac datores : absit! sed ut amicos Dei ac propinquos nostros invitamus, ut nobis apud communem parentem per communem Mediatorem præbeant fraternæ ac piæ deprecationis auxilium, quod *bonum et utile* synodus Tridentina prædicat, neque quidquam amplius. Talis igitur nostra est beatos Spiritus invocandi ratio, quæ a perfecta absolutaque invocatione, soli Deo propria, in infinitum distat.

Quod ergo assidue improperant de applicatione meritorum, quasi doceamus alterius quam Christi merita applicari fidelibus ut sancti justique fiant, pace eorum dixerim, falsum est. Aliud est enim celebrare merita sanctorum, quæ Dei dona sint, aliud profiteri per ea nos fieri Deo gratos. Quisque enim sibi, non aliis sanctus est. Id tantum volumus ut, quo magis Deo placent, bonorumque operum abundant fructibus, eo promptius ac facilius memorem ac propitiabilem Deum ad misericordiam inflectant, quod nemo pius negaverit. Atque hæc de calumniis detegendis.

De ipsa autem re non deest *Apologiæ* testimonium, cujus hæc verba sunt (1875) : « Citant sanctum Hieronymum contra Vigilantium. In hac arena, inquiunt, ante mille et centum annos vicit Hieronymus Vigilantium. Sic triumphant adversarii, quasi jam sit debellatum ; nec vident isti asini apud Hieronymum contra Vigilantium nullam exstare syllabam de invocatione : loquitur de honoribus sanctorum, non de invocatione. »

Plane metuunt, nec immerito, ne Vigilantio adversus sanctum Hieronymum, totamque adeo Ecclesiam, cujus ille causam agebat, favere videantur. Sed quando quidem dissimulanter agunt, ac verba Hieronymi tacent, juvat considerare paululum quinam a viro maximo sanctorum honores commendentur (1876). Hi nempe, eorum sepulcra, cineres, ossa esse veneranda, in digniorem locum magno concursu cleri ac plebis, imperatorum et principum summo cum honore transferri, inferri etiam Christi altaribus, ad eorum præsentiam maximas quotidie virtutes fieri, immundos torqueri spiritus, hæc a Romano Pontifice et ab omnibus episcopis frequentari, solos hæreticos et impios, Julianum Apostatam et Eunomium atque alios repugnare : hanc esse Vigilantii *hæresim*, qui etiam audeat, inquit, « nos cinerarios et idololatras appellare, qui mortuorum hominum ossa veneremur, atque has Ecclesiis Christi struere calumnias. » Quarto igitur sæculo, nec eæ quibus nunc quoque nos impetunt calumniæ defuerunt, clareque significat Hieronymus hæc omnia eo animo fieri, ut sanctorum precibus adjuvemur, quos et rebus nostris interesse firmat, nec abesse omnino, si *peccator accesserit*. Ac si unus Hieronymi locus non sufficit, habeant et hunc : solitos fideles « in sepulcro sanctorum pervigiles noctes ducere, et quasi cum præsentibus ad adjuvandas orationes suas sermocinari (1877) ; » quod quidem nihil est aliud, quam ad ipsos sanctos nostro more rituque dirigere preces sociæ charitatis virtute, una cum sanctorum supplicationibus, ad Dominum perventuras. Hæc igitur cum *Apologia* prætermiserit, de invocationis voce litigat. Bene tamen omnino, quod puduerit Hieronymo anteponere Vigilantium, et a priscæ Ecclesiæ sanctorumque Patrum doctrina discedere, quod etiam ubique profiteri *Apologiam* sequentia confirmabunt.

Neque ulla jam dubitatio superesse possit, postea quam adversariorum quoque scriptis eam in rem editis (1878), constitit Gregorium Nazianzenum, Basilium, Ambrosium, Augustinum, aliosque ejus ævi Patres, in eam invocationem quam diximus, et in ipsam adeo vocem, atque in alia omnia consensisse ; quorum doctrinam refugere docti bonique Lutherani non solent. Fortasse etiam nobis ex eadem *Apologia* clarior et plenior conciliatio affulgebit in articulis posterioribus tertio et quarto, ad quos properamus.

### ART. II. — *De cultu imaginum.*

Multis rationibus Lutherus Lutheranique contra Calvinistas evicerunt præceptum illud Decalogi (*Exod.* XX, 4) : *Non facies tibi sculptile*, etc., adversus eos conditum qui ex idolis deos faciunt ; unde multi eorum ipsiusque Lutheri libri exstant adversus imaginum confractores, deque imaginibus etiam in templo retinendis memoriæ causa, quæ jam pars honoris. Et quidem omnis cultus ratio inde proficiscitur, quod imagines tanquam visibile et in oculos incurrens instrumentum adhibentur, quo Christi ac cœlestium rerum memoria, deinde per memoriam pios affectus excitent, qui semel in animo concepti, per interiores actus innoxie se prodant. Placet ad prohibendos excessus doctrina Tridentina, quod « imagini-

(1873) *Apol.*, art. 21, *De invoc. SS.*, p. 224, 225.
(1874) Sess. 25, *De invoc.*, etc.
(1875) Art. 21, *De invoc. SS.*, p. 223.
(1876) HIER., epist. 37, al. 53, *adv. Vigil.*, tom. IV, part. II.
(1877) *Ibid.*, in *Vit. Hilar.*, in fin.
(1878) *Vide* c. 4, art. II.

bus nulla credatur inesse divinitas aut virtus propter quam sint colendæ (1879). » Addatur et illud ex septima synodo : « Imaginis honor ad primitivum transit, » et illud ex beato Leontio in eadem synodo (1880) : « In quacunque salutatione vel adoratione intentio exquirenda ; cum ergo videris Christianos adorare crucem, scito quod crucifixo Christo adorationem offerunt, et non ligno. Deleta enim figura separatisque lignis, projiciunt et incendunt. Itaque ad imaginem quidem corpore inclinamur, in archetypo autem mente et intentione defixi, figuras honoramus, salutamus, atque honorifice adoramus, utpote per picturam suam ad ipsum principale, ejusque recordationem attrahere nos valentes. » Quæ et elucidationis gratia protulimus, ac ne septima synodus in Oriente juxta atque Occidente suscepta, ex pravo adorationis et cultus intellectu infametur.

Hæc si cogitarent, facile delerent istud ex *Apologia* (1881) : « Imagines colebantur, et putabatur eis inesse quædam vis, sicut magi inesse fingunt imaginibus signorum cœlestium certo tempore sculptis. »

Sic Melanchthon nostro, imo magis suo et sociorum damno, eloquentem se præbet.

ART. III. — *De oratione atque oblatione pro mortuis, et purgatorio.*

Audiatur *Apologia Confessionis Augustanæ* (1882) : « Quod allegant Patres de oblatione pro mortuis, scimus eos loqui de oratione pro mortuis quam non prohibemus ; » et infra Epiphanius citatur memorans « Aerium sensisse quod orationes pro mortuis sunt inutiles ; neque nos Aerio patrocinamur. » Ergo precationes eas fateantur necesse est utiles esse iis pro quibus fiunt ; quam utilitatem si negaverint ac rejecerint, profecto contra professionem suam tam claram Aerio patrocinabuntur. Id enim est quod Epiphanius in Aerio reprehendit. Sin autem orationem quidem probemus pro mortuis, oblationem vero improbemus, pars esset erroris Aerii quem *Apologia* cum Epiphanio et antiquis rejicit. Damnat enim Epiphanius (1883) Aerium dicentem : « Quæ ratio est post obitum mortuorum nomina appellare ; » ubi perspicuum est allegari ritum, teste Augustino, in universa Ecclesia frequentatum « ut pro mortuis, in sacrificio cum suo loco commemorantur, oretur, ac pro ipsis quoque id offerri commemoretur (1884). » Unde idem Augustinus Aerii hæresim ex Epiphanio sic refert (1885) : « Orare vel offerre pro mortuis non oportere. » Nota sunt Epiphanii verba : « Cæterum, » inquit, « quæ pro mortuis concipiuntur preces ipsis utiles sunt. » Ne inane suffragium vivisque non mortuis profuturum suspicemur, firmat Augustinus, eodem sermone dicens : « Orationibus vero sanctæ Ecclesiæ et sacrificio salutari non est ambigendum mortuos adjuvari ; » ac postea : « Non est dubitandum prodesse defunctis, pro quibus orationes ad Deum non inaniter allegantur. » Favent liturgiæ Græcorum in *Apologia* laudatæ, ubi hæc leguntur, fidelium defunctorum nominibus appellatis : « Pro salute et remissione peccatorum servi Dei TALIS, pro requie et remissione servi tui TALIS. » Favet Cyrillus, antiquissimus liturgiæ interpres (1886), dum pro Patribus quidem, « prophetis, apostolis, martyribus, hoc est, pro eorum memoria offerri testatur, ut eorum, » inquit, « precibus Deus preces nostras audiat. » Cæterum et id addit : esse alios « pro quibus oretur, eo quod certo credatur eorum animas plerumque sublevari, factis precationibus in sacrificio quod est super altari, oblatoque Christo ad eis nobisque impetrandam misericordiam. » Favent in Patribus ejusmodi loci innumerabiles omnibus noti. Hic autem liturgias commemorari oportebat, eo quod in *Apologia* laudarentur, cum certum sit in iis, quotquot sunt, duplicem institui mortuorum memoriam ; aliorum quorum adjuvari precibus, aliorum quibus misericordiam impertiri supplicetur, ejusque rei gratia offeratur sacrificium. His autem constitutis, vacabit omnis de purgatorio controversia ; de quo quippe Tridentina synodus nihil aliud edixerit (1887) quam « et illud esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio juvari. »

ART. IV. — *De votis monasticis.*

De his transacta res est, cum monachatus summam, dempto castitatis voto, ex litteratis Lutheranis plerique approbent et exerceant. De castitate autem ex *Apologia* nulla difficultas, cum in ea semel et iterum laudentur, sanctisque viris accenseantur, *Antonius*, *Bernardus*, *Dominicus*, *Franciscus* (1888), qui profecto et castitatem voverunt ipsi, et suis ut voverent auctores exstiterunt. De Bernardo, Dominico et Francisco constat : Antonii autem et subsecuto tempore, id quod nos votum vocamus, illi propositum plerumque appellabant, a quo resilire, pedemque retro referre piaculum esset, pari omnium sententia, ut res ipsa docuit.

Cæterum cum sit liberum amplecti monachatum, non est cur quisquam ejus rei gratia unitatem abrumpat. Ad eam autem rem probationem requiri magnam, et fortasse majorem quam adhiberi soleat, ultro confitemur. Illud etiam observari placet, si ex *Apologiæ* decretis Bernardus, Dominicus,

(1879) Sess. 25, *De invocat.*, etc.
(1880) *Conc. Nic.*, II, act. 4, 7 ; LABB., t. VII, col. 555, etc.
(1881) P. 129.
(1882) *De vocab. Miss.*, p. 274, 275.
(1883) *Hær.* 75, t. I.
(1884) AUG., serm. 172 ; *De verbis Apost.*, n. 2, tom. V.
(1885) AUG., hær. 53, t. VIII.
(1886) *Cat. myst.* 5.
(1887) Sess. 25, *De purgat.*
(1888) *Apol.*, *Resp. ad object.* et cap. *De vot. mon.*, p. 99, 281.

Franciscus, pro sanctis viris habeantur, qui et scriptis editis *Deiparam* Virginem ac sanctos quotidie invocabant, et Missam aliaque nostra omnia, ut notum est omnibus, frequentabant, nihil jam causæ superesse quominus nos quoque eadem fide cultuque ad sanctitatis præmia vocari intelligamur.

## CAP. IV. — *De fidei firmandæ mediis.*

### ARTICULUS PRIMUS. — *De Scriptura et traditione.*

Scripturæ canonem Tridentina synodus admisit illum, qui jam ab Innocentio I (1889), a concilio Carthaginensi III ; a sancto Gelasio Papa ante sæcula tredecim admissus est : qua de re nihil *Confessio Augustana*, nihil *Apologia*, aliique symbolici libri supra appellati, questi sunt. Rem ut notam uno verbo transigimus. Id tantum annotamus a concilio Carthaginensi III diligenter observatum, canone 47, non a se hos libros in canonem introductos, sed designatos eos qui jam a Patribus canonicæ scripturæ titulo legerentur.

Vulgata versio, sancti Hieronymi nomine commendata, et tot sæculorum usu consecrata, ex concilii Tridentini verbis, ita *pro authentica habetur*, cæterisque *Latinis quæ circumferuntur editionibus præfertur* (1890), ut nec textui originali nec antiquis versionibus, in Ecclesia sive Orientali, sive Occidentali receptis et usitatis, sua detrahatur veritas et auctoritas, sed usus regatur apud nos, certumque omnino sit, ea versione ad fidei morumque doctrinam asserendam, sacri textus a Deo inspirati repræsentari substantiam ac vim, quod sufficit.

Neque litigandum videtur de traditionibus, cum viros doctissimos juxta atque candidissimos testes habeamus eam protestantium moderatiorum esse sententiam, non solum ipsam sacram Scripturam nos traditioni debere, sed etiam genuinum et orthodoxum Scripturæ sensum, et multa alia, quæ ex sequentibus firmabuntur.

### ART. II. — *De Ecclesiæ infallibilitate.*

Ecclesiam esse infallibilem, certa doctrina est *Confessionis Augustanæ* et *Apologiæ* ; cum assidue provocent ad veterem Ecclesiam ; imo etiam, sua doctrina exposita, diserte dicant (1891) : « Hæc summa sit doctrinæ quæ in Ecclesiis nostris traditur, et consentaneam esse judicamus propheticæ et apostolicæ Scripturæ et catholicæ Ecclesiæ, postremo etiam Ecclesiæ Romanæ, quatenus ex probatis auctoribus nota sit. Non enim aspernamur consensum catholicæ Ecclesiæ. » Memorandumque illud in primis : « Non enim adducti prava cupiditate, sed coacti auctoritate verbi Dei et veteris Ecclesiæ, amplexi sumus hanc doctrinam (1892). » Sic *Confessio Augustana* luculentissime in primis editionibus. In libro vero *Concordiæ*, nonnulla detracta sunt ; illud scilicet (1893) *quod coacti sint auctoritate verbi Dei et veteris Ecclesiæ* ; qu si vererentur de Ecclesia magnificentius dicere quam par esset. Sane apud *Apologiam*, in responsione ad argumenta (1894), volunt doctrinam suam *sanctis Patribus et universæ Ecclesiæ Christi esse consentaneam*, ita ut nec ab *Ecclesia Romana* discessum fuerit. Quæ, si vero animo nec inaniter proferuntur, profecto documento sunt, hanc de Ecclesiæ certa auctoritate doctrinam, ex intimo *Confessionis Augustanæ* atque *Apologiæ* sensu esse depromptam : quo pertineat illud ex eadem *Apologia* (1895) : « Inter infinita pericula mansuram esse Ecclesiam ; infinita licet multitudine impiorum oppressam, atque omnino exsistere Ecclesiam, eamque catholicam, non civitatem Platonicam, sed vere credentes et justos sparsos per totum orbem, cujus notas esse Evangelii doctrinam et sacramenta ; » ut proinde necesse sit, quemadmodum justi toto orbe sparsi sunt, pastores itidem Evangelium prædicantes et sacramenta præbentes toto orbe esse diffusos, neque unquam desituros. *Hæc*, inquiunt, *Ecclesia est columna veritatis* ; nunquam scilicet rectæ prædicationis et sacramentorum administrationis officio destituta, ut et supra diximus (1896). Quæ quidem summa est veræ doctrinæ, paucis desideratis, quæ facile suppleantur.

### ART. III. — *De conciliorum generalium auctoritate speciatim quæ sit protestantium sententia.*

Postea quam de Ecclesiæ catholicæ, si bona fide agamus, certa auctoritate constitit, ad auctoritatem conciliorum generalium, quæ Ecclesiam catholicam repræsentent, facilis est transitus ; imo transacta res est ex sola præfatione *Confessionis Augustanæ* ad Carolum V, ubi hæc agunt (1897) : primum, ut de congregando « primo quoque tempore tali generali concilio » imperator cum Romano Pontifice tractet : tum, ut in eo concilio spondeant « se comparituros et causam dicturos : » denique, ut etiam commemorent, « ad hujus generalis concilii conventum, in hac gravissima causa, debito modo et forma juris a se provocatum et appellatum fuisse ; cui appellationi, inquiunt, adhuc adhæremus. »

Sane ibidem addunt a se quoque appellatum ad Cæsaream majestatem ; non quod imperator de causa fidei judicaturus esset, quod erat inauditum : imo vero ipse Cæsar palam declaraverat, ut in eadem præfatione fertur, « se in hoc religionis negotio non velle quidquam determinare nec concludere posse, sed apud Pontificem Romanum diligenter daturum operam de congregando

(1889) Epist. 3 *ad Exup.*, c. 7.
(1890) Sess. 4, decr. *De edit.*, etc.
(1891) *Confess. Aug.*, Conclus.
(1892) *Ibid.*, art. 21.
(1893) *Concord.*, p. 20.
(1894) *Apol.*, p. 141
(1895) Cap. *De Eccl.*, p. 143, 146, 147, 148.
(1896) Sup., c. 2, art. 8.
(1897) *Præf. Conf. Aug.*, in lib. *Conc.*, p. 8, 9.

concilio, » quæ ejus parte erant, non profecto ut judicium sibi vindicaret.

Ergo in religionis causa ad solum generale concilium *debito modo et forma juris provocabant;* quo etiam continebatur illud, ut et comparerent, et causam dicerent, et judicio starent, cum nec aliud agnoscerent superius in terris judicium cui se sisterent.

Quod autem liberum et Christianum concilium postularent, jure et ordine factum; neque hic quæritur quid postea gestum, sed quid ipsi professi sint; quippe cum solemnis illa professio, si res bona fide, non cavillatorie agebatur, per sese valeat ad constituendam in ipso concilio auctoritatem eam, quam detrectare sit nefas; adeo hærebat animis ea religio, cujus etiam in ipsis Confessionis suæ initiis immortale monumentum exstare, et gestis inhærere voluerunt.

ART. IV.— *De eadem auctoritate quid Catholici sentiant, et quid protestantes objiciant.*

Protestantes Catholicis vitio solent vertere quod cum Ecclesiæ infallibilitatem agnoscant, de infallibilitatis subjecto nihil certi habeant, cum pars in Papa etiam solo, pars in conciliis œcumenicis, pars in Ecclesia toto orbe diffusa infallibilitatem collocent. Horum ergo gratia nobis fœdum incerti animi vitium atque apertam repugnantiam objiciunt. Neque animadvertere volunt, eas sententias, quas repugnantes putant, communi omnibus dogmate ac veritate niti. Qui enim Papam vel solum putent esse infallibilem, quanto magis cum synodum consentientem habeat! qui vero synodum, quanto magis Ecclesiam, quam ipsa synodus repræsentet! Aperta ergo calumnia est, quod nos Catholici de infallibilitatis subjecto nihil certi habeamus, cum pro indubitato apud nos habeatur, et Ecclesiam Catholicam, et concilium eam repræsentans infallibilitate gaudere; concilium autem œcumenicum legitimum illud esse, cui tota Ecclesia et pro œcumenico se gerenti communicet, et rebus dijudicatis adhærescendum sentiat; ut concilii auctoritas ipsa Ecclesiæ universæ auctoritate et consensione constet; imo vero ipsissima sit catholicæ Ecclesiæ auctoritas.

Tale ergo concilium pro infallibili habemus exemplo majorum; qua de re facile possem ex antiquis œcumenicis synodis tanquam ex decretis communibus præscribere auctoritates, sed apud viros bonos ac pacificos, quales in hoc negotio postulamus, satis certum fore putamus, ab omni antiquitatis memoria eam fuisse semper synodorum generalium reverentiam, ut quæ judicassent, de iis rursus quærere piaculi instar haberetur, atque omnes Catholici prolatam sententiam pro divino testimonio susciperent. Horum igitur exemplo et ipsa *Confessio Augustana* ad œcumenicam synodum appellabat, et altera pars protestantium, quæ *Argentinensem Confessionem* simul edidit et obtulit in sua peroratione idem professa est (1898). Consentiebant Catholici, ut profecto post tantum tamque firmum totius christianitatis consensum, non jam de ipsius concilii irretractabili auctoritate, sed de ejus constituendi optima et legitima ratione quæratur.

ART. V. — *De Romano Pontifice.*

Futuram synodum, ad quam provocabat utraque pars protestantium, a Pontifice Romano convocandam facile assentiebantur. Atque ipse Lutherus, anno 1537, edidit *Articulos Smalcaldicos* exhibendos concilio per Paulum III Mantuæ indicto et quocunque loco et tempore congregando; « cum, » inquit (1899), « nobis quoque sperandum esset ut ad concilium etiam vocaremur, vel metuendum ne non vocati damnaremur. » Ergo et hanc synodum agnoscebat Lutherus, in qua causam diceret, licet a Papa convocandam et sub eo profecto congregandam; et quanquam in eodem conventu se Papæ infensissimum præbuit, profitetur tamen se non ausurum abesse ab ea synodo quam Papa congregaret.

Sane Philippus Melanchthon, unus Lutheranorum doctissimus ac moderatissimus, Romani Pontificis primatum in *Articulis* quoque *Smalcaldicis* sua subscriptione agnoscendum duxit his verbis : « Ego Philippus Melanchthon, de Pontifice statuo, si Evangelium admitteret, posse superioritatem in episcopos, quam alioquin habet jure humano, etiam a nobis permitti (1900). » Ergo superioritatem Papæ, salva quidem doctrina, facile profitetur ex se esse legitimam, jure saltem humano, adeoque retinendam.

Exstant ejusdem viri in eam rem passim egregia monumenta, præsertim in *Responsione ad Joannem Bellæum*, qua et *monarchiam Papæ* utilissimam decernebat ad doctrinæ consensionem, ejusque superioritatem inter articulos facile conciliabiles reponebat; qui si perpendisset antiquorum conciliorum Acta, quæ integra habemus ab Ephesina prima ad septimam usque synodum, profecto fateretur Romanæ superioritati nec divinam auctoritatem defuisse; neque quidquam postulamus a *Confessionis Augustanæ* defensoribus, quam ut animum adhibeant sententiis adversus Nestorium et Dioscorum Ephesi et Chalcedone latis (1901). Ibi enim perspicient tantarum synodorum auctoritatibus superioritatem Papæ in Petro institutam, a Petro propagatam, et in Sede apostolica eminentem tanta evidentia, ut nihil amplius desiderare possimus. Quo semel constituto, nihil obstat quin Christiani omnes *Romano Pontifici Petri successori et*

(1898) *Confess. quat. civ. in perorat.* Vide *Synt. Conf.*, part. I, p. 199.

(1899) *Præf. ad art. Smalcald.*, in lib. *Concord.*, p. 298.

(1900) In *Subscript. Art. Smalc.*, in lib. *Conc.*, p. 338.

(1901) *Eph. conc.*, act. 1; *Chalced. conc.*, act. 3 et 4.

*Christi vicario verum obedientiam spondeant*, ut est in Confessione Pii IV positum. Profecto enim valebit illud Pauli : *Obedite præpositis vestris.* (*Hebr.* XIII, 17.) Quod si omnibus, quanto magis illi quem præpositis quoque præpositum ab omni antiquitate, ac primis etiam generalibus conciliis agnitum esse constiterit?

Neque hic disputamus, aut locos omnes referimus; sed ex communibus decretis pauca quædam et brevia annotamus quæ ad certam et expeditam pacem facile sufficiant. Articulos vero tot labentibus sæculis in scholis catholicis innoxie disputatos nec memorandos hic putamus, cum eos non pertinere ad fidei et communionis ecclesiasticæ rationem, ut jam cæteros omittamus, cardinalis Perronius (1902), et ipse Duvallius Romanæ auctoritatis defensor acerrimus (1903); ac ne Gallos tantum commemoremus, in primis Adrianus Florentinus doctor Lovaniensis, mox Adrianus VI (1904), ac fratres Walemburgici (1905), clarissima inter Germanos atque inter episcopos nomina, demonstrarint.

Nos quoque omnium infirmos doctrinam catholicam in rebus controversis exponentes, ac tantorum virorum vestigiis inhærentes, Innocentius XI, nostramque *Expositionem*, binis datis brevibus die 4 Januar. MDCLXXVIII et 12 Jul. MDCLXXIX, luculentissime et cumulatissime comprobavit. Intellexit enim optimus ac vere sanctissimus Pontifex, non licuisse nobis eam præcludere viam desertoribus nostris ad castra redituris, quam tanti doctores omnibus protestantibus, ac magnis etiam inter hos regibus patefecerint. Nobis ergo necessaria, perspicue quidem sed modeste dicentibus, Sedis apostolicæ non defuit auctoritas, quæ suæ conscia majestatis, certa et apud omnes confessa, sibi ad regendas Ecclesias omnino sufficere statuit, reliquis suo loco et ordine relictis. Atque hæc dicta sunto adversus Melanchtonem aliosque protestantes, qui invidiosissime de pontificia potestate, falsa veris, dubiis certa misceant (1906).

Summa sit, pontificiam potestatem uniendis Ecclesiis et Christi fidelibus natam, diligi, coli, suscipi oportere ab omnibus qui pacem catholicam unitatemque diligunt.

## TERTIA PARS.

### DE DISCIPLINÆ REBUS, AC TOTA HAC TRACTATIONE ORDINANDA.

ART. I. — *Quid ergo agendum ex antecedentibus. — Summa dictorum de fide.*

Cum præcedente fidei declaratione consiet præcipuas controversias ex concilii Tridentini decretis, *Confessionisque Augustanæ*, *Apologiæ*, aliisque Lutheranorum actis authenticis, esse compositas, ex his æstimari potest quid sit de aliis judicandum. Summa ergo dictorum hæc erit.

I. — Nullum in synodo Tridentina nodum esse cujus non in eadem synodo solutionem inveniant : si Confessio ejusque *Apologia* bona fide consulantur, difficillima quæque componi, et ea fundamenta poni e quibus nostra dogmata perspicue deducantur. Nam justificationem Spiritui intus operanti tribuunt, neque a regeneratione aut sanctificatione distinguunt.

II. — Bonorum operum post justificationem merita probant.

III. — Absolutionem et ordinationem inter sacramenta habent : ab aliis sacramentis recto intellectu non abhorrent.

IV. — Liturgiam Græcam, in eaque panis et vini veram ac realem in corpus et sanguinem transmutationem laudant, concomitantiam probant : substantialia sacramentorum distinguunt ab accessoriis sive accidentariis; neque oblationem ac sacrificium respuunt : orationes pro mortuis adversus Aerium ut utiles admittunt, quo purgatorii summa continetur.

V. — Fidei quæstiones ad concilia œcumenica referunt; ab Ecclesia vetere, ab Ecclesia catholica, ab Ecclesia Romana dissentire nolunt.

VI. — Bernardum, Dominicum, Franciscum, Missam indubie, et assentientibus quibusque Christianis celebrantes, nec modo voventes continentiam, sed etiam suadentes, atque omnia nostra sectantes, sanctorum numero reponunt.

VII. — Si hodiernarum quoque patriarchalium sedium ratio habeatur, secunda Nicæna synodus recipietur, omnes fere controversias ipsa liturgia decidet, Romana liturgia cum Orientalibus liturgiis gemina restituetur, omnia probabuntur quæ Latinis Græcisque communia sunt.

VIII. — De Papa fidem nostram, ex conciliorum Ephesini et Chalcedonensis decretis utrique parti communibus, eorumque perspicuis verbis, facile contexinus.

IX. — Si quartum et quintum quoque sæculum veneremur, fatentibus protestantibus, de cultu reliquiarum et sanctorum invocatione constabit.

X. — Justificationis doctrinam Tridentinæ conformem dabimus, ex communibus decretis, illis scilicet quæ adversus Pelagianos in concilii s Carthaginensi, ac Milevitano atque item Arausicano II, adversus Pelagianos definita sunt. Fidem nostram ex eorum

(1902) DU PERRON, *Rép. au roi de la Grande-Bret.*, *Ep. à Casaub.*, ib., l. IV, édit. d'Antoine Estienne, p. 858.

(1903) DUVALL., *Elench.*, p. 9 et 68; *ibid.*, tract. *De sup. R. P. potest.*, part. IV, q. 7, p. 843; *ibid.*, q. 8, p. 845 et 855; *ibid.*, part. II, q. 1, p. 751; *ibid.*, part. II, q. 2, edit. 1614, p. 235. Paris. 1636, t. post., p. 757; *ibid.*, q. 5, p. 768; *ibid.*, part. IV, q. 6, p. 839, 840 et 841; *ibid*, q. 10, concl. 2, p. 858, et alibi passim.

(1904) ADR. VI, in 4, *De confirm.*

(1905) WALEMB., l. II, tr. 2, *De Eccl.*, part. III; *De immob. cath. fidei fund.*, p. 151, n. 6, 8 et 10, *Cont. hær. fid.*, part. II, c. 2, p. 146, n. 11, 12, 22, 25; *De def. Bellarm.*, l. II, ad l. II, c. 2, n. 13 *ibid.*, GRETS., col. 1012, n. 14, 15, 16, etc.

(1906) *Apol.*, tit. *De Eccl.*, in lib. *Conc.*, pag. 149

ac sancti Augustini verbis atque sententiis contextam agnoscent.

Huc accedant de sanctorum cultu, de imaginibus, aliisque pacificæ ac luculentæ interpretationes : jam si non omnia, certe summa confecta sunt.

Art. II. — *De disciplinæ rebus quæ a protestantibus postulari, quæ a Romano Pontifice concedi posse videantur.*

Jam fide constituta, sequentibus postulatis cum Sede apostolica pertractandis locus erit, posito discrimine inter civitates et regiones in quibus nullus sedet catholicus episcopus, ac sola viget *Augustana Confessio*, et alias.

I. — Ut in illis quidem superintendentes subscripta formula, suisque ad Ecclesiæ communionem adductis, a catholicis episcopis, si idonei reperiantur, ritu catholico in episcopos ordinentur, in aliis pro presbyteris consecrentur, et catholico episcopo subsint.

II. — In eodem priore casu, ubi scilicet sola viget *Confessio Augustana* nullique catholici episcopi sedem obtinent, si ipsis ita videatur ac Romanus Pontifex, consultis etiam Germaniæ ordinibus, approbaverit, novi episcopatus fiant et ab antiquis sedibus distrahantur : ministri item in presbyteratum catholico ritu ordinentur et sub episcopo curati fiant : iidem novi episcopatus catholico archiepiscopo tribuantur.

III. — Novis episcopis ac presbyteris quam optime fieri poterit reditus assignentur : sedulo agatur cum Romano Pontifice ut de bonis ecclesiasticis lis nulli moveatur.

IV. — Episcopi *Confessionis Augustanæ*, si qui sunt de quorum successione et legitima ordinatione constiterit, rectam fidem professi, suo loco maneant ; idem de presbyteris esto judicium.

V. — Missæ solemnes ritu catholico, verbi divini prædicatione post lectum Evangelium pro more interjecta, celebrentur, commendentur, frequententur : in divinis officiis vernacula lingua quædam concinantur, postea quam examinata et approbata fuerint : Scriptura in linguam vernaculam versa emendataque, ac detractis additionibus, qualis est vocis illius *sola fides*, in ipso Pauli textu et aliæ ejusmodi, inter manus plebis maneat, publice etiam legi possit destinatis horis.

VI. — Communicaturi quicunque, ut id faciant in solemni Missa ac fidelium cœtu sedulo invitentur : de hac communione sæpe celebranda in eamque praxim instituenda vita plebs serio doceatur : si desint communicantes, haud minus Missæ fiant, ac celebrans ipse communicet, omnibus presbyteris eo ritu celebrare liceat pietatis studio non quæstu ; neque presbyteri tolerentur quibus victus ratio in sola missarum celebratione sit posita.

VII. — Novi episcopatus seu novæ parochiæ ne monachorum ac monialium cœtus cogantur admittere : ad eos amplectendos adhortationibus, castisque et castigatis ad sui instituti originalem ritum moribus, invitentur.

VIII. — A sanctorum ac reliquiarum atque imaginum cultu, superstitiosa quæque et ad lucrum composita, ex Concilii Tridentini placitis (1907) atque ibidem tradita episcopis auctoritate, arceantur.

IX. — Publicæ preces, Missales, ac Rituales libri, Breviaria, etc., Parisiensis, Rhemensis, Viennensis, Rupellensis, Aurelianensis, atque aliarum nobilissimarum ecclesiarum, Cluniacensis quoque archimonasterii totiusque ejus ordinis exemplo, meliorem in formam componantur : dubia, suspecta, spuria, superstitiosa tollantur ; priscam pietatem omnia redoleant.

X. — Constituta fide, diligenter tractetur cum Romano Pontifice, an, et quibus conditionibus, et in quorum gratiam usus calicis concedatur : ejus rei gratia proferantur exempla majorum ac præsertim Pii IV, post concilium Tridentinum : in primis sacramenti ac divini calicis reverentiæ consulatur.

XI. — Illud etiam diligentissime quæratur, num ecclesiastico decori conveniant, ut superintendentibus ac ministris in presbyteros aut etiam in episcopos ex hujus pacti formula ordinandis, quandiu erant superstites sua conjugia relinquantur.

XII. — Episcopi constituantur secundum canones, multa probatione, ætate matura.

Art. III.— *De concilio Tridentino.*

Operosissimam plerisque protestantibus visam quæstionem de recipiendo concilio Tridentino ultimo loco ponimus. Ac primum certum est hanc synodum in fidei rebus ab omnibus Catholicis pro œcumenica atque irretractabili habitam.

Non desunt ex protestantibus, qui arbitrentur ab ea sententia procul abesse Gallos, sæpe professos eam synodum non esse in regno receptam ; sed id intelligendum de sola disciplina libera, de qua recipienda, propter diversos morum locorumque rationes, illæsa dogmatum fide, sæpe variari contigit.

Nihil ergo unquam fiet aut a Romano Pontifice, aut a quoquam unquam Catholico, quo Tridentina de fide decreta labefactentur. Ne non exstingui schisma, sed majore impetu integrari incipiat, ut supra diximus (1908). Una restat via, ut declarationis in modum omnia componantur.

Sane protestantes moderatiores illos jam huic synodo placabiliores esse oportet, postea quam ejus dogmata recto atque obvio intellectu, antiqua et sana visa sunt, ut coortæ dissensiones non tam in synodum quam in partium studia crudis adhuc odiis,

(1907) Sess. 25, *De invoc.*, etc.

(1908) Sup., part. I.

conjicienda videantur. Vel illud attendant, quam moderate, quam sancte Tridentini patres *Indulgentiarum usum*, unde exortum erat incendium, delinierint (1909), atque etiam illud : *Qua moderatione eas juxta veterem et probatam in Ecclesia consuetudinem adhiberi* oporteret, *ne nimia facilitate ecclesiastica disciplina enervetur*, procul etiam abjectis et episcoporum diligentia observatis, *abusibus, pravis quæstibus, aliisque corruptelis quæ irrepserunt*.

Cæterum, quicunque pacifica mente non invidiosas historias, sed ipsa concilii decreta perlegerint, facile intelligent hujus auctoritatem eo vel maxime valituram, ut proterva, et in pravas novitates, etiam inter Catholicos, eruptura ingenia, suis coercita limitibus teneantur, neve aliis quibuscunque suas opiniones obtrudant. Denique protestantes eam synodum, quam a se alienam putant, intelligendo et approbando suam faciant.

Multis sane documentis liquet Hispaniarum Ecclesias orthodoxas certis impedimentis ad sextam synodum neque convenisse, neque vocatas fuisse. Quid ergo egerunt cum ad eas a Leone II et Benedicto II illa perlata est? nempe id; ut ejus synodi « gesta synodica iterum examinatione decreta vel communi omnium conciliorum (Hispanicorum scilicet) judicio comprobata salubri etiam divulgatione in agnitionem plebium transeant (1910). » Sic synodum quam non noverant, suam esse fecerunt. Quo etiam ritu aliæ synodi ipsaque adeo Constantinopolitana I synodus ab Occidentalibus adoptata, in secundi œcumenici concilii nomen ac titulum crevit. Sic quintam synodum, absque Sede apostolica celebratam, eadem Sedes probando fecit suam. Septimam quoque synodum ab eadem Sede apostolica totaque Orientali Ecclesia confirmatam, post aliquot difficultates verborum ac disciplinæ, potius quam rerum ac dogmatum, Gallicana quæ non interfuerat, et tota Occidentalis suscepit Ecclesia, qua consensione ejus auctoritas ut in Oriente, ita toto in Occidente, eo usque invaluit ut nunquam postea in dubium revocaretur.

Quod autem protestantes objiciunt concilium Tridentinum non esse œcumenicum, eo quod in illo cum catholicis episcopis ipsi non sederint judices, sed ab adversa parte latum sit judicium; huic profecto querelæ si daretur locus, nulla unquam concilia exstitissent aut exstare possent; cum nec Nicæna synodus Novatianos ac Donatistas aut alios jam ab Ecclesia quocunque modo separatos admiserit judices, neque unquam hæretici nisi a Catholicis judicari possunt, neque qui ab Ecclesia secesserunt, nisi ab iis qui unitatem servant. Neque Lutherani, cum Zuinglianos, factis synodis, condemnarent (1911), eos assessores habuere; nec æquitas sinebat a catholica Ecclesia haberi judices, etiam episcopos, Anglicos, Danicos, Suecicos, aperta odia professos; quippe qui ab Ecclesia Romana ut impia, ut idololatrica, ut antichristiana recessissent; nedum Germaniæ protestantis ministros aut superintendentes, qui ne quidem essent episcopi, cum solis episcopis locum in synodo deberi universa antiquitas fateatur.

Sed hæc contentiosa omittamus : accedant, discutiant, privatim examinent, æquas et commodas ex ipso concilio repetitas declarationes admittant, acta sua symbolica conferant cum synodi nostræ decretis, pacificum et catholicum induant animum ; sic Tridentinam synodum sibi quoque haud ægre œcumenicam facient.

ART. IV. — *Summa dictorum; ac de difficultatibus superandis.*

Maxima difficultas, infixam pectori a cunabulis penitusque visceribus inolitam atque concretam excutere religionem : ingens opus, imo vero *datum optimum, donumque perfectum, descendens a Patre luminum* (*Jac.* I, 17), nec ab homine exspectandum.

Et jam pro sua clementia Pater misericordiarum curandis vulneribus deplorandæ discessionis duo opportunissima remedia contulit : alterum, ut intellectu facile esset perspiscere pro secessionis causis multa nobis fuisse imputata, quæ vel mera commenta essent, vel ex privatorum doctorum opinionibus translata in Ecclesiam, nunquam approbante ea, imo vero potius vel maxime repudiante, editis castissimis et utilissimis concilii Tridentini præsertim de justificatione decretis. Quanquam autem a nobis horum magna pars non indiligenter patefacta est, innumerabilia supersunt haud minoris momenti : ex quibus id inferimus, his remotis obstaculis ac recognitis iis quæ falso imputata sint, facile coalituram pacem, et proclivem reditum esse oportere filiorum ad patres qui profecto nostri fuerunt. Beatum autem illum et a Domino benedictum prædicabimus, qui *convertet cor patrum ad filios, et cor filiorum ad patres* (*Malach.* IV, 6) ; et iterum alia Scriptura dicit : *Et congregabuntur filii Juda et filii Israel pariter, et ponent sibimet caput unum* (*Ose.* I, 11.)

Alterum remedium longe convenientissimum et commodissimum est hoc : in protestantium libris symbolicis atque in ipsa maxime *Confessione Augustana* ejusque *Apologia*, Deo ita providente, tot ac tantas veritatis catholicæ retentas esse reliquias, ut ex his viri boni ad omnia nostra facile reducantur, relicto illis filo, quo ex tortuosis ac deviis itineribus extricati, in antiquas planasque semitas revocari possint.

Id autem erit commodissimum, quod vix ulla nova decreta condi, sed per expositoriam ac declaratoriam viam aptas et consen-

(1909) Sess. 25, decr. *De indulg.*
(1910) *Epist. Leon II*, *Conc. Tolet.* XIV, can. 4, v; LABB., t. VI, col. 1239, etc.
(1911) Lib. *Conc.*, pass.

taneas interpretationes afferri oporteat, ut *Confessionis Augustanæ* defensores ad se ultro rediisse et sua constituta pandisse videantur.

Neque necesse est ut universæ simul *Confessioni Augustanæ* per Germaniam addictæ Ecclesiæ de his in commune consulant : sint tantum aliqui, bono Deo inspirante, principes, qui fraterno et Christiano animo audiant, meditentur, sua quoque proponant (neque enim ii sumus qui tantam rem uno velut ictu expediri posse credamus), suæ denique salutis ipsi curam gerant, cæteris consilio, tractatu et exemplo prosint.

Nos autem minimi, qui sane in hanc partem nostra vel maxima studia contulimus, indefesso animo nostram qualemcunque operam pollicemur; et jam, Deo dante, in HISTORIA nostra VARIANTIS DOCTRINÆ ECCLESIARUM PROTESTANTIUM, multa retulimus, quæ a Lutheranorum dogmate dehortentur ac deterreant; errores videlicet gravissimos ac manifestissimos, in primis hos quatuor :

I. Quod ubique professi, si tenere antiquorum Patrum ac maxime sancti Augustini tutam, præsertim in articulo de justificatione doctrinam, eam tamen sectentur, quam, fatente Melanchtone, hujus fidei post Lutherum assertore præcipuo, antiquitati atque in primis sancto Augustino ignotam esse constet.

II. Quod bona opera, in Evangelio sub interminatione damnationis æternæ toties imperata et mandata, non sint necessaria, aut certe non ad salutem, quodque contraria sententia, Scripturis atque omnibus christianis probatissima, merito condemnetur.

III. Quod a fatalibus ac stoicis ferreisque necessitatibus libero arbitrio primum impositis, ad inflandas liberi arbitrii vires, atque ad ipsum semi-pelagianismum publice deflexerint.

IV. Quod auctore Luthero, in explicanda Christi hominis majestate, amplexi sint ubiquitatem, a reliquorum Christianorum ac doctissimorum etiam Lutheranorum, ipsiusque adeo Melanchtonis sensibus penitus abhorrentem.

Quæ alibi demonstrata apertiorem in lucem educere in promptu est. Sed hæc sponte corruere, quam a nobis confutari malumus; placetque omnino inire potius consilia pacis, et commodissimis quibusque rationibus mitigare offensiones animorum. Cæterum, illud in catholica parte vel commodissimum putamus, quod, cum de tantis rebus, seu fidem, seu disciplinam spectent, ad Romanum Pontificem, tanquam ad antesignanum, more majorum, referri oporteat, is nobis obtigit Pontifex, qui et doctissimus ac perspicacissimus, omnia docenda et agenda pervideat, idemque insigni pietate ad optima quæque promptissimus, omnia Christianæ rei et paci profutura concedat.

—

## EXPLICATIO ULTERIOR

### METHODI REUNIONIS ECCLESIASTICÆ.

*Occasione eorum instituta quæ illustrissimo et reverendissimo D. Jacobo Benigno, episcopo Meldensi, moderate non minus quam erudite ad eadem annotare placuit.*

—

### *PROLOGUS.*

Dici non potest quanta cum animi voluptate semel atque iterum ac sæpius perlegerim, quæ ad *Cogitationes meas privatas* reunionis ecclesiasticæ methodum concernentes, annotare studio curæque habuit illustrissimus et reverendissimus D. episcopus Meldensis, vir non in Gallia duntaxat sua, sed in nostra etiam Germania dudum merito suo celeberrimus. Non poteram nisi egregia mihi polliceri, de *doctrinæ catholicæ Expositionis* auctore, tot episcoporum, archiepiscoporum, cardinalium, ipsius denique Summi Pontificis Innocentii XI, νῦν ἐν ἁγίοις calculo comprobatæ. Quæ sane spei votorumque præsumptio adeo me non fefellit, ut lectis omnibus cum cura, pro incolumitate tanti auctoris vota facere, Deumque venerari non dubitaverim, ut præsuli tam bene affecto, et a studio partium tam alieno, pacem insuper et veritatem ex æquo bona fide sectanti, ætatem ad annos Nestoris, hoc est, quam longissime prorogare ne dedignetur.

Scriptum ipsum quod attinet, occupatum id est prima ac secunda sui parte, in examinanda mea methodo, quam multis dubiis videri obnoxiam, in quibusdam prorsus impossibilem, uti arbitratur vir illustrissimus. Id mirum atque improvisum adeo mihi non accidit, ut mirarer potius, si, non dico in omnibus, quod ne sperare quidem debui sed in plerisque paria mecum sentiret. Eorum enim, qui ab utraque dissidentium parte, ad concordiam ecclesiasticam animum in hunc usque diem applicuere, observare licet, nonnullos zelum habentes, sed scientia ac rerum usu destitutum, palinodiam vel urgere manifesto, vel post ingentem apparatum, mellitosque verborum globulos, ac dicta quasi sesamo ac papavere sparsa, datis una manu quæ mox alia tollantur, nihil tamen aliud denique intendere, quam ut ad prætensi erroris revocationem discordes suaviter inducant : alios conciliationem suam superstruere, datis quasi ex concessis hypothesibus, quæ ab altera parte nihil minus quam admittantur : alios in cothurni modum, cui cuivis pedi sit aptari potis, sub generalium quarumdam formularum involucro, simpliciorum conscientiis struere insidias, nec in re ipsa, sed solo verborum cortice pacem moliri : alios denique dictatoria quadam auctoritate, sua de pace consilia parti adversæ obtrusum ire, et pro illis tanquam pro aris et focis pugnare; hoc est, negotium pacis in novæ litis materiam con-

vertere, et sic in universum a via maxime regia prorsus declinare, seque necessitatibus non necessariis jugiter involvere.

Cum igitur, his diligenter animadversis, appareat, in cassum laborare qui tramitem hunc insistunt, rem alia prorsus via aggrediendam esse censui; dataque mihi notabili occasione primum, a serenissimo Brunsw. et Lun. duce domino Joh. Frederico principe Romano catholico (cuique aio æternum bene sit), deinde a serenissimo electore Brunswico-Luneburgico, domino Ernesto Augusto, domino meo clementissimo, post septimestrem fere disquisitionem cum celeberrimo quodam Germaniæ episcopo, in timore Dei institutam, frustra tentatis recentiorum agendi modis, de alia methodo in vera quidem antiquitate fundata, sed quæ propter novum applicandi modum, nova videri queat, serio cogitare, ac loca nullius ante trita solo calcare cœpi, reque ipsa tandem reprehendi, si neutra pars contra conscientiam in se quidpiam admittere debeat, et protestantes securitati suorum dogmatum, quibus propter obstans divinum mandatum renuntiare non licet, consulere velim, illos vel hac aut simili ratione in gratiam cum Romana Ecclesia redire debere, vel si, præter spem, mater erga pristinos suos filios, aut iniqua petentes, se difficilem sit præbitura, hoc ipso de pace ecclesiastica spem nobis præcludi, remque omnem, sine metu schismatis, committendam Deo; cum sufficiat ad tranquillandas conscientias, omnemque vel suspicionem schismatis amovendam, nos a parte nostra eousque processisse, quousque erat possibile, futura apud eos solos schismatis culpa, quid aliquid in sua potestate positum, scientes et admoniti, prætermisere.

In qua equidem sententia (hac nimirum aut æquipollente via progrediendum in negotio pacis) lectione scripti illustrissimi ac reverendissimi D. episcopi Meldensis, quamlibet egregii, neque plurima docentis, magnopere confirmatum esse, sicubi hac vice professus fuero, convenientissima illa conscientiæ meæ vox est.

Quod tamen non ita capiendum, ac si utilitati, addo et necessitati methodi expositoriæ, optimi antistitis, scripti sui parte tertia luculenter traditæ, mihique ex supra laudata ejus *Expositione* dudum notæ, vel tantillum cupiam derogatum; quin potius in ea sum sententia, si rem totam absolveret expositoria illa methodus, et ostenderet in omnibus articulis controversis, a concilio Tridentino sub anathemate definitis, ad veram Ecclesiæ Romanæ mentem explicatis, nullam superesse realem inter partes controversiam, injuriam fore in Deum et Ecclesiam, quisquis illam ambabus ulnis non fuerit amplexatus, utpote non mea duntaxat, sed reliquis omnibus hucusque excogitatis ad reunionem methodis multis modis præstabiliorem. Quid enim opus postulatis? quid conventibus? quid secretis cum Summo Pontifice, imperatore, præcipuisque terrarum dominis de agendi modo tractationibus? quid suspensione Tridentini? quid celebrando novo concilio, si quidem liquido queat ostendi, Ecclesiarum nostrarum doctores concilii Tridentini canones intellexisse perperam, atque adeo insontes postulasse errorum, qui nemini eorum in mentem unquam venerint; quod quidem in thesi tam clarum est, ut si quis syllogismo rem velit complecti, ego majoris illius certitudinem cum cujusvis axiomatos evidentia comparare non sim dubitaturus. Verum enim vero, quæstio omnis erit de minore; ubi tamen iterum largior, multas quæstiones, de quibus inter non contentionis serra sesqui-sæculari spatio est reciprocata, per dictam methodum conciliari posse, imo ab illustrissimo domino episcopo actu jam esse conciliatas, tam in *Expositione doctrinæ catholicæ*, quam in hoc, quod præ manibus habemus, doctissimo illius scripto, ut in calce totius hujus scriptionis videbitur.

Addo quod secundum ductum hujus methodi, invictissimi piissimique imperatoris nostri desiderio facturus satis, in alia quadam scriptione mea, Viennam dimidia sui parte jam tum missa, quinquaginta circiter, plerasque omnes momenti maximi quæstiones inter nos hactenus controversas, bono cum Deo, jam tum conciliaverim. At unum tamen omnes, hac via, controversos inter Romanam nostrasque Ecclesias articulos, esse sublatos, aut conciliari posse, ne ipsum credo *Expositionis* auctorem eruditissimum esse asseveraturum. Agitur itaque inter nos, non de expositoriæ methodi bonitate et excellentia, quam iniquus sit qui non agnoscat; sed hoc in quæstionem venit: an methodus illa sit adæquata, et ad omnes controversias nostras ita se extendat, ut non opus habeat Summus Pontifex per syncatabasin largiri protestantibus quosdam articulos, quorum retractationem persuasi illi fuerint conscientiis suis adversari, aut quorumdam decisionem differre in concilium legitimum? De quo in progressu harum observationum mentem meam candide aperiam, visurus eadem opera, an dubiis circa nostram methodum ab illustrissimo viro motis, si non omni, aliqua saltem ex parte fieri queat satis. Faxit Deus *princeps pacis* ut ad structuram sanctuarii concordiæ, et ego symbolam aliquam, si non in auro, argento, ære, purpura, hyacintho, ac bysso, saltem *caprarum pilis* asportare, ac pro virili portione mea, tenuique talento, ad minimum conatum aliquem juvandi Ecclesiam ostendere, et per hoc schismatis culpam, Christianæ charitati, ex doctrina divi Pauli, tantopere adversam, a me penitus amoliri queam.

EXCERPTA EX HAC ULTERIORI EXPLICATIONE.

*De conciliis œcumenicis in genere, et in specie de concilio Tridentino.*

De conciliis œcumenicis legitime celebratis, sive quinque illa sint, sive plura, in genere dico: Christus per omnia sæcula adest suæ Ecclesiæ, neque unquam per

mittet ut Ecclesia universalis in concilio aliquid fidei contrarium pronuntiet. Inde tamen non sequitur errores et abusus interdum non prævalere; ponamque concilium Tridentinum esse legitimum. Nonne Scoti sententia de meritis operum promissionem divinam supponens, ibi est definita (1912), et nihilominus tamen prævalet, quæ communior vocatur Gibboni de Burgos, in luthero-calvinismo suo schismatico quidem, sed reconciliabili, doctrina Vasquesii.

Consonam esse judicat vir illustrissimus et suam et meam sententiam de formulis compellandi sanctos, quomodolibet conceptis, intercessionaliter explicandis, concilio Tridentino. Eo tamen non obstante, notorii sunt circa hunc cultum abusus, de quibus non solum Germaniæ princeps Hassiacus Ernestus, ex reformato factus Romano-Catholicus, in suo *Vero, sincero et discreto Catholico* per quam libere conquestus est in facie totius Ecclesiæ; sed et, cum querelæ illæ Romæ nondum sint exauditæ, scriptor alius Germanus libellum edidit sub titulo : ***Monitorium salutarium beatæ Virginis Mariæ ad cultores sui indiscretos.*** Tribuitur is domino Adamo Widelkels jurisconsulto Coloniensi, prodiitque anno 1673, Gandavi, auctoris Romano-Catholici auspiciis, postquam in publicationem libelli consenserant J. Gillemanus, sacræ theologiæ licentiatus et archipresbyter, librorumque censor, Godofredus Molang, Wernerus Franken, Henricus Patricius, Joh. Folch, doctores Colonienses, imo ipse Petrus de Wallembourg, episcopus Mysiensis, suffraganeus Coloniensis, Paulus Aussemius, ejusdem archidiœcesis vicarius in spiritualibus. Eumdem librum postmodum recudi fecit et calculo suo comprobavit in Belgio Gallico illustrissimus dominus episcopus Tornacensis.

Synodi septimæ, quæ Nicæna II vocatur, auctoritas, ut in ea contineantur egregia quædam, data occasione merito citanda ac laudanda, in dubium tamen merito vocatur, cum maxima pars Occidentis ei contradixerit. Sane, quæ de imaginibus decrevit, excusari fortasse possunt, certe per omnia laudari admodum non possunt. Unde etiam factum ut, in synodo Francofurtana, cui trecenti circiter Galliæ, Germaniæ et Italiæ episcopi interfuere, Nicænum illud II fuerit improbatum. Non ignoro quidem quid obtendat Alanus Copus, eumque secutus Gregorius de Valentia, lib. II *De idololatria*, cap. 7, *quasi Francofurdiana illa synodus non damnaverit hanc Nicænam, quæ VII vulgo vocetur, sed aliam pseudosynodum Iconomachorum.* Vi autem veritatis adactus, pro communi sententia tot veterum auctoritatibus roborata stat Bellarminus, lib. II *De imaginibus sanctorum*, cap. 14, his verbis : « Auctores antiqui omnes conveniunt in hoc, quod in concilio Francofurdiensi sit reprobata synodus VII, quæ decreverat imagines adorandas. Ita Hincmarus, Aimonius, Rhegino, Ado et alii passim docent. Dicere autem hos omnes mentiri, vel libros eorum esse corruptos, ut Alanus Copus dicit, videtur mihi paulo durius. »

Dissimulare interim ego non possum Francofurtanam hanc synodum processisse longius quam par erat, sententiamque Græcorum in Nicæno II, de adoratione imaginum, in duriorem partem accepisse, quæ commodam forte interpretationem admisisset, idque factum occasione versionis Latinæ Actorum dictæ illius synodi, quam ex collatione cum textu Græco, minus fidelem esse cuivis vel obiter inspicienti patebit.

Ad verba illustrissimi domini episcopi : « Dura conditio, ne provocetur ad decreta concilii Tridentini vel aliorum in quibus protestantium dogmata sunt condemnata (1913). » Esto dura, sed quanto durius exigi a nobis quidpiam contra conscientiam, quodque patratum, æterna nos salute excludat, et æternæ damnationis reos faciat? Iterum dico, si quemadmodum nonnulla ab illustrissimo domino episcopo, multa etiam a me producta in medium, per methodum expositoriam sunt conciliabilia, ita per eamdem methodum expositoriam ostendi queat, salvo concilio Tridentino, manere posse protestantes in sua sententia, verbi gratia, de præcepto communionis sub utraque, rati haberi posse ordinationes eorum hactenus factas, et si quæ sunt alia in Tridentino sub anathemate credi jussa, nec protestantibus probata, tunc cesset sequestratio dicti concilii, utpote cujus anathemata nos non feriant. Quod si autem methodus expositoria ad hos similesve articulos se non extendat, aut concedenda nobis erit desiderata sequestratio, aut pacis tractatus habebit suum finem. Implicat enim contradictionem manifestam, protestantes reunionem quærere cum Ecclesia Romana salva conscientia, et eos tamen, pro obtinenda reunione obligari ad probationem concilii Tridentini decernentis, verbi gratia, communionem sub utraque specie a Christo non esse præceptam, cum tamen illam præceptam esse statuant, et persuasi sint, veritatem hanc agnitam et probatam, sine certæ damnationis periculo negare se non posse.

Quod tamen non ita capiendum ac si conciliorum vere œcumenicorum auctoritati derogare quippiam ego velim. Nequaquam Tridentini suspensionem aut sequestrationem peto, quoniam nostris ne quidem pro legitimo, nedum œcumenico habetur. Quando itaque protestantes profitentur se utramque speciem a Christo præceptam firmiter credere, faciunt hoc innixi argumento supra proposito; in eaque sua sententia mirum in modum confirmantur, quod videant in nullo legitimo concilio contrarium esse definitum, seque certos esse in nullo tali concilio contrarium definitum iri. Sane si Ecclesia in conciliis certo et indisputabiliter œcumenicis, qualia sunt, omnium partium con-

(1912) Vid., *Sent. Meld. episc.*, ubi soluta est objectio, ci dessus, col. 827.

(1913) Col. 101.

sensu, Nicænum, Constantinopolitanum tria, Chalcedonense et Ephesinum, decidisset contrarium, dubium non est, quin contraria illa decisio fuisset præponderatura. Quemadmodum autem persuasi sunt invariatæ Confessionis Augustanæ socii, nunquam fore ut legitimum universale concilium statuat præsentiam corporis Christi in cœna esse tantum figuratam, ita persuasi etiam sunt, nunquam fore ut tale concilium statuat, usum specierum esse indifferentem; e quibus sequitur posse hæc duo stare simul: firmiter persuasum esse de aliqua sententia, et tamen auctoritati legitimorum conciliorum se submittere. Nam qui de sua sententia firmiter est persuasus, et propter Christi promissionem legitimum concilium supponit in fide errare non posse, is non potest non firmiter esse persuasus decisionem talis concilii sententiæ suæ esse favituram.

Ad viri illustrissimi numerum 48, postulatum illustrissimi ac reverendissimi domini episcopi conceditur, applicatio concedi non potest; neque enim protestantes ullius concilii extra controversiam legitimi et œcumenici decreta rescindi postulant. Nicænum secundum recusavit magna pars Occidentis: Latina illa Lateranensia, Lugdunensia, Constantiense, Basileense, Florentinum, ut alia taceam, Oriens non agnoscit, et inter ipsos doctores Occidentis de nonnullis litigatur, probantibus Gallis Constantiense et Basileense, quod Romanæ curiæ non probatur. Tridentino et Oriens et magna pars Occidentis, non postliminio duntaxat, sed durante adhuc illius celebratione, ex sonticis causis contradixit.

Quidquid igitur hic objicitur, facilem haberet solutionem, si ad has disputationes descendere velimus. Cum autem fixum sit apud protestantes, se pacem contra conscientiam, cum dispendio salutis nunquam esse quæsituros, cessat disquisitionis illius necessitudo. Si ostendere poterit expositoria methodus vibratos in Tridentino anathematismos non ferire protestantes, res foret longe facilior: quod nisi fiat, et vel unicus, tractis quamlibet reliquis omnibus in bonum sensum, supersit articulus sub anathemate credi jussus, ast conscientiæ nostræ, sive recte, sive insuperabiliter erroneæ adversus, communio, verbi gratia, sub utraque, quam a Christo præceptam esse sumus persuasi, tunc sensus communis dictitat, vel seponendum esse concilium Tridentinum, vel omnem de pace tractationem fore irritam. Fac enim, auctoritatem dicti concilii in ordine ad protestantes non seponi, sed in valore suo permanere, tunc ex illius decreto credere, et contrarium sentientes anathematis reos arbitrari tenebuntur, communionem sub utraque a Christo non esse præceptam, cum tamen eam a Christo præceptam in conscientia sua sint convicti, et in schismate mori innoxie, quam agnitæ huic veritati et hinc dependenti amicitiæ divinæ renuntiare malint, memores illius verbi Dominici (*Joan.* XV, 14): *Vos amici mei estis, si feceritis quæ præcipio vobis.*

De talibus ergo ne cogitandum quidem nobiscum acturis cum fructu; miror que illustrissimum ac reverendissimum dominum episcopum, virum cætera æquissimum, in largiendo Germanis calice et seponendo Tridentino tam esse difficilem; cum hæc duo, inter prima præsulum Germanicorum, quibuscum ego hactenus egi, oblata fuerint, quæ ipsi nobis, nondum talia petentibus, certe tamen petituris, provisionaliter, quantum in ipsis, sua sponte largirentur, largienda certo extra omnem dubitationis aleam collocarent.

Ad numerum 51, agnoscit reverendissimus et illustrissimus dominus episcopus anathematismos Ephesinæ synodi, a sancto Cyrillo, suggestos, postmodum fuisse suspensos, nec a Joanne Antiocheno ejusque sequacibus, etiam post factam reconciliationem fuisse agnitos. Quanto facilius idem concedi poterit de anathematismis Tridentinis, in quibusdam Ecclesiæ Romanæ regnis et provinciis, nec in hunc usque diem, bona fide, et per publicam magistratus civilis declarationem receptis, et contra quasdam quæstiones vel scholasticas vel plane otiosas, hoc est nullam christianismi praxim regulantibus aut regulare idoneis, vibratis: ex quorum numero est, controversia de valore baptismi Joannitici, quam in praxi nullius esse valoris, satis inde patet, quod nemo a sancto Joanne baptizatus supersit, cui scrupulus suboriri queat, rite fuerit baptizatus necne.

Ibidem ad verba *tertium exemplum:* maximi profecto momenti est exemplum, quod ex divite antiquitatis suæ ecclesiasticæ penu suppeditat nobis illustrissimus dominus episcopus de Gregorio Magno et quinta synodo, cujus auctoritas, permittente Romano Pontifice, apud Longobardos accipere illam detrectantes, dubia mansit atque suspensa. Nam licet nihil ea synodus novi definisse concedatur, non id tamen in quæstione est hac vice; sed hoc disquiritur, quomodo cum illis agi queat, ut pertinaces atque adeo hæretici non videantur, qui synodum aliquam, verbi gratia Tridentinam, œcumenicam esse tanta rationis specie non agnoscunt. Hoc itaque exemplo admisso, etiam nove a synodo sive ad fidem sive ad personas pertinentia definita, synodum illam, hanc ipsam ob causam non agnoscentes, pro hæreticis æque haberi non poterunt. Fatendum interim ad suspensionem perveniri facilius, ubi de personis tantum agitur.

Ad numerum 54, Græcos paulo ante concilium Lugdunense II, cessisse in iis quæ ipsis cum Latinis erant controversa, nescio an satis planum sit. Esto autem admittatur, [quod propterea facio non gravatim, quia hæc de Tridentini auctoritate disputatio cordi mihi non est, tam firmiter quam de quavis Euclidæa demonstratione persuaso, aut seponendum esse Tridentinum, aut in cassum nos laboraturos]: esto, inquam, admittatur, quod si fiat, eo magis mirum erit, nihil tale ab eis ipso in limine exactum, cum Ferraris

et Florentiæ in unam synodum convenirent; eoque magis consideratione dignum est, et ad rem nostram pertinens, quod appareat Lugdunense illud concilium, quoad Græcos, a Latinis, intuitu novi habendi concilii, in suspenso fuisse relictum. Ergo non est contra modum agendi catholicum, concilium, vel integrum, vel ejus partem in suspenso relinqui. Sed hæc obiter.

Ad num. 62 et 63. *Ergo*, inquis, *conclamatum pacis negotium*. Hæc objectio est valde rationabilis, responsioque numero 63 et sequentibus quibusdam numeris data, et bona est, et moderata, et Christiano præsule dignissima, quæ huc redit : ad manus itaque sumendam methodum expositoriam, et videndum an dogmata controversa, explicatione dilucida, et declaratione commoda, componi possint. Ubi quidem censet vir optimus, usque adeo totum jam processisse negotium, ut declarationis hujus articulos plurimos eosque gravissimos, non aliis quam meis verbis contexturum se spondeat. « Adducantur, » addit, « etiam *Tridentina synodus*, *Augustana Confessio*, aliique Lutheranorum libri symbolici, utriusque partis fidei testes, » etc. Optime; ad viam pacis sternendam conducere talia certissimum est; adæquatam vero esse methodum illam expositoriam, et ad omnes articulos controversos ita se extendere, ut non opus sit largiri quædam protestantibus, nec opus habeant sive Romano-Catholici sive protestantes articulorum quorumdam revocatione, id credo ne ipsum quidem dicturum virum illustrissimum.

Ad numerum 64 et reliquos in genere quæ tertiam scripti hujus partem constituunt : cum illustrissimus et reverendissimus dominus episcopus hac in parte methodi suæ expositoriæ vires experiatur, et per commodam interpretationem concilii Tridentini, nostrorumque librorum symbolicorum, id fecerit quod doctissimus Angliæ cancellarius Baco de Verulamio, in libro suo *De augmentis scientiarum* inter desiderata tum temporis collocavit, pro insigni illa opera laboranti, et in partes (proh dolor!) scissæ Ecclesiæ Christi præstita, ipsius illustrissimi et reverendissimi charitati gratiæ merito sunt agendæ. Sed et ego cumulandis observationibus jam supersedere et receptui canere possim, nisi occurrerent nonnulla, in quibus mentem meam, forsitan quod illam non satis clare exposuerim, in omnibus assecutum haud esse videri queat. Quibus breviter ostensis, nihil superest nisi appendix de concilio Tridentino et horum laborum nostrorum fructus, messis puta uberrima, articulorum hactenus controversorum inter partes, qui per methodum expositoriam commodasque declarationes, ad minimum inter nos, per Dei gratiam aut jam sunt compositi, aut componi queant.

Quæ enim hoc in loco de concilio Tridentino vir reverendissimus ex professo in medium protulit, ea non mihi, sed nobilissimo domino Leibnitzio nostro sunt opposita, ad quæ cum is dubio procul sit responsurus, ego nihil reponam, nisi paucula quædam historica, nullo alio fine, nisi ut hinc evadat manifestum nihil iniquum postulari a protestantibus, quando petunt sequestrationem concilii Tridentini.

Ad ea quæ numero 101 et sequentibus ad finem usque continentur domino Leibnitzio opposita, nihil ego repono, unum pro nostra intentione argumentum in medium producere contentus. Quod concilium, etiam quoad doctrinam, non in omnibus Ecclesiis Romano Pontifici subjectis, auctoritate publica est receptum, et in quo protestantes vel plane non, vel non sufficienter sunt auditi, illius sepositionem si urgent protestantes, concordiæ studiosi, nihil petunt absurdi aut iniqui : atqui concilium Tridentinum, etc. Ergo, etc.

Major est manifesta. Ut enim de prima ratione nihil dicam, sola certe secunda foret sufficiens ad rejectionem, nedum sepositionem aut suspensionem anathematum talis concilii; cum sit nullitas manifesta, sententiam pronuntiare contra reum, qui cum audiri cupiat, vel plane non, vel non sufficienter sit auditus. Auctoritatis publicæ de industria facio mentionem in majore; cum aliud sit recipi concilium, et decreta ejus pro veris haberi a prælatis et clero reliquo, aliud sit recipi auctoritate publica, quod in regnis fit per decretum regis, in archiepiscopatibus et episcopatibus, per synodum provincialem minimum diœcesanam.

Minor probatur quoad prius membrum : quia in Germania concilium illud nondum est universaliter receptum. In Moguntina certe diœcesi, sub qua tanquam suffraganei stant episcopus Argentoratensis, Augustanus, Curiensis, Eistatensis, Herlipdensis, Hildeshemensis, Spirensis, Paderbornensis, Worsmatiensis et alii, receptum non esse hoc concilium, docuit me dominus Leibnitzius noster, sic ab ipso electore et archiepiscopo Moguntino Joanne Philippo, principe maximo edoctus, cui in juventute sua fuit a consiliis. Unde etiam fieri putatur, quod nuntius apostolicus in Germania, nunquam in diœcesi Moguntina, quæ alias citra controversiam prima est in nostro imperio, sed constanter in Coloniensi resideat, cujus archiepiscopi et electores, cum ante tempus concilii Tridentini in hunc usque diem fere semper fuerint Bavariæ duces, in Bavaria autem dictum concilium solemniter sit receptum, ego inde colligo aut minimum præsumo, in Coloniensi diœcesi id publica auctoritate receptum fuisse. Recordor etiam Moguntinos, quoties illos desiderium invadit celebrandi synodum provincialem, qualis licentia a curia Romana ægre solet impetrari, obtentui interdum sumpsisse, quod operam dare velint, in tali synodo, ut concilium Tridentinum auctoritate publica in tota diœcesi recipiatur. Sed hæc obiter.

Cardinalis Pallavicinus, *Historiæ concilii Tridentini* lib. XXIV, cap. 11 et 12, sollicite congerens eos qui, concilii auctoritatem

agnoscentes, solemniter illud receperunt, et in ditionibus suis promulgare fecerunt, non ausus est nominare nisi regem Hispaniarum Philippum, Venetos, provincias Austriacæ familiæ hæreditarias, et Poloniam. De Germania promittit cap. 12, § 4, se amplissime dicturum: revera autem § 11, aut nihil dicit, præterquam quod in Cæsaris provinciis hæreditariis Tridentinum sit receptum, aut si per alias catholicas provincias etiam Moguntinam diœcesim intelligit, quod res est, non dicit.

Videas hinc in Germania, decreta, verbi gratia, de non ducenda uxore nova, superstite adultera, quod in Florentino prudenter sepositum, in Tridentino, Græcis inauditis, audacter definitum, insuper habito, ad secunda interdum vota transiri, ejusque transgressores nihilominus in Ecclesia Romana tolerari, et ad confessiones et Eucharistiam admitti. Colonelli locum tenentem in exercitu suo habet serenissimus elector noster, cui nomen *Ballincourt*, nobilem Alzaticum, Ecclesiæ Romanæ serio alias addictum. Is quoad thorum et mensam ab uxore adultera in Alzatia per sententiam absolutus, hic apud nos Hannoveræ, ante sex vel septem annos duxit aliam, et post fata secundæ, tertiam insuper, superstite in hunc usque diem prima uxore adultera. Rogatus a me qui fiat quod sacris non excluderetur a suis, post hanc publicæ legis violationem, respondit id inde esse, quod Tridentinum in Germania non ubique sit receptum, atque adeo factum suum improbari a suo quidem confessionario quod concilii anathematismis faveat, sed tolerari.

Sed nec in Gallia, per decretum alicujus regis, parlamento verificatum, unquam fuisse receptum concilium Tridentinum equidem hactenus fui persuasus. Non desunt qui arbitrantur, inquit illustrissimus et reverendissimus episcopus, num. 101, « Synodum Tridentinam in Gallia non esse receptam; sed id intelligendum de sola disciplina, non autem extendendum ad firmam et irrefragabilem regulam fidei. » Sane, distinctionis hujus facta mentione nulla, Pallavicinus negat a Gallis receptum esse Tridentinum, lib. XXIV, cap. 11, per totum. Esto autem, si non in Gallia, alibi certe valere distinctionem hanc, patet inde, quædam decreta Tridentini, ad disciplinam puta pertinentia posse seponi, salva auctoritate debita conciliis in universum. Quidni ergo liceat petere protestantibus suspensionem anathematum ejusdem Tridentini, contra dogmata super quibus ne auditi quidem sunt?

An concilium Tridentinum auctoritate publica in Gallia sit receptum necne, facti quæstio est, de qua, cum tanto viro, qualis est illustrissimus dominus episcopus fidem debeam derogare causæ nihil suppetit. Postquam autem nullum hactenus diploma regium prodiit in lucem, publicæ illius receptionis testis, postquam insuper a negantium parte stat ipse cardinalis Pallavicinus, in nequiorem spero partem non accipiet vir optimus, si ad modum dubii, cujus solutionem petere liceat, proponantur, quæ de eadem recenset, quisquis is est, qui sub ficto nomine Petri Ambruni ad *Veteris Testamenti criticam Historiam* P. Simonii respondet, editionis Gallicæ Simonianæ Roterodamensis de anno 1689, pag. 9, verbis sequentibus.

« Quelque grande que soit son érudition (loquitur de Patre Simonio), je crois qu'il aurait de la peine de faire voir que les décisions du concile de Trente sont généralement reçues dans toutes les Eglises; puisqu'on n'y sait pas même s'il y a eu un concile de Trente. Ce concile même, qu'on nous veut faire croire être la pure créance de l'Eglise, n'est point reçu en France; et ainsi on n'a aucune raison de nous le proposer comme une règle, à laquelle nous devons nous soumettre aveuglément. Je sais qu'on répond ordinairement à cela qu'il est reçu pour ce qui regarde les points de la foi, bien qu'il ne soit pas reçu dans les matières de discipline; mais cette distinction, dont tout le monde se sert, est sans aucun fondement, parce qu'il n'a point été reçu plutôt pour la foi que pour la discipline. Si cela est, qu'on nous produise la publication de ce concile, ou un acte qui nous montre qu'il a été véritablement reçu et publié. Car, selon les règles du droit, un concile ne peut faire loi, s'il n'a été publié. Il n'y a pas encore beaucoup d'années, que dans une assemblée du clergé de France, on délibéra pour présenter une requête au roi, afin que ce concile fût reçu, quant à ce qui regarde la foi seulement; mais quelques délibérations que les prélats aient faites là-dessus, la cour n'a jamais voulu écouter leur requête. Il n'y a eu que la Ligue qui le publia dans Paris et dans quelques autres Eglises de France, sous l'autorité du duc de Mayenne. Je demande donc au P. Simon où il prendra sa tradition. S'il me dit, dans l'Eglise, ce mot est trop général: s'il ajoute que l'Eglise a décidé dans les conciles ce qu'on devait croire, je le prie de me marquer dans quels conciles. Nous venons de voir que le concile de Trente n'oblige en conscience, de tous les Français, que les seuls ligueurs qui l'ont reçu. »

Minor probatur, quoad secundum membrum ex illustrissimo Thuano, Historiæ suæ lib. VIII, ad annum 1551, editionis Francofurtensis, f. 380. « Wurtembergici legati Tridentinum veniunt, sub exitum septembris, Theodoricus Pleningerus et Joannes Hechtinus, quibus mandatum erat, ut confessionem scripto comprehensam publice exhiberent, eo venturos theologos dicerent; modo ipsis juxta concilii Basileensis formulam idonee caveretur. Cum Montfortium comitem Cæsaris legatum convenissent, et exhibito diplomate, quid in mandatis haberent exposuissent, ille, ante omnia legatum pontificium ipsis adeundum persuadere conatur. Verum iis veriti, si cum legato pon-

tificio rem communicassent, ne eo ipso, jus illi ac præcipuam cognoscendi auctoritatem tribuere viderentur, magno fortasse suæ causæ præjudicio, suspenderunt judicium, dum datis ad ducem Wurtembergicum litteris, quid fieri in eo vellet, ex ipso intelligerent. Interim a Wurtembergico litteræ venerunt; sed serius, quam ut ad VI kal. decembris, ut jubebantur, in consessu publico Confessio exhiberi posset. Igitur legati cardinalem Tridentinum adeunt, quod Montfortius abesset, et pro communis patriæ charitate et amicitia, quæ ipsi cum principe suo intercedebat, ut publice audiantur, postulat. Ille, re cum legato pontificio communicata, litteris etiam mandati, ut majorem fidem faceret, exhibitis, renuntiat, indignari legatum pontificium, quod qui doctrinæ regulam et modum accipere humiliter atque obtemperare deberent, scriptum ullum offerre, et majoribus sese quasi præscribere quidquam auderent. Ita legatos ad Franciscum Toletanum remittit, a quo variis ludificationibus, extracto tempore, dum interea etiam Argentinenses a Guillelmo Pictavio pari arte eluderentur, nihil eo anno impetrari ab ipsis potuit. Pontifex sub id tempus tredecim cardinales, omnes Italos creat, tutum potentiæ suæ munimentum, quod a Germanis ac Hispanis episcopis ac theologis sibi metueret, ne cum de morum emendatione ageretur, auctoritati Pontificis detrahi paterentur. » Hactenus ille.

Cum itaque reliqui in Germania protestantes, ex hoc specimine, satis animadverterent, quid sibi sperandum a tali concilio, in quo insuper nihil a Patribus ibidem congregatis, sed « omnia magis Romæ quam Tridenti agebantur, et quæ publicabantur magis Pii IV placita quam concilii Tridentini decreta jure existimabantur, » uti habent verba oratorum Caroli IX Christianissimi Galliarum regis, denuntiantium, et mense Septemb. ann. 1563, quam solemnissime protestantium, « quæcunque in hoc conventu, hoc est, solo Pii nutu et voluntate decernebantur et publicabantur, ea, neque regem Christianissimum probaturum, neque Ecclesiam Gallicanam pro decreto œcumenici concilii habituram; » hinc factum ut plerique electorum, principum, et statuum imperii protestantium in tali concilio comparere detrectantes, communi denique consensu librum ediderint, quo causas reddunt repudiati concilii Tridentini, cujus exemplaria cum sint in omnium manu, exscribere hic nihil attinet.

Possem, corollarii loco, adjicere judicia de concilio Tridentino, virorum in Ecclesia Romana doctissimorum, puta Edmundi Richerii, Claudii Espencæi, Andreæ Duditii episcopi Quinquecclesiensis, Innocentii Gentiletti, Polani Suavis a Josseratio haud ita pridem Gallice versi, et contra Pallavicinum vindicati, ac Cæsaris Aquilii libro de tribus historicis concilii Tridentini, ad quem de La Mothe-Josserat sæpe provocat; sed talibus ad hominem argumentis pugnare non est meum.

EPILOGUS.

Deo gratias. Scribi cœptum in cœnobio meo Luccensi tempore Quadragesimali, et utcunque absolutum in hebdomada sancta, pridie festi Paschatis, salutis vero an. 1693, quando ad Vesperam, ex breviario sancti nostri ordinis Cisterciensis, in hunc modum oratur :

« Spiritum nobis, Domine, tuæ charitatis infunde, ut quos paschalibus sacramentis satiasti, tua facias pietate concordes, per Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate ejusdem Spiritus sancti Deus, per omnia sæcula sæculorum. Amen. »

Revisum deinceps Hannoveræ, in bibliotheca mea, et nonnullis in locis auctum, quibusdam etiam correctum, mense Junio. Descriptum mense Julio, et ad finem perductum ipsis Kalendis Augusti, M. DC. XCIII.

*Benedicamus Domino. Alleluia.*
*Deo gratias. Alleluia, alleluia.*

—

## NOUVELLE EXPLICATION

### DE LA MÉTHODE QU'ON DOIT SUIVRE POUR PARVENIR A LA RÉUNION DES ÉGLISES.

*Au sujet des réflexions également savantes et modérées, que M. l'évêque de Meaux a bien voulu faire sur cette méthode.*

J'ai lu et relu avec un singulier plaisir les *Réflexions* que M. de Meaux, prélat aussi célèbre en Allemagne qu'il l'est en France, a daigné faire sur mes *Pensées particulières* au sujet de la méthode qu'on peut employer pour parvenir à la réunion. Je ne pouvais rien attendre que d'excellent de l'auteur de l'*Exposition de la doctrine catholique*, dont l'ouvrage a eu l'approbation d'un grand nombre d'évêques, d'archevêques, de cardinaux, et enfin du défunt Pape Innocent XI. J'ai été tellement satisfait des *Réflexions* de M. de Meaux, qu'après les avoir lues avec toute l'attention possible, je n'ai point balancé à faire des vœux ardents pour la conservation de ce savant évêque; et j'ai prié le Seigneur de prolonger les jours d'un prélat si bien disposé, si éloigné de tout esprit de parti, et qui cherche de si bonne foi la vérité et la paix.

Il examine, dans les deux premières parties de son ouvrage, la méthode que je propose, qui lui paraît sujette à beaucoup de difficultés, et même impraticable en quelques points. Cela ne me surprend pas : je m'étonne, au contraire, que nous soyons si parfaitement d'accord, non sur tous les chefs, ce que je n'ai jamais dû espérer, mais pourtant sur le plus grand nombre.

Car, quand je considère les différentes méthodes employées jusqu'à présent par ceux qui de part et d'autre ont voulu travailler à la réunion, je trouve que les uns pleins de zèle, mais sans science et sans

expérience, ont, ou exigé sans détour des rétractations de leurs adversaires, ou tâché de les amener doucement à ce point en employant des discours pompeux, de belles paroles et des raisonnements ajustés avec art, au moyen desquels ils retenaient d'une main ce qu'ils semblaient donner de l'autre: que d'autres, supposant comme avoué ce que leurs adversaires contestaient, ont bâti sur ce fondement de vains projets de conciliation : que d'autres ont fait illusion aux simples, en débitant de ces maximes vagues qu'on peut appliquer à tout, et de ces grands lieux communs sur la paix, qui ne renferment que des mots, et rien de plus : que d'autres enfin ont cru qu'un ton impérieux en imposerait à leurs adversaires, qui n'oseraient refuser d'admettre des projets de conciliation, qu'ils verraient défendre avec autant d'ardeur que s'il s'agissait de toute la religion. Ces différentes méthodes, loin de procurer la paix, n'étaient propres qu'à faire naître de nouvelles contestations; parce qu'en général on s'écartait du droit chemin, et que l'on s'engageait, sans nécessité, dans des circuits qui n'avaient point d'issue.

Il paraît, tout bien examiné, que ce serait travailler en vain que de suivre ces mêmes routes. J'ai donc cru devoir m'en frayer une autre. Le sérénissime duc de Brunswick et de Lunebourg, Jean-Frédéric, Catholique romain. à qui je souhaite toutes sortes de prospérités, est le premier qui m'ait fourni l'occasion d'entrer dans cette carrière: je m'y suis ensuite engagé par les ordres de mon sérénissime souverain Ernest-Auguste, électeur de Brunswick-Lunebourg ; et j'ai discuté les matières, en la présence de Dieu, pendant l'espace de sept mois, avec un illustre prélat d'Allemagne (1914).

L'épreuve que nous avons faite de l'inutilité des méthodes employées par les controversistes modernes, m'a prouvé que je devais en prendre une autre qui pourra paraître nouvelle à cause du nouvel usage que j'en fais, mais qui pourtant a son fondement dans l'antiquité la plus respectable. J'ai donc songé sérieusement à suivre une route dans laquelle personne n'avait encore marché, et je me suis enfin convaincu, par l'examen du fond des choses, que si de part et d'autre on ne veut rien faire contre sa conscience, et que si les protestants veulent conserver dans leur entier des dogmes que la loi de Dieu leur défend d'abandonner, ils ne peuvent se réunir avec l'Eglise romaine qu'en suivant cette méthode ou quelque autre semblable. S'il arrivait, contre nos espérances, que l'Eglise romaine se rendît difficile à ses anciens enfants, qui ne lui demandent rien que de juste, nous n'aurions dès lors aucune espérance de parvenir à la paix, et il ne nous resterait plus qu'à laisser à Dieu le soin de la procurer, sans crainte d'être coupables du crime de schisme; puisqu'il nous suffirait, pour tranquilliser nos consciences et nous mettre à l'abri du schisme, d'avoir fait toutes les avances qu'il nous était permis de faire. Dans ce cas, le crime du schisme retomberait sur ceux qui, de leur plein gré et malgré nos sollicitations, auraient refusé de faire ce qui dépendait entièrement d'eux.

L'excellent ouvrage de M. l'évêque de Meaux, dans lequel j'ai trouvé beaucoup à m'instruire, m'a pleinement confirmé dans l'opinion où je suis, qu'il faut traiter l'affaire de la réunion suivant le plan que je propose, ou un autre semblable. En faisant une déclaration précise sur ce sujet, je ne fais que manifester le témoignage intérieur de ma conscience.

Cependant je ne prétends pas qu'il ne soit utile et même nécessaire d'employer la méthode de l'exposition, que l'illustre prélat propose avec beaucoup de netteté dans la troisième partie de son ouvrage. Son livre de l'*Exposition de la doctrine catholique* m'avait fait connaître il y a longtemps l'avantage de cette méthode; je suis même convaincu que si la méthode de l'*Exposition* satisfaisait à tout, et que s'il était possible de prouver, en l'employant, que l'Eglise romaine entend tous les articles de nos controverses, définis par le concile de Trente, sous peine d'anathème, dans un sens qui lève de part et d'autre toutes les difficultés, ce serait faire injure à Dieu et à l'Eglise, que de ne se pas empresser de prendre cette méthode; puisqu'elle serait de beaucoup préférable, je ne dis pas à la mienne, mais à toutes celles dont on s'est servi jusqu'à présent. En effet, il n'y aurait plus de demandes à faire, d'assemblées à tenir, de négociations secrètes à traiter avec le Pape, avec l'empereur, et avec les plus puissants princes : il ne faudrait plus parler ni de suspendre le concile de Trente, ni d'assembler un nouveau concile. Tout cela deviendrait inutile dès qu'on pourrait prouver clairement que nos docteurs ont mal pris le sens des décrets de Trente, et qu'ils ont faussement imputé aux Catholiques des erreurs qui ne leur sont jamais venues dans l'esprit. Ce que je dis est si évident, que si je mettais ce raisonnement en forme de syllogisme, la majeure paraîtrait aussi incontestable que l'axiome le plus certain; mais la mineure souffre beaucoup de difficulté. J'avoue néanmoins qu'on peut, par la méthode de l'exposition, concilier beaucoup de questions agitées avec feu de part et d'autre depuis un siècle et demi; et que même un grand nombre ont été conciliées par M. l'évêque de Meaux, tant dans son livre de l'*Exposition*, etc., que dans l'excellent ouvrage que j'ai actuellement sous les yeux, comme je le ferai voir à la fin de cet écrit.

J'ajoute que, pour satisfaire au désir de notre invincible et pieux empereur, j'ai concilié avec l'aide de Dieu, en employant cette méthode, cinquante points les plus importants de nos controverses, dans un

(1914) Christophe, évêque de Neustadt.

autre écrit, dont j'ai envoyé une partie à Vienne. Mais je ne crois pas que personne, sans en excepter le savant auteur de l'*Exposition*, etc., ose dire que tous les points contestés entre Rome et nous puissent, sans exception, être conciliés par cette méthode. Il ne s'agit donc pas, entre nous, de savoir si la méthode de l'exposition est bonne et excellente (il y aurait de l'injustice à n'en pas convenir), mais il s'agit de décider si elle est toujours suffisante, et si l'on peut l'appliquer à tous les points de nos controverses; de sorte qu'il ne soit pas nécessaire que le Pape ait la condescendance d'en abandonner quelques-uns, que les protestants ne croient pas pouvoir rétracter en conscience, et d'en renvoyer quelques autres à la décision d'un concile légitime. Je dirai naturellement, dans la suite de ces observations, ce que je pense sur cet article, et je tâcherai de résoudre en même temps au moins une partie des difficultés que le savant prélat a formées contre ma méthode. Plaise à Dieu, le souverain maître de la paix, de me faire contribuer à la construction du sanctuaire de la concorde! Si je ne puis donner de l'or, de l'argent, de l'airain, de l'hyacinthe, de la pourpre, de l'écarlate, qu'au moins je fournisse des poils de chèvre, afin de faire voir de mon mieux, suivant mes faibles talents, combien je souhaite de venir au secours de l'Eglise, et par là de me justifier pleinement du crime de schisme, crime tout à fait opposé, selon la doctrine de saint Paul, à la charité chrétienne.

—

EXTRAITS DE CETTE NOUVELLE EXPLICATION.

*Des conciles œcuméniques en général, et en particulier du concile de Trente.*

Je dis en général, au sujet des conciles généraux légitimement assemblés, soit qu'il y en ait seulement cinq ou un plus grand nombre, que Jésus-Christ assiste son Eglise dans tous les siècles, et qu'il ne permettra jamais que l'Eglise universelle définisse, dans un tel concile, rien qui soit contraire à la foi; mais cela n'empêche pas que les erreurs et les abus ne prévalent quelquefois. Supposons le concile de Trente légitime, et qu'il a décidé en faveur du sentiment de Scot (1915) sur le mérite des bonnes œuvres, sentiment qui suppose une promesse de la part de Dieu: cela n'empêche pas que la doctrine de Vasquez ne soit devenue la plus commune, comme Gilbert de Burgos (1916) l'observe dans son *Luthéro-Calvinisme.*

M. de Meaux croit que son sentiment et le mien, sur les formules d'invoquer les saints (1917), qu'on doit toujours entendre, de quelque façon qu'elles soient conçues, dans le sens d'une simple intercession, est conforme aux décisions de Trente; et cependant combien y a-t-il d'abus notoires sur ce culte (1918)? Le prince Ernest de Hesse, qui de luthérien s'est fait Catholique-romain, se plaignit hautement de ces abus à la face de toute l'Eglise, dans son *Catholique véritable, sincère et discret;* mais comme Rome n'avait aucun égard à ses plaintes, un autre écrivain allemand publia un livre sous ce titre: *Avis salutaires de la sainte Vierge à ses dévots indiscrets.* On attribue cet ouvrage à M. Adam Widelkels, jurisconsulte de Cologne. Il parut à Gand en 1673, par l'autorité d'un Catholique-romain, et muni des approbations de J. Gillemins, licencié en théologie, archiprêtre et censeur des livres; de Geoffroy Molang, de Werner Franken, d'Henri Patrice, et de J. Folch, docteurs de Cologne. On y voit même celles de Pierre de Wallembourg, évêque de Myssie, suffragant de Cologne, et de Paul Aussémius, archidiacre et grand vicaire de la même ville. M. l'évêque de Tournay (1919) a depuis autorisé cet ouvrage, en le faisant imprimer dans la Flandre française.

Le VII^e concile, qu'on nomme communément le II^e de Nicée, contient d'excellentes choses; c'est pour cela qu'on le cite dans l'occasion, quoiqu'on puisse d'ailleurs révoquer en doute son autorité, puisqu'une grande partie de l'Occident refusa de le reconnaître. J'avoue qu'on peut peut-être excuser ses décrets sur les images; mais je soutiens qu'on ne peut pas les approuver tous indistinctement. Aussi ce concile fut-il rejeté par celui de Francfort, composé d'environ trois cents évêques français, allemands et italiens. Je sais qu'Alain Copus, et après lui Grégoire de Valence (1920), prétendent que *ce fut un certain faux concile des Iconomaques, et non le* II^e *de Nicée, autrement appelé le* VII^e *concile, que condamnèrent les Pères de Francfort*; mais le sentiment commun est si certain, et appuyé sur tant de témoignages anciens, que Bellarmin n'a pu s'empêcher de l'embrasser. Voici ses paroles (1921): « Tous les auteurs conviennent que le concile de Francfort rejeta le VII^e concile, parce qu'il avait décidé qu'il fallait adorer les images. C'est ce que disent Hincmar, Aimoin, Rhéginon, Adon et d'autres. Il me paraît dur de dire avec Alain Copus, ou que ces auteurs mentent, ou que leurs livres ont été falsifiés. »

(1915) Molanus répète ici une objection que M. de Meaux avait réfutée dans son écrit latin. J'y renvoie le lecteur. (*Edit. de Paris.*)

(1916) De l'ordre des Ermites de saint Augustin, professeur dans l'université d'Erford.

(1917) Col. 899.

(1918) Lorsqu'une pratique est bonne, et qu'on en abuse, il faut demander qu'on corrige les abus. Au reste, on abuse des meilleures choses, de l'Ecriture et des sacrements; mais les abus n'autorisent jamais à faire schisme, comme Bossuet l'a prouvé dans tous ses écrits de controverse. (*Edit. de Paris.*)

(1919) Choiseul du Plessis-Praslin.

(1920) GREG. de Val., *De idol.*, l. II, c. 7.

(1921) BELLARM., l. II *De imag.*, c. 11.

Je ne puis cependant disconvenir que le concile de Francfort n'ait été trop loin. Il prit dans le sens le plus rigoureux la doctrine établie par les Grecs du IIe concile de Nicée, sur l'adoration des images, qu'on pouvait interpréter favorablement. Le concile de Francfort devait recourir au texte grec du concile de Nicée, et ne s'en pas tenir à la version latine, dont l'inexactitude est palpable (1922).

Je viens à ce que dit M. l'évêque de Meaux (1923), que *les protestants exigent une condition bien dure, en demandant qu'on ne fasse point usage des décrets du concile de Trente, et des autres conciles qui auraient condamné leurs dogmes*. La condition est dure, je l'avoue; mais il serait encore plus dur de vouloir nous obliger à des choses qui seraient contre notre conscience, et que nous ne pourrions faire sans risquer notre salut éternel, et nous rendre dignes de la damnation. Je le répète, s'il est possible de faire voir par la méthode de l'*Exposition*, comme M. de Meaux et moi l'avons déjà fait sur un grand nombre d'articles, que les protestants peuvent, sans donner atteinte au concile de Trente, demeurer dans leurs sentiments, et croire, par exemple, que la communion sous les deux espèces est de précepte, que les ordinations qu'ils ont faites jusqu'à présent sont valides, et ainsi des autres points, dont le concile de Trente exige la croyance sous peine d'anathème, et qui ne sont point approuvés par les protestants; dès lors il ne faut plus parler de suspendre le concile, puisque ses anathèmes ne portent pas contre nous : mais s'il est impossible de concilier ces articles, et d'autres semblables, par la méthode de l'exposition, il faut ou nous accorder la suspension du concile, ou renoncer à toute négociation de paix. Car il est visible que ces deux propositions sont contradictoires : les protestants se réuniront avec l'Église romaine, sans rien faire contre leur conscience; et cependant, pour parvenir à cette réunion, ils seront obligés d'approuver le concile de Trente, qui décide, par exemple, que Jésus Christ n'a pas fait un précepte de la communion sous les deux espèces, quoiqu'ils soient intimement convaincus que cette communion est de précepte, et qu'ils ne peuvent nier une vérité si manifeste et si solidement établie, sans s'exposer à la damnation éternelle (1924).

Il ne s'ensuit pas de là que je veuille diminuer en rien l'autorité des conciles vraiment œcuméniques. Si je demande qu'on suspende et qu'on mette à l'écart celui de Trente, c'est que, bien loin de le croire œcuménique, nous ne le tenons pas même pour légitime. Ainsi, lorsque les protestants font profession de croire fermement que Jésus Christ a commandé la communion sous les deux espèces, ils fondent leur croyance sur les raisons qu'on a dites; et ce qui contribue beaucoup à les confirmer dans leur sentiment, c'est qu'ils voient qu'aucun concile légitime n'a décidé le contraire, et qu'ils tiennent pour certain qu'aucun concile qui aura ce caractère, ne le décidera. En effet, si l'Église avait décidé dans un concile indubitablement œcuménique, tels que le sont, de l'aveu de tous les partis, le premier de Nicée, les trois de Constantinople, celui de Chalcédoine et celui d'Ephèse, le contraire de ce que prétendent les protestants; il n'est pas douteux que cette décision ne dût l'emporter. Mais les défenseurs de la *Confession d'Augsbourg*, dont la doctrine est invariable, sont aussi convaincus que jamais un concile vraiment œcuménique ne décidera qu'il est indifférent de recevoir une ou deux espèces, qu'ils le sont que jamais un tel concile ne décidera que Jésus-Christ, dans la Cène, est seulement présent en figure. Il résulte de là qu'on peut être fermement persuadé de la vérité d'une doctrine, et cependant se soumettre à l'autorité des conciles légitimes. Car celui qui croit fermement que son sentiment est vrai, et qui d'ailleurs est bien convaincu qu'en vertu des promesses de Jésus-Christ, un concile légitime ne peut errer sur les points de foi, celui-là ne peut pas ne pas tenir pour certain qu'un tel concile décidera toujours en faveur de ce qu'il croit (1925).

On accorde à M. l'évêque de Meaux sa demande (1926), mais on ne peut lui accorder l'explication qu'il en fait; car les protestants n'exigent point qu'on annule des décrets d'aucun concile, reconnu pour incontestablement légitime et œcuménique.

(1922) Ce que dit Molanus, que le concile de Francfort n'avait pas pris les décrets du VIIe concile dans leur véritable sens, résout absolument sa difficulté; et je m'étonne qu'un homme si habile ait pu insister sur une objection qui se détruit d'elle-même. Un concile n'est censé œcuménique que quand les Églises catholiques ont concouru à le rendre tel par une approbation authentique de ses décrets, soit pendant ou après sa tenue. Ainsi le premier concile de Constantinople, composé des seuls Grecs, devint œcuménique par l'approbation postérieure des Églises d'Occident. On pourrait citer plusieurs autres conciles. *Voy.* cette matière solidement traitée dans la *Défense des quatre articles* de Bossuet, l. VII, et en particulier, sur l'opposition du concile de Francfort à celui de Nicée II, le ch. 31 du même livre. (*Edit. de Paris.*)

(1923) Col. 901.

(1924) Molanus incidente et insiste sur un point particulier de peu d'importance au fond, de l'aveu même de Luther, et sur lequel il serait facile de se concilier si les luthériens voulaient l'examiner sans prévention. *Voy* l'écrit latin de Bossuet, n. 76; son *Traité de la communion sous les deux espèces*, et sa *Défense* de ce traité, ci-dessus.

(1925) Bossuet a dit dans le *Traité de la communion* et dans sa *Défense*, pourquoi l'Église ancienne n'a rien décidé dans ses conciles touchant la communion sous une ou sous deux espèces; c'est qu'il n'y avait point de contestation sur ce sujet, et que d'ailleurs le point était décidé par la pratique constante depuis l'origine du christianisme. (*Edit. de Paris.*)

—

Une grande partie de l'Occident a rejeté le second de Nicée, et l'Orient ne reconnaît pas ceux de Latran, de Lyon, de Constance, de Bâle, et autres tenus par les Latins. On dispute même en Occident sur plusieurs de ces conciles. Les Français comptent parmi les conciles généraux ceux de Constance et de Bâle, que la cour de Rome n'approuve pas. Quant à celui de Trente, tout l'Orient, auquel une grande partie de l'Occident s'est jointe, s'y est opposé pendant sa tenue et depuis, en fondant cette opposition sur des raisons très-solides (1927).

Il me serait aisé de répondre aux difficultés qu'on fait sur ce sujet, si je voulais entrer dans cette discussion; mais cela devient inutile, dès que les protestants refusent tout accommodement qui se ferait aux dépens de leur conscience, et en mettant leur salut en danger. L'accord serait beaucoup plus facile, si l'on pouvait faire voir, par la méthode de l'Exposition, que les anathèmes de Trente ne tombent point sur les protestants; mais c'est en vain qu'on donnera un sens favorable à la plupart des articles, s'il en reste un seul que le concile ordonne de croire, sous peine d'anathème, et que nous ne croyions pas pouvoir admettre en conscience, soit que nous ayons raison, ou que notre conscience soit invinciblement erronée; tel qu'est, par exemple, l'article de la communion sous les deux espèces, que nous croyons être de précepte. Le bon sens dicte que, dans ce cas, tout projet de conciliation s'en ira en fumée, si l'on ne met à l'écart le concile de Trente. En effet, si l'autorité du concile de Trente ne peut être suspendue à l'égard des protestants, il faut donc qu'ils croient, conformément à ses décrets, que Jésus-Christ n'a point ordonné la communion sous les deux espèces, et que ceux qui pensent autrement sont frappés d'anathème; quoiqu'ils soient intimement convaincus que Jésus-Christ a ordonné de communier ainsi, et qu'il vaut mieux pour eux mourir dans un schisme dont ils ne sont pas coupables, que de renoncer à cette vérité connue, et à l'amitié de Dieu, qui dépend de leur persévérance à la défendre, suivant cette parole du Seigneur : *Vous serez mes amis, si vous faites ce que je vous commande.* (*Joan.* XV, 14.)

Si l'on veut donc traiter efficacement avec nous, il ne faut pas même songer à exiger de telles choses; et je suis d'autant plus surpris que M. l'évêque de Meaux, si équitable dans tout le reste, fasse tant de difficulté d'accorder aux Allemands la coupe, et la suspension du concile de Trente, que ces deux articles nous ont été offerts dès le commencement par les évêques d'Allemagne, avec lesquels j'ai traité. Ces évêques, en prévenant nos demandes, et en nous accordant d'eux-mêmes par provision ces articles, autant qu'il dépendait d'eux, ne doutaient pas le moins du monde que nous ne dussions les obtenir (1928).

M. de Meaux convient (1929) que les anathématismes dressés par saint Cyrille, et

(1926) Col. 902

(1927) Le concile de Constance est reconnu pour œcuménique à Rome, comme Bossuet l'a prouvé dans sa *Défense des quatre articles*, liv. V, et dans sa Dissertation intitulée *Gallia orthodoxa*. Le même Bossuet prouve, *ibid.*, liv. VI, que les premières sessions du concile de Bâle sont universellement reçues dans l'Eglise catholique. Quant au concile de Trente, les Grecs schismatiques le rejettent pour les mêmes raisons que les protestants. Les raisons des protestants étant renversées par Bossuet, celles des Grecs ne subsistent plus. (*Edit. de Paris.*)

(1928) Ou l'abbé Molanus n'a pas pris le vrai sens des avances faites par les prélats allemands, ou il n'a pas bien entendu ce que M. de Meaux propose dans son écrit latin. Ce prélat met expressément l'usage du calice au nombre des choses que les protestants peuvent obtenir de l'Eglise romaine; et il consent que, dans la discussion des dogmes, le concile de Trente ne soit point cité en preuve, mais seulement comme le témoignage des sentiments de l'Eglise romaine; ce qui est mettre clairement le concile à l'écart, et le suspendre par rapport aux protestants. Car il consent qu'on ait pour eux la même condescendance que l'on eut pour Jean d'Antioche et les évêques de son parti, qui s'étaient séparés du concile d'Ephèse; pour Théodelinde, reine des Lombards, qui ne voulait pas reconnaître le Ve concile; pour les calixtins, qui refusaient de se soumettre aux décisions du concile de Constance, etc. *Voy.* l'écrit latin, n. 5 et suiv. Il est vrai que M. de Meaux ne prétendait point déroger à l'autorité du concile de Trente, quoiqu'il consentît de ne le pas faire valoir contre les protestants dans l'examen des dogmes qu'ils contestaient, comme saint Augustin ne prétendait pas déroger à l'autorité du concile de Nicée, lorsqu'il s'engageait à ne pas employer ce concile contre Maximin. *Voy.* ce que dit sur cela Bossuet, dans sa *Défense de la tradition et des SS. Pères*, l. II, ch. 19, et dans la note mise à cet endroit, et encore dans la dissertation intitulée *De professoribus*, etc., part. I, chap. 5. Molanus ne pouvait rien exiger de plus du savant prélat, sans l'obliger à renoncer aux principes universellement reçus dans la communion romaine. Il est encore vrai que M. de Meaux, en mettant l'usage du calice au nombre des choses indifférentes que l'Eglise romaine peut accorder aux protestants, voulait que ceux-ci reconnussent que la communion sous les deux espèces n'était pas de précepte, et qu'une seule espèce suffisait pour faire une communion entière; et certainement il ne pouvait aller plus loin sans renverser les principes de sa propre Eglise. Il n'est pas vraisemblable que les prélats allemands aient prétendu en accorder davantage; et ces mots: *In largiendo calicis usu et seponendo Tridentino*, dont se sert l'abbé de Lokkum, n'expriment au fond que ce que Bossuet offrait aux luthériens sur ces deux articles. Le témoignage de Leibnitz, qui ne peut être suspect, ne permet pas de soupçonner l'évêque de Neustadt d'avoir été plus loin que M. de Meaux sur l'article de la suspension du concile de Trente. Voici les paroles de Leibnitz dans une *Lettre à madame de Brinon*, qu'on trouvera dans la IIe partie de ce recueil: « Il faut rendre cette justice à M. de Neustadt, qu'il souhaiterait fort de pouvoir disposer les protestants... à tenir le concile de Trente pour ce qu'il doit être; c'est-à dire, pour universel, et qu'il y eût moyen de leur faire voir qu'ils ont lieu de se contenter des expositions, » etc. Je conclus de là que l'évêque de

approuvés par le concile d'Ephèse, furent suspendus de manière que, même après la réunion, Jean d'Antioche et les évêques de son parti ne les admirent pas. A combien plus forte raison peut-on accorder la suspension des anathématismes de Trente; puisque des provinces entières et des royaumes de l'Eglise romaine ne les ont pas encore reçus nettement, en les faisant publier par l'autorité des cours séculières, et que d'ailleurs ils sont quelquefois lancés au sujet de certaines questions, ou purement scolastiques, ou tout à fait inutiles, lesquelles ne règlent point, et même ne sont pas de nature à pouvoir régler la conduite des Chrétiens; telle qu'est, par exemple, la question de la validité du baptême de saint Jean. Pour faire voir l'inutilité de cette question, il suffit d'observer que n'y ayant plus personne au monde qui ait reçu le baptême de saint Jean, personne par conséquent ne peut être inquiet de la validité de son baptême (1930).

Le troisième exemple que M. de Meaux tire de l'antiquité, dont il a une si parfaite connaissance, est très-important. Le voici. Saint Grégoire le Grand suspendit, à l'égard des Lombards, le cinquième concile, qu'ils refusaient de recevoir. Il est vrai que ce concile n'avait rien défini de nouveau; mais ce n'est pas ce dont il s'agit ici: il s'agit seulement d'examiner comment il faut s'y prendre, afin que ceux qui, fondés sur de bonnes raisons, ne veulent point reconnaître un certain concile, par exemple celui de Trente, pour œcuménique, ne soient pas regardés comme opiniâtres et hérétiques. Or l'exemple proposé prouve qu'on ne peut regarder comme hérétiques ceux qui refusent de recevoir un certain concile, à cause de ses nouvelles décisions, soit sur la foi ou sur les personnes. J'avoue toutefois qu'il est plus facile de suspendre un concile, dont les décrets ne roulent que sur les personnes.

Je ne sais si ce que M. de Meaux dit des Grecs (1931) est bien prouvé, qu'un peu avant la tenue du second concile de Lyon, ils s'étaient rendus sur tous les articles contestés entre eux et les Latins; mais je n'ai point de peine à supposer le fait, parce que je n'entre pas volontiers dans la dispute sur l'autorité du concile de Trente, étant aussi convaincu que je le serais d'une démonstration d'Euclide, que nous travaillons en vain, si l'on ne convient pas de la suspension des décrets de ce concile. Je suppose donc le fait tel qu'on le dit, et je n'en suis que plus surpris de voir qu'on n'ait rien exigé de semblable des mêmes Grecs, quand on les admit à Ferrare et à Florence, comme membres d'un même concile avec les Latins. Cette dernière circonstance est très-importante pour notre question, et mérite d'autant plus d'être bien pesée, qu'il paraît que les Latins, qui se proposaient de tenir un second concile, consentirent à suspendre celui de Lyon par rapport aux Grecs; ce qui prouve qu'il n'est pas contre les maximes des Catholiques de suspendre un concile en tout ou en partie. Cela soit dit en passant (1932).

*L'affaire de la réunion*, direz-vous, *est donc sans ressource?* M. de Meaux se propose cette difficulté (1933), à laquelle il fait une réponse bonne, modérée, et digne d'un prélat chrétien. Elle consiste à dire qu'il faut en venir à la méthode de l'exposition, et examiner si l'on ne peut pas concilier les points qui nous divisent, par des éclaircissements et par des déclarations. Il trouve que l'affaire est déjà si fort avancée, qu'il s'engage à dresser une déclaration de doctrine sur un très-grand nombre des principaux points, composée de mes propres paroles. « Qu'on prenne, » ajoute-t-il, « le *Concile de Trente* d'une part, et de l'autre la *Confession d'Augsbourg* et les autres livres symboliques des luthériens, qui sont les garants de la doctrine des deux parties, » etc. Cela est très bon pour acheminer la paix; mais je ne crois pas que l'illustre prélat lui-même prétende que cette méthode satisfasse à tous les articles de nos controverses; de sorte qu'il ne soit pas nécessaire de rien accorder aux protestants, et qu'il ne faille pas que ni les protestants ni les Catholiques révoquent aucun point de leur doctrine.

La troisième partie de l'ouvrage de M. de Meaux (1934) est employée à faire un essai de la méthode de l'Exposition. Ce prélat, en interprétant favorablement le concile de Trente et nos livres symboliques, a trouvé ce que le savant Bacon de Vérulam, chancelier d'Angleterre, disait dans son livre *De augmentis scientiarum*, qu'on n'avait point encore trouvé dans son temps. On ne peut trop remercier cet illustre évêque de sa charité, qui le porte à rendre, dans cette occasion, un service signalé à l'Eglise de Jésus-Christ, déchirée par le schisme. Je pourrais finir ici mes observations, s'il ne se trouvait quelques endroits de mon écrit dans lesquels, faute apparemment de m'être bien exprimé, M. de Meaux ne paraît pas avoir saisi ma pensée. Cela étant fait en peu de mots, il ne me reste plus qu'à parler du concile de

Neustadt n'avait pas d'autres principes que M. de Meaux, et travaillait sur le même plan à l'ouvrage de la réunion. (*Ed. de Paris.*)

(1929) Col. 904.

(1930) *Voy.* la lettre de M. de Meaux sur l'autorité du concile de Trente, seconde partie de ce recueil, lettre 40. Il y résout cette difficulté proposée par Leibnitz dans sa réponse à M. Pirot.

(1931) Col. 906.

(1932) Toutes ces difficultés s'évanouissent, parce qu'elles ne sont bâties sur rien, dès qu'on fait attention que M. de Meaux consentait à ne pas faire plus d'usage des décrets de Trente contre les protestants, que saint Augustin n'en faisait de ceux de Nicée contre les ariens. (*Edit. de Paris.*)

(1933) Col. 913.

(1934) Col. 913 seq.

Trente, et à considérer le fruit qu'on peut tirer de nos travaux : puisque, par la méthode de l'Exposition, il se trouve que beaucoup d'articles qui jusqu'à présent ont été l'objet des disputes de part et d'autre, sont heureusement conciliés, ou le peuvent être aisément, au moins entre M. de Meaux et moi.

Ce que l'illustre prélat dit sur le concile de Trente (1935) est moins contre moi que contre M. Leibnitz. Comme je ne doute point que M. Leibnitz n'y réponde, je me contente de faire quelques observations historiques, dans la seule vue de prouver que les protestants ne sont point injustes, lorsqu'ils demandent la suspension du concile de Trente.

Je me borne donc à ce seul argument, pour répondre à ce que le prélat dit contre M. Leibnitz, à la fin de son écrit. Les protestants modérés n'exigent rien d'injuste et de déraisonnable, en demandant qu'on mette à l'écart un concile qui n'a pas été reçu, même quant à la doctrine, par l'autorité publique dans toutes les Eglises soumises au Pontife romain (1936), et dans lequel les protestants n'ont pas été pleinement et suffisamment entendus : or ces deux choses sont vraies du concile de Trente; donc, etc.

La majeure de ce syllogisme est évidente. Car, pour ne rien dire du premier grief, le second suffit pour autoriser, non-seulement à suspendre les anathématismes du concile, mais même à le rejeter tout à fait ; puisqu'une sentence prononcée contre un accusé qui demande d'être entendu, et qu'on refuse d'entendre pleinement et suffisamment, est manifestement nulle. Je parle dans ma majeure de l'autorité publique ; parce que autre chose est qu'un concile et ses décrets soient reçus par les évêques et par le reste du clergé, autre chose qu'ils le soient par l'autorité publique ; je veux dire dans les royaumes, par des décrets émanés du prince, et dans les archevêchés et les évêchés, par les synodes provinciaux, ou au moins diocésains.

La preuve de la première partie de la mineure se tire de ce que le concile de Trente n'est pas encore universellement reçu en Allemagne, au moins dans la province de Mayence, dont les suffragants sont les évêques de Strasbourg, de Wirtzbourg, de Worms, de Spire, d'Augsbourg, d'Eichstet, de Constance, de Hildesheim, de Paderborn, de Coire, etc. C'est un fait que j'apprends de M. Leibnitz, qui le tient du prince Jean-Philippe, électeur et archevêque de Mayence, dont il a été conseiller dans sa jeunesse. On croit même que c'est pour cela que le nonce du Pape, en Allemagne, ne fait jamais sa résidence dans l'électorat de Mayence, qui est, sans difficulté, le premier de l'empire, mais, dans celui de Cologne. Les archevêques électeurs de Cologne ont presque toujours été tirés, dès avant le concile de Trente et depuis jusqu'à présent, de la famille électorale de Bavière : or, comme le concile a été reçu solennellement en Bavière, j'en conclus, ou j'en conjecture au moins, qu'il a été publié à Cologne par l'autorité publique. Observez encore que quand les archevêques de Mayence veulent tenir des conciles provinciaux, ce que la cour de Rome n'accorde jamais qu'avec peine, ils prennent pour prétexte de travailler dans ce concile à faire recevoir celui de Trente dans toute la province, par l'autorité publique. C'est ce que j'ai cru devoir faire remarquer en passant (1937).

Le cardinal Pallavicini, qui fait une liste exacte de tous les princes qui ont reçu solennellement le concile de Trente (1938), et qui l'ont fait publier dans leurs Etats, n'a osé nommer que Philippe II, roi d'Espagne, les Vénitiens, les pays héréditaires de la maison d'Autriche, et la Pologne. Il promet, il est vrai, de parler au long de la réception du concile en Allemagne ; mais en effet ou il n'en dit rien, sinon qu'il est reçu dans les pays héréditaires de l'empereur ; ou s'il entend par les autres provinces catholiques l'archevêché de Mayence, il avance un fait contraire à la vérité.

C'est pour cela qu'en Allemagne on n'a point d'égard à la décision mise prudemment à l'écart dans le concile de Florence, et faite à Trente avec hardiesse, sans avoir entendu les Grecs, par laquelle il est défendu de se remarier du vivant d'une femme dont on est séparé pour cause d'adultère. On se remarie, dis-je, en Allemagne, malgré ce décret ; et l'Eglise romaine tolère ceux qui le font, et même les admet à la confession et à la communion. M. Ballincourt, gentilhomme d'Alsace, et lieutenant-colonel dans l'armée de notre électeur, est bon Catholique romain ; cependant ayant obtenu en Alsace une sentence qui le séparait de corps et de biens de sa femme, convaincue d'adultère, il se remaria à Hanovre, il y a six ou sept ans ; et depuis, cette seconde femme étant morte, il en épousa une troisième du vivant de la première. Je lui demandai comment on pouvait l'admettre dans son Eglise à la participation des sacrements, malgré l'infraction d'une loi si authentique ; et il me répondit que son confesseur, approbateur des anathématismes de Trente, blâmait sa conduite ; mais pourtant qu'il la tolérait, parce que le concile n'était pas reçu universellement en Allemagne (1939).

(1935) Col. 940.

(1936) *Voy.* les *Rép. de M. de Meaux à M. Leibnitz*, part. II.

(1937) L'auteur ne prouve rien, puisqu'il ne prouve pas, comme il l'avait promis, que le concile de Trente n'est pas reçu *quant à la doctrine*. (*Edit. de Paris.*

(1938) *Hist. conc. Trid.*, l. XXIV, c. 11, 12, *ibid.*, c. 12, n. 4; *ibid.*, n. 11.

(1939) Leibnitz dans sa Dissertation contre le discours de M. Pirot (*a*), n. 17, propose la même difficulté, qui, comme on va voir, porte à faux. Elle

(*a*) Part. II, lett. 21.

J'ai toujours été persuadé que le concile de Trente n'a jamais été reçu en France par un *édit* du roi, vérifié en parlement. « Il se trouve des personnes, dit M. de Meaux (1940), qui craient que le concile de Trente n'est pas reçu en France, ce qui n'est vrai qu'en ce qui regarde la discipline, et non la règle ferme et inviolable de la foi. » Pallavicin ne fait point cette distinction, lorsqu'il dit indéfiniment que le concile n'est pas reçu en France. Mais supposons que si l'on n'a point pensé à cette distinction en France, on s'en soit servi ailleurs, il s'ensuit qu'on peut au moins suspendre les décrets de discipline de ce concile, sans déroger en général à l'autorité des conciles. Cela étant, pourquoi ne sera-t-il pas permis aux protestants de demander qu'on suspende les anathématismes prononcés à Trente, au sujet de dogmes sur lesquels ils n'ont pas été entendus (1941)?

Rien ne m'oblige à disputer avec un prélat aussi illustre qu'est M. de Meaux, sur cette question de fait, savoir, si l'autorité est intervenue en France pour y faire recevoir le concile de Trente. Mais puisque jusqu'à présent il n'a paru aucun édit du roi qui prouve une acceptation authentique, et que le cardinal Pallavicin est un de ceux qui nient que le concile ait été reçu en France, M. de Meaux voudra bien me permettre de proposer comme un doute dont je demande l'éclaircissement, ce passage tiré d'une réponse faite, sous le nom supposé de Pierre d'Ambrun, à l'*Histoire critique du vieux Testament* du P. Simon. Je cite l'édition française de Rotterdam de l'an 1689. p. 9. « Quelque grande que soit son érudi-

suppose que le concile a condamné sous peine d'anathème le sentiment des Grecs sur le divorce pour cause d'adultère, ce qui n'est pas; l'anathème ne tombant, ni sur les Grecs, ni sur ceux qui penseraient comme eux, mais uniquement sur les luthériens, et sur ceux qui, à leur exemple, « auraient la témérité d'accuser l'Église d'erreur, lorsqu'elle enseigne, conformément à la doctrine de l'Évangile et des apôtres, que le mariage ne peut être dissous par l'adultère de l'un des deux époux (*a*). » Les termes du canon sont exprès; et l'intention du concile est certaine. On peut voir dans Pallavicin et dans Fra-Paolo (*b*) les raisons qui déterminèrent les Pères de Trente à dresser le canon dans la forme où il est, très-différente de celle dans laquelle il avait d'abord été proposé; et le P. Courrayer lui-même ne peut s'empêcher de reconnaître « que le concile ne fait que justifier la pratique romaine, sans condamner celle qui lui est opposée (*c*). »

*On n'a donc pas décidé hardiment à Trente ce qu'on avait eu la prudence de laisser indécis à Florence*, comme Molanus le reproche. On a tenu dans les deux conciles une conduite uniforme. A Florence, les Latins reprochèrent aux Grecs que leur pratique était contraire à cette parole de Jésus-Christ : *Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni* (*Matth.*, XIX, 6); ce qui n'empêcha pas Eugène IV de dire *que par la grâce de Dieu les deux Églises étaient dans une même foi :* DEI BENEFICIO SUMUS IN FIDE CONJUNCTI (*d*). A Trente le concile déclare ce que l'Église enseignait, conformément à la doctrine de l'Évangile et des apôtres, et ne frappe d'anathème que ceux qui taxent d'erreur le sentiment de l'Église : ce que les Grecs n'avaient jamais fait, et ce qui était le crime des luthériens.

« La décision du concile, dit le savant abbé Renaudot (*e*), dans un ouvrage généralement approuvé, est très-prudente, puisqu'elle justifie la doctrine ancienne de l'Église, que les luthériens attaquaient témérairement, sans donner aucune atteinte directe ni indirecte à la pratique des Grecs, comme l'Église grecque, même depuis le schisme, n'a pas condamné dans les Latins l'opinion qu'ils avaient que le lien du mariage n'était pas rompu pour cause d'adultère. »

Aussi Bossuet ne touche-t-il pas à cette question, dans sa réponse à Molanus, quoiqu'il y propose une déclaration de foi, que les luthériens doivent donner à l'Église pour rentrer dans sa communion, et que dans cette déclaration il y ait un article sur le mariage. Si quelque théologien particulier, si M. Pirot, comme l'assure Leibnitz, a dit qu'après la définition du concile de Trente, et auprès de ceux qui le tiennent pour œcuménique, on ne saurait douter *sans hérésie* de l'indissolubilité du lien du mariage, nonobstant l'adultère; il faut entendre ce terme d'*hérésie* d'une hérésie matérielle, qui consiste à soutenir de bonne foi un sentiment contraire à l'Écriture et à la tradition, et non d'une hérésie formelle, dont on n'est coupable que lorsqu'on défend une doctrine condamnée par l'autorité et la concorde très-parfaite de l'Église universelle; autrement la censure serait excessive. En effet, on voit, même depuis le concile de Trente, des conciles particuliers user de la même tolérance envers les Grecs. Dans deux synodes de l'archevêché de Montréal en Sicile, l'un tenu en 1638, sous le cardinal de Torrès, et l'autre en 1653, sous le cardinal de Montalto (*f*), entre plusieurs reproches qu'on y fait aux Grecs, on n'en voit point sur le divorce; et si dans le second on veut réprimer les abus auxquels la trop grande facilité des divorces donnait lieu, on n'y dit rien de la cause d'adultère. Les Pères se contentent de dire qu'ils ne doivent point approuver qu'on rompe si facilement les mariages des Grecs, et que, pour obvier à cet abus, ils déclarent nulles les séparations, quant au lien, faites sans jugement juridique et par une autorité privée. *Tam facile dirimi inter conjuges Græcos matrimonia approbare nullo modo debemus, ideoque hucusque factas separationes quoad vinculum extrajudicialiter et auctoritate propria, nullas fuisse atque irritas declaramus.*

Il est donc manifeste que le concile de Trente n'a point proposé l'indissolubilité du mariage pour cause d'adultère, comme un article de foi. Par conséquent, on l'accuse injustement d'avoir profité de l'absence des Grecs pour précipiter une décision qu'on n'avait pas voulu faire à Florence; et c'est sans ce fondement qu'on prétend que ses décrets sur le dogme ne sont pas reçus par toute l'Église, parce qu'il se trouve encore des états catholiques où le divorce pour cause d'adultère est toléré. (*Edit. de Paris.*)

(1940) Ci-dessus, col. 950.

(1941) C'est, dit Bossuet, *Réflex.*, ch. 7, n. 1, « qu'il n'en est point de la foi comme des mœurs. Il peut y avoir des lois qu'il soit impossible d'ajuster avec les mœurs et les usages de quelques nations; mais pour la foi, comme elle est de tous les âges, elle est aussi de tous les lieux. » Cette réponse est tranchante, et les objections les plus spécieuses ne peuvent en affaiblir la force. (*Edit. de Paris.*)

(*a*) *Conc. Trid.*, sess. 24, can. 7
(*b*) PALLAV., l. XXII, c. 4, n. 17; FRA-PAOL., l. VIII.
(*c*) Not. 66 sur le liv. VIII de Fra-Paol., t. II, p. 856.
(*d*) Tom. XV *Conc. Labb.*, col. 526.
(*e*) *Perpétuité de la foi*, tom. V, p. 451.
(*f*) *Synode Montereg.* I, ann. 1638, p. 81; II, ann. 1653, p. 45, *apud Renaud.*, ubi sup., p. 452.

tion (l'auteur parle du P. Simon), je crois qu'il aurait de la peine de faire voir que les décisions du concile de Trente soient généralement reçues dans toutes les Eglises, puisqu'on n'y sait pas même s'il y a eu un concile de Trente. Ce concile même qu'on nous veut faire croire être la pure créance de l'Eglise, n'est point reçu en France, et ainsi on n'a aucune raison de nous le proposer comme une règle à laquelle nous devons nous soumettre aveuglément. Je sais qu'on répond ordinairement à cela, qu'il est reçu pour ce qui regarde les points de la foi, bien qu'il ne soit pas reçu dans les matières de discipline; mais cette distinction, dont tout le monde se sert, est sans aucun fondement, parce qu'il n'a pas été reçu plutôt pour la foi que pour la discipline. Si cela est, qu'on nous produise la publication de ce concile, ou un acte qui nous montre qu'il a été véritablement reçu et publié. Car, selon les règles du droit, un concile ne peut faire loi, s'il n'a été publié. Il n'y a pas encore beaucoup d'années que, dans une assemblée du clergé de France, on délibéra pour présenter une requête au roi, afin que ce concile fût reçu, quant à ce qui regarde la foi seulement; mais quelques délibérations que les prélats aient faites là-dessus, la cour n'a jamais voulu écouter leur requête. Il n'y a eu que la Ligue qui le publia dans Paris et dans quelques autres Eglises de France sous l'autorité du duc de Mayenne. Je demande donc au P. Simon où il prendra sa tradition. S'il dit dans l'Eglise, ce mot est trop général; s'il ajoute que l'Eglise a décidé dans les conciles ce qu'on devait croire, je le prie de me marquer dans quels conciles. Nous venons de voir que le concile de Trente n'oblige en conscience, de tous les Français, que les seuls ligueurs qui l'ont reçu (1942). »

La preuve de la seconde partie de la mineure de mon raisonnement est fondée sur ces paroles du célèbre historien de Thou, sur l'année 1551 : « Les envoyés, » dit-il (1943), « du duc de Wirtemberg, Thierri Penninger et Jean Hetclin, arrivèrent à Trente sur la fin du mois de septembre. Ils avaient ordre de leur prince de présenter publiquement une profession de foi, qu'ils apportaient par écrit, et de dire que, lorsqu'on aurait donné aux théologiens de leur pays un sauf-conduit, semblable à celui qu'avait accordé le concile de Bâle, ils ne manqueraient pas de venir. Après cela, étant allés trouver le comte de Montfort, ambassadeur de l'empereur, et lui ayant communiqué leurs ordres, le comte fut d'avis qu'avant toutes choses ils vissent le légat du Pape; mais comme ils craignirent que leur conférence avec lui ne leur fût préjudiciable, parce qu'il eût semblé par là qu'ils reconnaissaient le Pape pour leur principal juge, ils différèrent jusqu'à ce qu'ils sussent l'intention de leur maître, à qui ils écrivirent.

« Cependant la dépêche du duc de Wirtemberg arriva, mais trop tard pour que ces ambassadeurs pussent présenter, selon ses ordres, sa Confession de foi dans l'assemblée que l'on tint le 25 novembre. Comme le comte de Montfort était absent, ils s'adressèrent au cardinal de Trente, et le conjurèrent, par ce qu'ils devaient à leur patrie commune, et par les liaisons d'amitié qu'il avait avec leur prince, de leur faire accorder une audience publique. Le cardinal en parla au légat, et lui montra l'ordre qu'avaient reçu les ambassadeurs, afin qu'il ajoutât plus de foi à sa demande; mais le légat tint ferme, et leur fit répondre, par le cardinal, qu'il était indigné de voir que ceux qui devaient recevoir avec soumission la règle de leur créance et s'y conformer, osassent présenter aucun écrit, comme s'ils voulaient donner des lois à ceux qui avaient droit de leur en imposer. Il les renvoya ainsi au cardinal de Tolède, qui les amusa avec adresse, pour prolonger le temps. Guillaume de Poitiers, troisième ambassadeur impérial, en usa de même avec ceux de Strasbourg; les uns ni les autres ne purent rien obtenir cette année. Le Pape créa dans le même temps treize cardinaux tous italiens, pour être les soutiens de sa puissance, parce qu'il appréhendait que les évêques et les théologiens d'Allemagne et d'Espagne ne blessassent son autorité, quand on souscrirait l'article de la réformation des mœurs. » Ainsi parle l'historien de Thou (1944).

Les autres protestants d'Allemagne ju-

(1942) Ce raisonnement irait à prouver que le premier concile de Nicée n'est pas reçu; car combien de Chrétiens *ne savent pas même s'il y a eu un concile de Nicée*. Pour ce qui est de cette acceptation authentique qu'exige le théologien protestant, elle est nécessaire pour les lois de discipline, et non pour celles de la foi, qui ne sont pas uniquement fondées sur la décision d'un tel concile général, puisque le concile ne peut rien décider sur le dogme que ce que la tradition a appris d'âge en âge depuis les apôtres. Vouloir assujettir la foi à l'ordre judiciaire et à des formalités, c'est l'avilir. On sait, indépendamment de toute publication faite dans la forme judiciaire, qu'un concile est reçu par rapport aux dogmes, lorsque toutes les Eglises catholiques s'accordent à le citer dans les occasions comme ayant une autorité que personne ne conteste, ni ne peut contester. Or c'est ainsi qu'on cite le concile de Trente dans toutes les Eglises catholiques. Sa publication par des édits et déclarations des rois n'ajouterait donc qu'une formalité, d'autant moins nécessaire, que les décrets de foi ne dépendent point des ordonnances des princes séculiers.

(1943) THUAN., liv. VIII, fol. 380. (*Edit. Francof.*) Nous suivons la traduction de cette histoire, publiée en 1734.

(1944) Ce fait, en le supposant tel qu'il est rapporté par de Thou, ne prouverait rien autre chose, sinon que le légat eut peut-être tort dans une occasion particulière, ce qui ne peut retomber sur tout le concile. D'ailleurs, qui ne sait les chicanes et les rigueurs employées par les protestants pour lasser la patience du concile? Après avoir promis cent et cent fois de se présenter au concile, et y

gèrent par là ce qu'ils avaient à espérer d'un concile dont les Pères qui le composaient n'avaient aucun pouvoir, puisque tout se faisait à Rome, et rien à Trente, et que les décrets qu'on y publiait étaient moins ceux du concile que de Pie IV, comme le dirent les ambassadeurs du roi très-chrétien Charles IX, qui déclarèrent au mois de septembre 1563, dans une protestation solennelle, que le roi très-chrétien n'approuverait pas et que l'Eglise gallicane ne recevrait pas comme décrets d'un concile œcuménique, ce qu'on publiait à Trente au gré du Pape et par sa seule volonté. En conséquence, la plupart des électeurs, princes et états protestants de l'Empire, refusèrent de venir à un tel concile, et se concertèrent pour publier un écrit (1945) qui contenait les raisons pour lesquelles ils rejetaient le concile de Trente. Il serait inutile de faire des extraits de cet écrit, qui est entre les mains de tout le monde.

Je pourrais ajouter ici le jugement qu'ont porté du concile de Trente des Catholiques très-savants, tels qu'Edmond Richer, Claude d'Espence, André Duditius, évêque de Cinq-Eglises, Innocent Gentillet, Fra-Paolo, dont l'histoire a été traduite depuis peu en français par Josserat (1946), qui prend sa défense contre Pallavicin, et enfin César Aquilius dans son livre des trois historiens du concile de Trente, que Josserat cite souvent; mais je n'aime point à me servir de ces sortes d'arguments, qu'on appelle *ad hominem*.

Conclusion. — Rendons grâces à Dieu. J'ai commencé cet écrit pendant le Carême, dans mon abbaye de Lokkum, et je l'ai achevé dans la semaine sainte, la veille de Pâques de l'an 1693, jour auquel, suivant le Bréviaire de Cîteaux, on dit cette oraison à Vêpres :

« Seigneur, répandez sur nous votre Esprit de charité, afin qu'après nous avoir rassasiés des sacrements de la pâque, vous nous fassiez la grâce d'établir entre nous la concorde. C'est ce que nous vous demandons par votre Fils Jésus-Christ Notre-Seigneur, qui, étant Dieu, vit et règne dans l'unité du même Saint-Esprit, pendant tous les siècles des siècles. *Amen.* »

J'ai depuis revu cet écrit à Hanovre, et j'y ai fait quelques additions et corrections au mois de juin : je l'ai mis au net au mois de juillet, et je l'ai enfin entièrement achevé le premier août M. DC. XCIII.

Bénissons Dieu. *Alleluia.*

Rendons grâces à Dieu. *Alleluia.*

avoir toujours manqué, ils ont mauvaise grâce de dire qu'on n'a pas voulu les entendre. (*Edit. de Paris.*)

(1945) *Mémoire présenté à l'empereur, à la diète de Francfort*

(1946) De La Mothe-Josserat est le même qu'Amelot de La Houssaye.

# RECUEIL DE DISSERTATIONS ET DE LETTRES.

## SECONDE PARTIE. — LES LETTRES.

—

### LETTRE PREMIÈRE.

DE LEIBNITZ A Mme DE BRINON.

*Il tâche de persuader qu'il est ouvertement catholique; fait beaucoup valoir son zèle pour la vérité, et propose les moyens qu'il croit nécessaires pour concilier les esprits.*

Madame,

C'est beaucoup que vous ayez jugé ma lettre digne d'être lue; mais c'est trop que vous l'ayez lue à Mme l'abbesse. On doit craindre les lumières de cette grande princesse, surtout quand on écrit aussi mal que je fais ; et ce que votre bonté vous fait paraître supportable sera condamné d'un juge plus sévère.

Mme la duchesse, qui a lu avec plaisir la lettre dont vous m'avez honoré, a remarqué, avec cette pénétration qui lui est ordinaire, que le récit mémorable des motifs du changement de feu Mme votre mère à quelque chose de commun avec ce qu'on rapporte de feu Mme la princesse Palatine, dans le sermon funèbre fait par M. Fléchier, si je ne me trompe (1947). Il faut avouer que le cœur humain a bien des replis, et que les persuasions sont comme les goûts : nous-mêmes ne sommes pas toujours dans une même assiette, et ce qui nous frappe dans un temps ne nous touche point dans l'autre. Ce sont ce que j'appelle les raisons inexplicables : il y entre quelque chose qui nous passe. Il arrive souvent que les meilleures preuves du monde ne touchent point, et que ce qui touche n'est pas proprement une preuve.

Vous avez raison, Madame, de me juger catholique dans le cœur; je le suis même ouvertement, car il n'y a que l'opiniâtreté qui fasse l'hérétique, et c'est de quoi, grâce à Dieu, ma conscience ne m'accuse point. L'essence de la catholicité n'est pas de communier extérieurement avec Rome ; autrement ceux qui sont excommuniés injustement cesseraient d'être catholiques malgré eux, et sans qu'il y eût de leur faute. La communion vraie et essentielle, qui fait que nous sommes du corps de Jésus-Christ, est la charité. Tous ceux qui entretiennent

(1947) Il se trompe en effet; l'oraison funèbre est de Bossuet.

le schisme par leur faute, en mettant des obstacles à la réconciliation, contraires à la charité, sont véritablement des schismatiques, au lieu que ceux qui sont prêts à faire tout ce qui se peut pour entretenir encore la communion extérieure, sont catholiques en effet. Ce sont des principes dont on est obligé de convenir partout. Vous me ferez, Madame, la justice de croire que je ne ménage rien quand il s'agit de l'intérêt de Dieu ; et je ne ferais pas scrupule de confesser devant les hommes ce que je juge important à mon salut, ou à celui des autres : outre que je suis dans un pays où la juste modération, en matière de religion, est dans son souverain degré, au delà de ce que j'ai pu remarquer partout ailleurs, et où la déclaration qu'on peut faire en ces matières ne fait tort à personne. Je ne suis pas homme à trahir la vérité pour quelque avantage, et je me fie assez à la Providence, pour ne pas appréhender les suites d'une profession sincère de mes sentiments. Mais j'aurais mauvaise grâce de faire le brave ici, et de m'attribuer un courage dont on n'a pas besoin, par les bontés que nos souverains témoignent aux honnêtes gens, de quelque religion qu'ils soient.

De plus, Madame, c'est par ordre du prince que les théologiens de ce pays ont donné une déclaration de leurs sentiments à M. l'évêque de Neustadt, autorisé en quelque façon de l'empereur, et même du Pape, touchant les moyens de lever le schisme. Cet évêque en a été très-satisfait, et même la cour de Rome en a été ravie. J'ai fort applaudi à cette déclaration, qui nous délivre entièrement de l'accusation du schisme, et qui met dans leur tort tous ceux qui peuvent faire cesser les obstacles contraires aux conditions raisonnables qu'on y a attachées, et qui ne le voudront pas faire. Je crois, Madame, vous avoir déjà entretenue de cette affaire. Que pouvons-nous faire davantage ? Les Eglises d'Allemagne, non plus que celles de France, ne sont pas obligées de suivre tous les mouvements de celles d'Italie. Comme la France aurait tort de trahir la vérité, pour reconnaître l'infaillibilité de Rome, car elle imposerait à la postérité un joug insupportable : de même on aurait tort en Allemagne d'autoriser un concile, lequel, tout bien fait qu'il est, semble n'avoir pas tout ce qu'il faut pour être œcuménique.

Quand tout ce qu'il y a dans le concile de Trente serait le meilleur du monde, comme effectivement il y a des choses excellentes, il y aurait toujours du mal de lui donner plus d'autorité qu'il ne faut, à cause de la conséquence. Car ce serait approuver et confirmer un moyen de faire triompher l'intrigue, si une assemblée, dans laquelle une seule nation est absolue, pouvait s'attribuer les droits de l'Eglise universelle : ce qui pourrait tourner un jour à la confusion de l'Eglise, et faire douter les simples de la vérité des promesses divines. J'ai déjà écrit à M. Pellisson, qu'autant que je puis apprendre, la nation française n'a pas encore reconnu le concile de Trente pour œcuménique ; et en Allemagne, l'archidiocèse de Mayence, duquel sont les évêques de notre voisinage, ne l'a pas encore reçu non plus. On est redevable à la France d'avoir conservé la liberté de l'Eglise contre l'infaillibilité des Papes, et sans cela je crois que la plus grande partie de l'Occident aurait déjà subi le joug : mais elle achèvera d'obliger l'Eglise catholique, en continuant dans cette fermeté nécessaire contre les surprises ultramontaines, qu'elle a montrée autrefois en s'opposant à la réception du concile de Trente ; ce qu'elle n'a pas encore rétracté, et rien n'est survenu qui doive la faire changer de sentiment. C'est ainsi qu'on peut moyenner la paix de l'Eglise sans faire tort à ses droits, au lieu qu'il sera difficile de procurer la réunion par une autre voie. Car il semble que, le destin mis à part, le meilleur remède pour guérir la plaie de l'Eglise serait un concile bien autorisé : et nos théologiens ont cru que même on pourrait rétablir préalablement la communion ecclésiastique, en convenant de certains points, et en remettant d'autres à la décision de ce concile ; ce que des docteurs considérables de Rome même ont jugé faisable, par des raisons que je crois avoir expliquées dans une de mes précédentes.

Je joins ici le pouvoir que l'empereur vient de donner à M. l'évêque de Neustadt (1948), dont j'ai déjà parlé : et par ce pouvoir il est autorisé à traiter avec les protestants des terres héréditaires, conformément aux projets dont il était convenu avec les théologiens de Brunswick ; car ce que cet évêque m'a envoyé depuis peu y convient entièrement. Je souhaite, pour la gloire du roi, et pour le succès de l'affaire, que la France y prenne part : elle est la plus propre à être en ceci la médiatrice des nations, et de réconcilier l'Italie avec l'Allemagne : lorsque le roi se mêle de quelque chose, il semble qu'elle est presque faite. C'est à M. l'évêque de Meaux, à M. Pellisson et à d'autres grands hommes de cette espèce, de faire ménager des occasions qui ne se présentent peut-être qu'une fois dans un siècle. Votre éminente vertu, Madame, qu'on voit éclater par un zèle si pur et si judicieux, sera d'un grand poids pour ranimer le leur. Je suis avec respect, Madame, votre, etc. LEIBNITZ.

A Hanovre, juillet 1691.

## EXTRAIT D'UNE LETTRE

### DE Mme LA DUCHESSE DE HANOVRE (1949), A Mme L'ABBESSE DE MAUBUISSON.

*Sur le mariage des prêtres, et les difficultés qu'elle trouvait à la réunion.*

J'ai envoyé la lettre de Mme de Brinon

(1948) C'est celui qui est imprimé en tête des pièces qui composent ce recueil, ci-dessus, col. 809.

(1949) On a vu, dans l'Avertissement, que cette princesse était sœur de l'abbesse de Maubuisson.

à Leibnitz, qui est présentement dans la bibliothèque de Wolfembutel. Je ne sais si elle a lu un livre où il y a le voyage d'un nonce au mont Liban, où il a reçu les Grecs dans l'Eglise catholique, dont la différence est bien plus grande que la nôtre avec votre Eglise; et on les a laissés, comme vous verrez dans cette histoire, comme ils étaient, donnant la liberté à leurs prêtres de se marier, et ainsi du reste. C'est pour cela que je ne sais pas la raison pourquoi nous ne serions pas reçus aussi bien qu'eux, la différence étant bien moindre. Mais comme vous dites que chez vous il y en a qui y sont contraires, c'est aussi la même chose parmi nous : ce qui me fait appréhender que quand on voudra s'accorder sur les points dont notre abbé Molanus de Lokkum est convenu avec quelques autres des Eglises luthériennes, il y en aura d'autres qui y seront contraires; et ainsi ce serait comme une nouvelle religion. Je crois avoir envoyé autrefois à M. l'évêque de Meaux tous les points dont l'on est convenu avec M. l'évêque de Neustadt, où M. Pellisson les pourra avoir, s'ils ne sont pas perdus. Si Mme de Brinon avait donné les livres de M. de Meaux à M. de La Neuville, il les aurait apportés ici : s'il n'est pas parti, cela se pourrait faire encore. Une difficulté que je trouve encore, si on nous accorde ce que nous demandons pour rentrer dans le giron de l'Eglise, c'est que les Catholiques pourraient dire : Nous voulons qu'on nous accorde les mêmes choses. Il n'y a que les princes qui puissent mettre ordre à cela, chacun dans son pays. Je ne crois pas que Leibnitz ait lu les livres de M. de Meaux; mais la réponse à Jurieu est celle où la duchesse l'a fort admiré, comme aussi le Catéchisme du P. Canisi, Jésuite, qu'on a traduit en allemand...

10 septembre 1691.

—

## LETTRE II.

### DE BOSSUET A Mme DE BRINON.

*Il répond à la lettre de Mme la duchesse de Hanovre, fait voir que le concile de Trente a été reçu en France quant aux dogmes; explique comment les Grecs ont été admis dans l'Eglise, et de quelle condescendance on peut user à l'égard des protestants.*

Je me souviens bien, Madame, que Mme la duchesse de Hanovre m'a fait l'honneur de m'envoyer autrefois les articles qui avaient été arrêtés avec M. l'évêque de Neustadt (1950) : mais comme cette affaire ne me parut pas avoir de la suite, j'avoue que j'ai laissé échapper ces papiers de dessous mes yeux, et que je ne sais plus où les retrouver : de sorte qu'il faudrait, s'il vous plaît, supplier très-humblement cette princesse de nous renvoyer ce projet d'accord. Car encore qu'il ne soit pas suffisant, c'est quelque chose de fort utile, que de faire les premiers pas de la réunion, en attendant qu'on soit disposé à faire les autres. Les ouvrages de cette sorte ne s'achèvent pas tout d'un coup, et on ne revient pas aussi vite de ses préventions qu'on y est entré. Mais, pour ne se pas tromper dans ces projets d'union, il faut être bien averti qu'en se relâchant, selon le temps et l'occasion, sur les articles indifférents et de discipline, l'Eglise romaine ne se relâchera jamais d'aucun point de la doctrine définie, ni en particulier de celle qui l'a été par le concile de Trente.

M. Leibnitz objecte souvent à M. Pellisson, que ce concile n'est pas reçu dans le royaume. Cela est vrai pour quelque partie de la discipline indifférente, parce que c'est une matière où l'Eglise peut varier. Pour la doctrine révélée de Dieu, et définie comme telle, on ne l'a jamais altérée, et tout le concile de Trente est reçu unanimement à cet égard, tant en France que partout ailleurs. Aussi ne voyons-nous pas que ni l'empereur ni le roi de France, qui étaient alors, et qui concouraient au même dessein de la réformation de l'Eglise, aient jamais demandé qu'on en réformât les dogmes, mais seulement qu'on déterminât ce qu'il y avait à corriger dans la pratique, ou ce qu'on jugeait nécessaire pour rendre la discipline plus parfaite. C'est ce qui se voit par les articles de réformation qu'on envoya alors de concert, pour être délibérés à Trente, qui tous, ou pour la plupart, étaient excellents, mais dont plusieurs n'étaient peut-être pas assez convenables à la constitution des temps. C'est ce qu'il serait trop long d'expliquer ici, mais ce qu'on peut tenir pour très-certain.

Quant au voyage d'un nonce au mont Liban, où Mme la duchesse de Hanovre dit qu'on a reçu les Grecs à notre communion, je ne sais rien de nouveau sur ce sujet-là. Ce qui est vrai, c'est, Madame, que le mont Liban est habité par les Maronites, qui sont, il y a longtemps, de notre communion, et conviennent en tout et partout de notre doctrine. Il n'y a pas à s'étonner qu'on les ait reçus dans notre Eglise sans changer leurs rites; et peut-être même qu'on n'a été que trop rigoureux sur cela. Pour les Grecs, on n'a jamais fait de difficulté de laisser l'usage du mariage à leurs prêtres. Pour ce qui est de le contracter depuis leur ordination, ils ne le prétendent pas eux-mêmes. On sait aussi que tous leurs évêques sont obligés au célibat, et que pour cela ils n'en font point qu'ils ne les tirent de l'ordre monastique, où l'on en fait profession. On ne les trouble pas non plus sur l'usage du pain de l'Eucharistie, qu'ils font avec du levain : ils communient sous les deux espèces, et on leur laisse, sans hésiter, toutes leurs coutumes anciennes. Mais on ne trouvera pas qu'on les ait reçus dans notre communion, sans en exiger expressément la profession des dogmes qui séparaient les deux Eglises, et qui ont été définis conformément à notre

(1950) Ces articles sont la matière de l'écrit intitulé *Regulæ*, impr. ci-dessus, col. 812.

doctrine dans les conciles de Lyon et de Florence. Ces dogmes sont la procession du Saint-Esprit, du Père et du Fils, la prière pour les morts, la réception dans le ciel des âmes suffisamment purifiées, et la primauté du Pape établie en la personne de saint Pierre. Il est, Madame, très-constant qu'on n'a jamais reçu les Grecs qu'avec la profession expresse de ces quatre articles, qui sont les seuls où nous différons. Ainsi l'exemple de leur réunion ne peut rien faire au dessein qu'on a. L'Orient a toujours eu ses coutumes, que l'Occident n'a pas improuvées : mais comme l'Eglise d'Orient n'a jamais souffert qu'on s'éloignât en Orient des pratiques qui y étaient unanimement reçues, l'Eglise d'Occident n'approuve pas que les nouvelles sectes d'Orient aient renoncé d'elles-mêmes, et de leur propre autorité, aux pratiques que le consentement unanime de l'Occident avait établies. C'est pourquoi nous ne croyons pas que les luthériens ni les calvinistes aient dû changer ces coutumes de l'Occident tout entier ; et nous croyons au contraire que cela ne doit se faire que par ordre, et avec l'autorité et le consentement du chef de l'Eglise. Car sans subordination l'Eglise même ne serait rien qu'un assemblage monstrueux, où chacun ferait ce qu'il voudrait, et interromprait l'harmonie de tout le corps.

J'avoue donc qu'on pourrait accorder aux luthériens certaines choses qu'ils semblent désirer beaucoup, comme sont les deux espèces. Et en effet, il est bien constant que les Papes, à qui les Pères de Trente avaient renvoyé cette affaire, les ont accordées depuis ce concile à quelques pays d'Allemagne qui les demandaient. C'est sur ce point, et sur les autres de cette nature, que la négociation pourrait tomber. On pourrait aussi convenir de certaines explications de notre doctrine ; et c'est, s'il m'en souvient bien, ce qu'on avait fait inutilement en quelques points dans les articles de M. de Neustadt. Mais de croire qu'on fasse jamais aucune capitulation sur le fond des dogmes définis, la constitution de l'Eglise ne le souffre pas, et il est aisé de voir que d'en agir autrement, c'est renverser les fondements, et mettre toute la religion en dispute. J'espère que M. Leibnitz demeurera d'accord de cette vérité, s'il prend la peine de lire mon dernier écrit contre le ministre Jurieu, que je vous envoie pour lui. Je vois, dans la lettre de Mme la duchesse de Hanovre, qu'on a vu à Zell les réponses que j'ai faites à ce ministre, et que Mme la duchesse de Zell ne les a point improuvées. Si cela est, il faudrait prendre soin de lui faire tenir ce qui lui pourrait manquer de ces réponses, et particulièrement tout le sixième Avertissement. Voilà, Madame, l'éclaircissement que je vous puis donner sur la lettre de Mme la duchesse de Hanovre, dont Mme de Maubuisson a bien voulu que vous m'envoyassiez l'extrait. Si elle juge qu'il soit utile de faire passer cette lettre en Allemagne, elle en est la maîtresse.

Quant aux autres difficultés que propose M. Leibnitz, il en aura une si parfaite résolution par les réponses de M. Pellisson, que je n'ai rien à dire sur ce sujet. Ainsi, je n'ajouterai que les assurances de mes très-humbles respects envers Mme de Hanovre, à qui je me souviens d'avoir eu l'honneur de les rendre autrefois à Maubuisson ; et je conserve une grande idée de l'esprit d'une si grande princesse. C'est, Madame, votre très-humble serviteur,

† J. Bénigne, év. de Meaux.

Du 29 septembre 1691.

—

## LETTRE III.

### DE LEIBNITZ A MADAME DE BRINON.

*Il lui expose ses sentiments sur la lettre précédente de Bossuet.*

Madame,

Aussitôt que nous avons appris que ce qu'on avait envoyé autrefois à M. l'évêque de Meaux, touchant la négociation de M. de Neustadt (1951), ne se trouve pas, M. l'abbé Molanus, qui est le premier des théologiens de cet état, et qui a eu le plus de part à cette affaire, y a travaillé de nouveau. J'envoie son écrit à M. l'évêque de Meaux (1952), et je n'y ai pas voulu joindre mes réflexions ; car ce serait une témérité à moi de me vouloir mettre entre deux excellents hommes, dans une matière qui regarde leur profession. Cependant, comme vous avez la bonté, Madame, de souffrir mes discours, qui ne peuvent être recommandables que par leur sincérité, je dirai quelque chose à vous sur cette belle lettre de M. de Meaux que vous nous avez communiquée, et dont en mon particulier je vous ai une très-grande obligation, aussi bien qu'à cet illustre prélat, qui marque tant de bonté pour moi.

M. de Meaux dit, 1° « Que ce projet donné à M. de Neustadt ne lui parut point encore suffisant. 2° Qu'il ne laisse pas d'être fort utile, parce qu'il faut toujours quelque commencement. 3° Que Rome ne se relâchera jamais d'aucun point de la doctrine définie par l'Eglise, et qu'on ne saurait faire aucune capitulation là-dessus. 4° Que la doctrine définie dans le concile de Trente est reçue en France et ailleurs par tous les Catholiques romains. 5° Qu'on peut satisfaire aux protestants, à l'égard de certains points de discipline et d'explication, et qu'on l'avait fait utilement en quelques-uns touchés dans le projet de M. de Neustadt. » Voilà les propositions substantielles de la lettre de M. de Meaux, que je tiens toutes

(1951) L'écrit intitulé *Regulæ*, dont il a déjà été parlé.

(1952) C'est celui qui a pour titre : *Cogitationes privatæ*. On l'a donné dans la première partie ; ci-dessus, col. 885.

très-véritables. Il n'y en a qu'une seule encore, dans cette même lettre, qu'on peut mettre en question; savoir, si les protestants ont eu droit de changer, de leur autorité, quelques rites reçus dans tout l'Occident. Mais comme elle n'est pas essentielle au point dont il s'agit, je n'y entre pas.

Quant aux cinq propositions susdites (autant que je comprends l'intention de M. de Neustadt, et de ceux qui ont traité avec lui), ils ne s'y opposent point, et il n'y a rien en cela qui ne soit conforme à leurs sentiments : surtout la troisième, qu'on pourrait croire contraire à de tels projets d'accommodement, ne leur pouvait être inconnue; M. de Neustadt, aussi bien que M. Molanus et une partie des autres qui avaient traité cette affaire, ayant régenté en théologie dans des universités. On peut dire même qu'ils ont bâti là-dessus, parce qu'ils ont voulu voir ce qu'il était possible de faire entre des gens qui croient avoir raison chacun, et qui ne se départent point de leurs principes; et c'est ce qu'il y a de singulier et de considérable dans ce projet. Ils ne nieront point non plus la première; car ils n'ont regardé leur projet que comme un pourparler; pas un n'ayant charge de son parti de conclure quelque chose. La seconde et la cinquième contiennent une approbation de ce qu'ils ont fait, qui ne saurait manquer de leur plaire. Je conviens aussi de la quatrième; mais elle n'est pas contraire à ce que j'avais avancé. Car quoique le royaume de France suive la doctrine du concile de Trente, ce n'est pas en vertu de la définition de ce concile, et on n'en peut pas inférer que la nation française ait rétracté ses protestations ou doutes d'autrefois, ni qu'elle ait déclaré que ce concile est véritablement œcuménique. Je ne sais pas même si le roi voudrait faire une telle déclaration, sans une assemblée générale des trois états de son royaume, et je prétends que cette déclaration manque encore en Allemagne, même du côté du parti catholique. Cependant il faut rendre cette justice à M. l'évêque de Neustadt, qu'il souhaiterait fort de pouvoir disposer les protestants et tous les autres, à tenir le concile de Trente pour ce qu'il le croit être, c'est-à-dire, pour universel; et qu'il y eût moyen de leur faire voir qu'ils ont lieu de se contenter des expositions aussi belles et aussi modérées que celles que M. de Meaux en a données, de l'aveu de Rome même. C'est même une chose à laquelle je crois que M. de Neustadt travaille encore effectivement. Il m'avoua d'avoir extrêmement profité de cet ouvrage (1953), qu'il considère comme un des plus excellents moyens de retrancher une bonne partie des controverses.

Mais comme il en reste quelques-unes où il n'y a pas encore eu moyen de contenter les esprits par la seule voie de l'explication, telle qu'est, par exemple, la controverse de la transsubstantiation, la question est : si, nonobstant des dissensions sur certains points qu'un parti tient pour vrais et définis, et que l'autre ne tient pas pour tels, il serait possible d'admettre ou de rétablir la communion ecclésiastique : je dis *possible* en soi-même d'une possibilité de droit, sans examiner ce qui est à espérer dans le temps et dans les circonstances où nous sommes. Ainsi, il s'agit d'examiner si le schisme pourrait être levé par les trois moyens suivants joints ensemble. Premièrement, en accordant aux protestants certains points de discipline, comme seraient les deux espèces, le mariage des gens d'Eglise, l'usage de la langue vulgaire, etc....; et secondement, en leur donnant des expositions sur les points de controverse et de foi, telles que M. de Meaux en a publiées, qui font voir, du moins de l'aveu de plusieurs protestants habiles et modérés, que des doctrines prises dans ce sens, quoiqu'elles ne leur paraissent pas encore toutes entièrement véritables, ne leur paraissent pas pourtant damnables non plus : et troisièmement, en remédiant à quelques scandales et abus de pratique dont ils se peuvent plaindre, et que l'Eglise même et des gens de piété et de savoir de la communion romaine désapprouvent : en sorte qu'après cela les uns pourraient communier chez les autres, suivant les rites de ceux où ils vont, et que la hiérarchie ecclésiastique serait rétablie : ce que les différentes opinions sur les articles encore indécis empêcheraient aussi peu que les controverses sur la grâce, sur la probabilité morale, sur la nécessité de l'amour de Dieu, et autres points; ou que le différend qu'il y a entre Rome et la France touchant les quatre articles du clergé de cette nation, ont pu empêcher l'union ecclésiastique des disputants, quoique peut-être quelques-uns de ces points, agités dans l'Eglise romaine, soient aussi importants pour le moins que ceux qui demeureraient encore en dispute entre Rome et Augsbourg : à condition pourtant qu'on se soumettrait à ce que l'Eglise pourrait décider quelque jour dans un concile œcuménique nouveau, autorisé dans les formes, où les nations protestantes réconciliées interviendraient par leurs prélats et surintendants généraux reconnus pour évêques, et même confirmés de Sa Sainteté, aussi bien que les autres nations catholiques.

C'est ainsi que l'état de la question sur la négociation de M. de Neustadt et de quelques théologiens de la Confession d'Augsbourg, assemblés à Hanovre par l'ordre de Mgr le duc, doit être entendu, pour en juger équitablement, et pour ne pas imputer à ces messieurs ou d'avoir par là trahi les intérêts de leur parti, et renoncé à leurs confessions de foi, ou d'avoir bâti en l'air. Car quant à ces théologiens de la Confession d'Augsbourg, ils ont cru être en droit de répondre affirmativement, bien qu'avec quelque limitation, à cette ques-

(1953) L'*Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique.*

l'on, après avoir examiné les explications et déclarations autorisées, qu'on a données dans l'Eglise romaine, qui lèvent, selon ces messieurs, tout ce qu'on pourrait appeler erreur fondamentale.

M. de Neustadt de son côté a eu en main des résolutions affirmatives de cette même question, données par des théologiens graves de différents ordres, ayant parlé plutôt en se rapportant aux sentiments d'autrui que de son chef. Et voici ce que j'ai compris de la raison de l'affirmative : c'est qu'on peut souvent se tromper, même en matière de foi, sans être hérétique ni schismatique, tandis qu'on ne sait pas et qu'on ignore invinciblement que l'Eglise catholique a défini le contraire, pourvu qu'on reconnaisse les principes de la catholicité, qui portent : que l'assistance que Dieu a promise à son Eglise, ne permettra jamais qu'un concile œcuménique s'éloigne de la vérité en ce qui regarde le salut. Or, ceux qui doutent de l'œcuménicité d'un concile ne savent point que l'Eglise a défini ce qui est défini dans ce concile : et s'ils ont des raisons d'en douter, fort apparentes pour eux, qu'ils n'ont pu surmonter après avoir fait de bonne foi toutes les diligences et recherches convenables, on peut dire qu'ils ignorent invinciblement que le concile dont il s'agit est œcuménique : et pourvu qu'ils reconnaissent l'autorité de tels conciles en général, ils ne se trompent en cela que dans le fait, et ne sauraient être tenus pour hérétiques.

Et c'est dans cette assiette d'esprit que se trouvent les Eglises protestantes, qui peuvent prendre part à cette négociation, lesquelles se soumettant à un véritable concile œcuménique futur, à l'exemple de la Confession d'Augsbourg même, en déclarant de bonne foi qu'il n'est pas à présent en leur pouvoir de tenir celui de Trente pour tel, font connaître qu'ils sont susceptibles de la communion ecclésiastique avec l'Eglise romaine, lors même qu'ils ne sont pas en état de recevoir tous les dogmes du concile de Trente. Après cela, jugez, Madame, si l'on n'a point fait du côté de notre cour et de nos théologiens toutes les démarches qu'il leur était possible de faire en conscience, pour rétablir l'union de l'Eglise, et si nous n'avons pas droit d'en attendre autant de l'autre côté. En tout cas, si on n'est pas en humeur ou en état d'y répondre, les nôtres ont du moins gagné ce point, que leur conscience est déchargée, qu'ils sont allés au dernier degré de condescendance, *usque ad aras*, et que toute imputation de schisme est visiblement injuste à leur égard.

Enfin la question étant formée comme j'ai fait, on demande, non pas si la chose est praticable à présent, ou à espérer ; mais si elle est loisible en elle-même, et peut être même commandée en conscience, lorsqu'on rencontre toutes les dispositions nécessaires pour l'exécuter. Si ce point de droit ou de théorie était établi, cela ne laisserait pas d'être de conséquence ; et la postérité en pourrait profiter, quand le siècle qui va bientôt finir ne serait pas assez heureux pour en voir le fruit. Il n'en faut pourtant pas encore désespérer tout à fait. La main de Dieu n'est pas raccourcie. L'empereur y a de la disposition ; le Pape Innocent XI et plusieurs cardinaux, généraux d'ordres, le maître du sacré palais et des théologiens graves, après l'avoir bien comprise, se sont expliqués d'une manière très-favorable. J'ai vu moi-même la lettre originale de feu révérend P. Noyelles, général des Jésuites, qui ne saurait être plus précise ; et on peut dire que si le roi, et les prélats et théologiens qu'il entend sur ces matières, s'y joignaient, l'affaire serait plus faisable ; car elle serait presque faite, surtout si Dieu donnait un bon moyen de rendre le calme à l'Europe. Et comme le roi a déjà écouté autrefois les sentiments de M. l'évêque de Meaux sur cette sainte matière, ce digne prélat, après avoir examiné la chose avec cette pénétration et cette modération qui lui est ordinaire, aura une occasion bien importante et peu commune de contribuer au bien de l'Eglise et à la gloire de Sa Majesté : car l'inclination seule de ce monarque serait déjà capable de nous faire espérer un si grand bien, dont on ne saurait se flatter sans son approbation.

En attendant, on doit faire son devoir par des déclarations sincères de ce qui se peut ou doit faire. Et si le parti catholique romain autorisait des déclarations dont leurs théologiens ne sauraient disconvenir dans le fond, il est sûr que l'Eglise en tirerait un fruit immense, et que bien des personnes de probité et de jugement, et peut-être des nations et provinces entières, avec ceux qui les gouvernent, voyant la barrière levée, feraient conscience de part et d'autre de demeurer dans la séparation, etc.

LEIBNITZ.

Du 19 septembre 1691.

---

## LETTRE IV.

### DU MÊME A LA MÊME.

*Il cherche à excuser le schisme des protestants, et s'efforce de prouver qu'ils sont virtuellement dans l'Eglise. — Désirs qu'il témoigne de la réunion, et dispositions des princes protestants d'Allemagne pour y contribuer.*

Si je ne vous avais point d'autre obligation, Madame, que celle de m'avoir procuré l'honneur de la connaissance d'un homme aussi illustre que M. Pellisson, je ne pourrais pas me dispenser de m'adresser à vous-même, pour vous en faire mes remercîments en forme ; mais vos bontés vont bien au delà. On pouvait connaître M. Pellisson, sans connaître tout son mérite ; et vous avez fait, Madame, qu'il s'est abaissé jusqu'à m'instruire ; ce qu'il a fait sans doute par la déférence qu'on a partout pour vos

éminentes vertus. Je suis bien aise de la contenter en quelque chose, et de lui donner au moins des preuves de ma sincérité. Si l'on parlait toujours aussi rondement que nous faisons, ce serait le moyen de finir les controverses : car on reconnaîtrait bientôt la vérité, ou du moins l'indéterminabilité de la question, lorsque les moyens de connaître la vérité nous manquent ; ce qui suffirait pour notre repos : car Dieu ne nous a pas promis de nous instruire sur tout ce que nous serions bien aises de savoir, et le privilége de l'Eglise ne va qu'à ce qui importe au salut.

M. Pellisson prend droit sur ce que je lui ai accordé, et je ne me rétracte point. Suivant ses paroles, je conviens d'une Eglise, et d'une Eglise visible à laquelle il faut tâcher de se joindre, et y faire tout ce qu'on peut; qu'elle doit avoir le pouvoir d'excommunier les rebelles ; qu'on doit obéissance aux supérieurs que Dieu y a établis ; qu'il faut conserver un esprit de docilité pour eux, et un esprit de charité pour ceux dont on est séparé. Il reste seulement de voir si ces considérations portent avec elles une nécessité indispensable de retourner à la communion des supérieurs ecclésiastiques, qu'on reconnaissait autrefois, en sorte qu'on ne saurait être sauvé autrement.

Mais il me semble que la question est toute décidée par l'aveu de ceux qui reconnaissent des hérétiques matériels, ou des hérétiques de nom et d'apparence, comme M. Pellisson l'explique fort bien ; c'est-à-dire des gens qui paraissent être hors de l'Eglise, et y sont pourtant en effet; ou bien, qui sont hors de la communion visible de l'Eglise, mais étant dans une erreur invincible, sont jugés excusables : et s'ils ont d'ailleurs la charité et la contrition, ils sont dans l'Eglise virtuellement, et *in voto*, et se sauvent aussi bien que ceux qui y sont visiblement. Mgr le landgrave Erneste, qui a travaillé sur les controverses, et a fait paraître autant de zèle que qui que ce soit pour la réunion des protestants, ne laisse pas de demeurer d'accord de tout ceci ; et il a entendu dire ces choses en termes formels au cardinal Sforza Pallavicini, et au P. Honoré Fabri, pénitencier de Saint-Pierre, qu'il avait pratiqué à Rome. Et moi je puis dire avoir entendu soutenir la même chose à des docteurs catholiques romains très-habiles. Aussi M. Pellisson ne s'y oppose point : mais il explique cette doctrine, afin qu'on n'en abuse pas ; et il n'admet parmi les hérétiques matériels, que ceux qui ne savent point que les dogmes qu'ils rejettent en matière de foi, soient la doctrine de l'Eglise catholique.

Appliquons cette restriction aux protestants, et nous trouverons qu'ils sont de ce nombre. On sait les plaintes qu'ils ont faites contre le concile de Trente, avec beaucoup d'apparence, pour lui disputer la qualité d'œcuménique. On n'ignore pas les protestations solennelles de la nation française contre ce concile, qui n'ont pas encore été rétractées, quoique le clergé ait fait son possible pour le faire reconnaître. Ce n'est pas une chose nouvelle qu'on dispute sur l'universalité des conciles : ceux de Constance et de Bâle ne sont pas reconnus en Italie, ni le dernier concile de Latran en France : et quoique les Papes, par le moyen de la profession de foi, aient tenté de faire reconnaître indirectement le concile de Trente, je ne sais pourtant si cela suffit ; au moins la noblesse et le tiers-état, avec les cours souveraines, ne le croyaient pas encore dans l'assemblée des Etats du royaume qui fut tenue après la mort de Henri IV. Je sais que des docteurs catholiques ont avoué qu'un protestant, qui serait porté à se soumettre aux décisions de l'Eglise catholique, mais qui, se trompant dans le fait, ne croirait pas que le concile de Trente eût été œcuménique, ne serait qu'un hérétique matériel. Il est vrai qu'il paraît beaucoup de sagesse et de bon ordre dans les actes de ce concile, quoiqu'il y ait quelque mondanité entremêlée : et où est-ce qu'on n'en trouve point ? C'est pourquoi je ne suis pas du nombre de ceux qui s'emportent contre le concile de Trente : cependant il me semble qu'on aura bien de la peine à prouver qu'il est œcuménique. Et peut-être que c'est par un secret de la Providence, qui a voulu laisser cette porte ouverte, pour moyenner un jour la réconciliation par un autre concile plus autorisé et moins italien.

Mais quand le concile de Trente aurait toutes les formalités requises, il y a encore une autre importante considération ; c'est que peut-être ses décisions ne sont pas si contraires aux protestants, que l'on s'imagine. Ses canons sont souvent couchés de manière à recevoir plusieurs sens ; et les protestants se pourraient croire en droit de recevoir celui qu'ils jugent le plus convenable, jusqu'à la décision de l'Eglise dans un concile général futur, où les Eglises protestantes prétendront avec raison d'être admises parmi les autres Eglises particulières. Cassandre et Grotius ont trouvé que le concile de Trente n'est pas toujours fort éloigné de la *Confession d'Augsbourg*. Le P. Dez, qui prêchait à Strasbourg sur cette Confession, semblait favoriser ce sentiment, et en tirait des conséquences à sa mode ; et bien des protestants ont cru que l'*Exposition* de Mgr l'évêque de Meaux leur revenait assez. Ainsi il n'est pas aisé de prouver aux protestants, qu'ils nient ce qu'ils savent être décidé par l'Eglise catholique.

Aussi semble-t-il que c'est plutôt la pratique des abus dominants, que les protestants croient reconnaître parmi ceux qui communient avec Rome, que les dogmes spéculatifs, qui empêchent la réunion. Qui ne sait que la question sur la justification fut crue autrefois des plus importantes ? Et cependant, de la manière qu'on s'explique aujourd'hui, il ne semble pas difficile de

convenir là-dessus. L'on sait quelles limites on donne en France à l'autorité des Papes et des autres pasteurs ; combien les rois qui connaissent Rome sont jaloux de leurs droits : et de la manière que l'honneur rendu aux créatures s'explique dans la théorie, conformément au concile de Trente, il paraît très-excusable. Mais la pratique est assez souvent fort éloignée de la théorie. Il se passe bien des choses autorisées publiquement dans l'Eglise romaine, qui alarment la conscience des gens de bien parmi les protestants, et leur paraissent abominables, ou sont au moins très-dangereuses : je laisse à M. Jurieu le soin de les exagérer ; car pour moi je souhaiterais plutôt les adoucir. Ce sont ces pratiques qui empêchent la réunion, plus que les dogmes. Dieu est un Dieu jaloux de son honneur, et il semble que c'est le trahir que de dissimuler en certaines rencontres. Ainsi, tout ce qu'on peut dire à l'avantage des décisions de l'Eglise catholique, n'empêche pas qu'un homme de bien ne puisse être alarmé des abus qui se répandent dans l'Eglise, sans que l'Eglise catholique les approuve ; et il paraît en certaines rencontres qu'on est obligé de témoigner son déplaisir. Que si des nations ou des provinces entières s'élèvent contre ces désordres, et qu'on prétende là-dessus les retrancher de la communion, il semble qu'une excommunication si injuste ne leur saurait nuire ; et qu'eux-mêmes ne sont pas obligés de recevoir les excommuniants à leur communion, ou, ce qui est la même chose, de retourner à la leur, jusqu'à ce qu'on lève le sujet de leurs plaintes : d'autant qu'ils se plaignent de choses que le concile de Trente n'a pas osé approuver depuis, ou qu'il a plutôt désapprouvées, quoique sans effet dans la pratique. On ne s'élève donc pas contre l'Eglise catholique, mais contre quelques nations ou Eglises particulières ou mal réglées ; quoiqu'il arrive peut-être que le siége patriarcal de l'Occident, et même la métropolitaine de l'univers y soit comprise, qu'on ne doit considérer que comme particulière à l'égard des abus qu'elle tolère. On peut dire en effet que le faible et les intérêts des nations s'y mêlent. Les Italiens et les Espagnols donnent fort dans l'extérieur, et MM. les Italiens se font quelquefois un point de politique de soutenir Rome ; aussi profitent-ils le plus de ses avantages. Ils seraient peut-être bien aises que tous les autres fussent leurs dupes, et surtout ceux du Nord ; cela est naturel. Mais la nation française devrait se joindre avec la nation germanique pour remettre l'Eglise dans son lustre, à l'exemple de l'ancien concile de Francfort ; et il faudrait profiter de la conjoncture de quelque Pape bien intentionné, qui se souviendrait plutôt d'être père commun que d'être Romain, ou Toscan. Je suis assuré que parmi les Italiens, dans Rome même, et entre les prélats, on trouverait bien des gens de doctrine et de probité, qui contribueraient de bon cœur à la réforme de l'Eglise, s'ils voyaient quelque apparence de succès. Il faut même rendre cette justice à la ville de Rome, que tout y va mieux qu'autrefois ; qu'on n'y est pas trop favorable aux bagatelles de dévotion, et qu'elle pourra peut-être un jour recouvrer l'honneur qu'elle avait dans les anciens temps, de donner bon exemple et de servir de règle.

Mettant donc le concile de Trente à part pour les raisons susdites, on peut dire que l'Eglise catholique n'a pas excommunié les protestants. Si quelque Eglise italienne le fait, on lui peut dire qu'elle passe son pouvoir, et ne fait que s'attirer une excommunication réciproque, à peu près comme disaient un jour (1954) des évêques français à l'égard d'un Pape : *Si excommunicaturus venit, excommunicatus abibit :* « S'il vient pour excommunier, il s'en ira excommunié. » Et lorsqu'une Eglise particulière excommunie quelque autre Eglise particulière ou quelque nation, et même quand une Eglise métropolitaine excommunie une Eglise qui est sous elle, ou bien quand un évêque excommunie quelque prince ou particulier de son diocèse, les sentences ne sont pas des oracles : elles peuvent avoir des défauts, non-seulement de nullité, mais encore d'injustice ; car, quoique les arrêts des juges séculiers soient exécutés par les hommes, il ne faut pas s'imaginer que Dieu exécute contre les âmes les sentences injustes des ecclésiastiques : c'est ici que la condition *Clave non errante* a lieu. Tout ce qu'opère l'autorité du supérieur ecclésiastique est qu'on lui doit obéir autant qu'on peut, sauf sa conscience ; ce qui est déjà beaucoup : et c'est à peu près comme les canons disent à l'égard des serments, qu'on doit les garder, autant qu'on peut, sans préjudicier à son âme. Ce n'est donc pas anéantir l'autorité des ecclésiastiques ou des serments que de les limiter ainsi. On sait assez quelle déférence on a en France et ailleurs pour les excommunications fulminées dans la bulle *In cœna Domini*, et pour les décrets de l'inquisition de Rome. Je ne dis donc rien en cela que les Catholiques romains, et des canonistes, particulièrement ceux de France, ne reconnaissent. Je suis bien éloigné de vouloir éluder l'autorité de l'Eglise et des ecclésiastiques, par une interprétation que M. Pellisson me prête ; comme si la restriction que je donne à la force des excommunications et autres arrêts des supérieurs ecclésiastiques, se réduisait à ce beau privilége : Vous jugerez bien, quand vous jugerez bien. Car je distingue entre le corps de l'Eglise, qu'on n'accorde pas avoir jamais

(1954) C'étaient les évêques du parti de Louis le Débonnaire qui parlaient ainsi, à l'occasion des menaces qu'on prétendait que Grégoire IV, attaché à Lothaire, avait faites de les excommunier. (*Edit. de Déforis.*)

prononcé contre les protestants, et entre les supérieurs ecclésiastiques hors du corps, qui ne sauraient être infaillibles, et dont les excommunications sont semblables à celles dont le procureur général d'un grand roi a appelé depuis peu au concile général futur.

Après les choses que je viens de dire, il n'est pas nécessaire d'examiner les questions difficiles qu'on peut former touchant le salut de ceux qui font tout ce qu'ils peuvent pour croire à l'Eglise catholique, sans en venir à bout, ni comment ils sont dans l'Eglise *in voto* : car le cas des protestants est tout autre, comme je viens de l'expliquer, et ils ne rejettent que ce qu'ils croient contraire à la doctrine de l'Eglise de Dieu. Je passe aussi plusieurs beaux endroits de l'écrit de M. Pellisson, de peur d'aller trop loin ; mais je ne saurais passer des choses très-considérables qu'il dit dans le dernier article, sans faire là-dessus quelque réflexion. Il accorde que l'Eglise a besoin de réformation à l'égard des abus de pratique; que le peuple fait quelquefois un grand abus des images; que le temps est venu où la lecture des livres sacrés ne sera plus défendue ; qu'il n'est pas hors d'apparence qu'on pourrait rétablir l'ancienne liberté de communier sous les deux espèces, au moins quatre ou cinq fois l'année, d'autant que les protestants ne communient guère davantage, pourvu qu'on le demande avec la soumission nécessaire ; il ne doute point que les princes protestants ne l'obtiennent pour eux et pour leurs Etats, en rentrant dans la communion de l'Eglise romaine. Nous avons vu, dit-il, il n'y a pas dix ans, quand on ne convertissait les gens en France que par la persuasion et par les grâces, ce projet non-seulement écouté à la cour, et approuvé de nos plus saints prélats, mais en état d'être reçu à Rome, si nos régales et nos franchises ne fussent venues à la traverse.

A propos de cette considération de M. Pellisson, je dirai que lorsque M. l'évêque de Tina, maintenant de Neustadt en Autriche, était ici par ordre de l'empereur pour des vues toutes semblables, j'envoyai moi-même sa lettre à M. l'évêque de Meaux, où il lui donnait part de sa négociation. Cet illustre prélat, en ayant parlé au Roi, répondit que Sa Majesté, bien loin d'y être contraire, goûtait ces pensées et les favoriserait. Quelques années après, la négociation de M. de Neustadt avec nos théologiens ayant eu des suites considérables, et M. de Meaux l'ayant su par une lettre de notre incomparable duchesse, que Mme lui avait montrée, il en félicita M. de Neustadt, et répéta les premières expressions. En effet, on peut dire que, depuis le colloque de Ratisbonne du siècle passé, rien n'avait été fait de plus praticable, ni de plus ajusté aux principes des deux partis. Le feu Pape en témoigna quelque satisfaction, aussi bien que des généraux de quelques grands ordres, et autres personnes de grande autorité. Mais ces régales et ces franchises vinrent encore ici à la traverse. Il semble que les offres de M. de Meaux ne furent pas assez suivies, et que quelques-uns se firent un point de politique de contrecarrer tout ce qu'ils croyaient pouvoir être goûté du feu Pape, ou recommandé par l'empereur ; comme si les jalousies d'état devaient lever toute communication et concurrence dans les matières les plus saintes et les plus innocentes. Cependant on peut dire que la glace a été rompue : peut-être que les temps propres à poursuivre ces desseins viendront un jour, et que la postérité nous en saura quelque gré. Il est vrai qu'on y devrait songer de part et d'autre un peu plus qu'on ne fait, au lieu d'entretenir cette funeste séparation qui ne saurait être assez pleurée de toutes nos larmes, pour me servir de l'expression touchante de M. Pellisson.

Au reste, je vous assure, Madame, et vous pouvez assurer M. Pellisson, qu'il n'y a rien moins que les considérations de quelque agrandissement temporel de la part de nos princes, qui empêche la paix de l'Eglise. Ils ont fait des pas désintéressés qui marquent leurs intentions généreuses et sincères, et qui leur donnent droit d'attendre des dispositions réciproques de la part de ceux de l'autre communion, suivant les apparences qu'on leur avait fait voir, auxquelles Mgr le Duc, dont les lumières et les sentiments héroïques sont assez reconnus, avait cru devoir répondre par une facilité toute chrétienne. Cette princesse, à qui M. Pellisson donne avec raison le titre de grande et d'incomparable, a eu quelque part à ces bons desseins, et en a été remerciée. Plût à Dieu que la force des expressions de M. Pellisson, les raisons de ces grands prélats, qui paraissent animés du même esprit que lui, puissent gagner quelque chose sur les personnes puissantes de leur côté, pour faire revivre nos espérances ! Les malheurs des temps s'y opposent, je l'avoue ; mais peut-être reverrons-nous encore la sérénité et le calme. Je ne désespère pas entièrement du soulagement des maux de l'Europe, quand je considère que Dieu peut nous le donner, en tournant comme il faut pour cela le cœur d'une seule personne, qui semble avoir le bonheur et le malheur des hommes entre ses mains. On peut dire que ce monarque (car il est aisé de juger de qui je parle) fait lui seul le destin de son siècle, et que la félicité publique pourrait naître de quelques heureux moments, quand il plaira à Dieu de lui donner une réflexion convenable. Je crois que, pour être assez touché, il n'aurait besoin que de connaître sa puissance; car il ne manquera jamais de vouloir le bien qu'il jugera pouvoir faire; et si cette prudence réservée et scrupuleuse qu'il fait paraître au milieu des plus grands succès dont un homme est capable, lui avait permis de croire qu'il dépendait de lui seul de rendre le genre humain heureux, sans que

qui que ce soit eût été en état de l'empêcher et de l'interrompre, je tiens qu'il n'aurait pas balancé un seul moment. Et s'il considérait que c'est le comble de la grandeur humaine de pouvoir, comme lui, faire le bien général des hommes, il jugerait bien aussi que le suprême degré de la félicité serait de le faire en effet. Les éloges gâtent les princes faibles; mais ce grand roi a besoin de comprendre toute l'étendue des siens pour faire ce qu'il peut, et pour connaître tout ce qu'il peut faire. Voilà un endroit où l'éloquence inimitable de M. Pellisson pourrait triompher, en persuadant au roi qu'il est plus qu'il ne pense, et par conséquent qu'il est au-dessus de certaines craintes pour le bien de son Etat, qui pourraient le détourner des vues plus grandes et plus héroïques dont l'objet est le bien du monde. Quel panégyrique peut-on se figurer plus magnifique et plus glorieux que celui dont le succès serait suivi de la tranquillité de l'Europe, et même de la paix de l'Eglise!

## LETTRE V.

DU MÊME A LA MÊME.

*Sur l'écrit de M. Molanus.*

Madame,

Voici enfin une partie de l'écrit de M. l'abbé Molanus: le reste suivra bientôt. J'avoue de l'avoir promis il y a longtemps, et d'y avoir manqué plusieurs semaines de suite; mais ce n'était pas ma faute, ni celle de M. Molanus non plus. Je puis lui rendre témoignage qu'il y a travaillé à diverses reprises, mais qu'il a été interrompu par des occupations indispensables.

Je vous supplie, Madame, de faire tenir ma lettre (1955) à M. de Meaux, avec l'écrit latin ci-joint. Je vous envoie en même temps mes réflexions (1956), que j'avais faites il y plusieurs semaines. C'est pour vous donner des preuves du zèle avec lequel je serai toujours, Madame, votre, etc.

LEIBNITZ.

De Hanovre, ce 17 décembre 1691.

*P. S.* Je ne sais si je dois oser vous supplier de faire rendre la ci-jointe à M. de Larroque, qui est connu de M. de Meaux et de M. Pellisson.

## LETTRE VI.

DU MÊME A BOSSUET.

*Sur les éclaircissements qu'il avait demandés.*

Monseigneur,

Je ne doute point que vous n'ayez reçu la première partie de l'éclaircissement que vous aviez demandé, touchant un projet de réunion qui avait été négocié ici avec M. l'évêque de Neustadt: car je l'avais adressé à madame de Brinon, avec une lettre que j'avais pris la liberté de vous écrire, pour me conserver l'honneur de vos bonnes grâces, et pour vous témoigner le zèle avec lequel je souhaite d'exécuter vos ordres.

Je vous envoie maintenant le reste de cet éclaircissement fait par le même théologien, qui vous honore infiniment, mais qui désire avec raison, comme j'ai déjà marqué, que ceci ne se publie point, d'autant qu'on en est convenu ainsi avec M. de Neustadt. Nous attendrons votre jugement, qui donnera un grand jour à cette matière importante. Au reste, je me rapporte à ma précédente, et je suis avec respect, Monseigneur, votre très-humble, etc.

GEOFFROY-GUILLAUME LEIBNITZ.

De Hanovre, ce 28 décembre 1691.

*P. S.* Je prie Dieu que l'année où nous allons entrer vous soit heureuse, et accompagnée de toutes sortes de prospérités, avec la continuation *ad multos annos*.

## LETTRE VII.

DE BOSSUET A LEIBNITZ.

*Il lui propose plusieurs questions capables de lui faire sentir l'obligation de déférer aux décisions du concile de Trente sur le dogme. — Méthode que le prélat a suivie en écrivant son Histoire des Variations.*

Monsieur,

J'ai reçu, par l'entremise de madame de Brinon, la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire, qui est si honnête et si obligeante, que je ne puis assez vous en remercier, ni assez vous témoigner l'estime que je fais de tant de politesse et d'honnêteté, jointes à un si grand savoir, et à de si bonnes intentions pour la paix du christianisme. Les articles de M. l'abbé Molanus seront, s'il plaît à Dieu, un grand acheminement à un si bel ouvrage. J'ai lu ce que vous m'en avez envoyé avec beaucoup d'attention et de plaisir, et j'en attends la suite, que vous me faites espérer, avec une extrême impatience. Ce sera quand j'aurai tout vu, que je pourrai vous en dire mon sentiment, et je croirais mon jugement trop précipité, si j'entreprenais de le porter sur la partie avant que d'avoir vu et compris le tout. Pour la même raison, Monsieur, il est assez difficile de répondre précisément à ce que vous dites à Mme de Brinon, dans la lettre qu'elle m'a communiquée; puisque, tout dépendant de ce projet, il faut l'avoir vu tout entier avant que de s'expliquer sur cette matière.

Tout ce que je puis dire en attendant, c'est, Monsieur, que si vous êtes véritablement d'accord des cinq propositions mentionnées dans votre lettre (1957), vous ne pouvez pas demeurer longtemps dans l'état où vous êtes sur la religion; et je voudrais bien seulement vous supplier de me dire,

(1955) Cette lettre ne s'est point trouvée parmi les papiers de Bossuet.

(1956) Ce sont apparemment celles qu'on trouve dans la lettre précédente.

(1957) Lettre 5, *à madame de Brinon.*

premièrement, si vous croyez que l'infaillibilité soit tellement dans le concile œcuménique, qu'elle ne soit pas encore davantage, s'il se peut, dans tout le corps de l'Église, sans qu'elle soit assemblée : secondement, si vous croyez qu'on fut en sûreté de conscience après le concile de Nicée et de Chalcédoine, par exemple, en demeurant d'accord que le concile œcuménique est infaillible, et mettant toute la dispute à savoir si ces conciles méritaient le titre d'œcuméniques : troisièmement, s'il ne vous paraît pas que réduire la dispute à cette question, et se croire par ce moyen en sûreté de conscience, c'est ouvrir manifestement la porte à ceux qui ne voudront pas croire aux conciles, et leur donner une ouverture à en éluder l'autorité : quatrièmement, si vous pouvez douter que les décrets du concile de Trente soient autant reçus en France et en Allemagne parmi les Catholiques, qu'en Espagne et en Italie, en ce qui regarde la foi; et si vous avez jamais ouï un seul Catholique qui se crût libre à recevoir ou à ne recevoir pas la foi de ce concile : cinquièmement, si vous croyez que dans les points que ce concile a déterminés contre Luther, Zwingle et Calvin, et contre les *Confessions d'Augsbourg, de Strasbourg* et *de Genève*, il ait fait autre chose que de proposer à croire à tous les fidèles ce qui était déjà cru et reçu, quand Luther a commencé de se séparer : par exemple, s'il n'est pas certain qu'au temps de cette séparation, on croyait déjà la transsubstantiation, le sacrifice de la messe, la nécessité du libre arbitre, l'honneur des saints, des reliques, des images, la prière et le sacrifice pour les morts, et en un mot tous les points pour lesquels Luther et Calvin se sont séparés. Si vous voulez, Monsieur, prendre la peine de répondre à ces cinq questions avec votre brièveté, votre netteté et votre candeur ordinaires, j'espère que vous reconnaîtrez facilement que, quelque disposition qu'on ait pour la paix, on n'est jamais vraiment pacifique et en état de salut, jusqu'à ce qu'on soit actuellement réuni de communion avec nous.

Je verrais au reste avec plaisir l'*Histoire de la Réformation d'Allemagne* de M. de Seckendorf (1958), si elle pouvait venir jusqu'en ce pays, supposé qu'elle fût écrite en une langue que j'entendisse, et je puis vous assurer par avance que, si cette histoire est véritable, il faudra nécessairement qu'elle se trouve conforme à celle des Variations, que j'ai pris la liberté de vous envoyer, puisque je n'y donne rien pour certain que ce qui est avoué par les adversaires. C'est, Monsieur, à mon avis, la seule méthode sûre d'écrire de telles histoires, où la chaleur des partis ferait trouver sans cela d'inévitables écueils.

Excusez, Monsieur, si je vous entretiens si longtemps : ce n'est pas seulement par le plaisir de converser avec un homme comme vous, mais c'est que j'espère que nos entretiens pourront avoir des suites heureuses pour l'ouvrage que vous et M. l'abbé Molanus avez tant à cœur. Il ne me reste qu'à vous témoigner la joie que je ressens des choses obligeantes que madame la duchesse de Hanovre daigne me dire par votre entremise, et de vous supplier de l'assurer de mes très-humbles respects, en l'encourageant toujours à ne se rebuter jamais des difficultés qu'elle trouvera dans l'accomplissement du grand ouvrage dont Dieu lui a inspiré le dessein. Je connais, il y a longtemps, la capacité et les saintes intentions de M. l'évêque de Neustadt.

Je suis avec toute l'estime possible, Monsieur, votre très-humble serviteur.

† J. Bénigne, év. de Meaux.

A Versailles, ce 10 janvier 1692.

## LETTRE VIII.

### RÉPONSE DE LEIBNITZ.

*Il tâche de résoudre les cinq questions que Bossuet lui avait proposées, et le fait d'une manière qui prouve qu'il n'était guère disposé à se rendre à la vérité. — Belles espérances qu'il feignait de concevoir pour la réconciliation des protestants avec l'Église; fausses règles qu'l proposait pour y parvenir.*

Monseigneur,

Je vous dois de grands remercîments de votre présent, qui ne m'a été rendu que depuis quelques jours. Tout ce qui vient de votre part est précieux, tant en soi qu'à cause de son auteur : mais le prix d'un présent est encore rehaussé par la disproportion de celui qui le reçoit, et une faveur dont le plus grand prince se tiendrait honoré, est une grâce infiniment relevée à l'égard d'un particulier aussi peu distingué que moi.

Je ne doute point que vous n'ayez fait l'effort, dans l'*Histoire des Variations*, de rapporter exactement les faits. Cependant, comme votre ouvrage ne fait voir que quelques imperfections qu'on a remarquées dans ceux qui se sont mêlés de la réforme, il semble que celui de M. Seckendorf était nécessaire pour les montrer aussi de leur bon côté. Il est vrai qu'il ne dissimule pas des choses que vous reprenez, et il me paraît sincère et modéré pour l'ordinaire. Peut-être qu'il y a quelques endroits un peu durs qui lui sont échappés; mais il est difficile d'être toujours réservé, quand on a devant ses yeux tant de passages des adversaires infiniment plus choquants. Et qui est-ce qui peut être toujours sur ses gardes dans un si grand ouvrage; car ce sont deux volumes *in-folio*, et le livre s'est grossi par l'insertion des extraits d'une infinité de pièces dont une bonne partie n'était pas imprimée. Tout

(1958) Apparemment que Leibnitz parlait de cette *Histoire* dans sa lettre à M. de Meaux, que nous n'avons pas. (*Edit. de Paris.*)

l'ouvrage est écrit en latin : s'il y avait occasion de l'envoyer en France, je n'y manquerais pas. Cependant je m'imagine qu'on l'y recevra bientôt de Hollande.

Vous avez reçu cependant la suite du discours de M. l'abbé Molanus. Mais les questions que vous me proposez, Monseigneur, à l'occasion de cela, me paraissent un peu difficiles à résoudre, et je souhaiterais plutôt votre instruction là-dessus. La première de ces questions traite du sujet de l'infaillibilité, si elle réside proprement et uniquement dans le concile œcuménique, ou si elle appartient encore au corps de l'Eglise, c'est-à-dire, comme je l'entends, aux opinions qui y sont reçues le plus généralement. Mais puisque dans l'Eglise romaine on n'est pas encore convenu du vrai sujet ou siége radical de l'infaillibilité, les uns le faisant consister dans le Pape, les autres dans le concile, quoique sans le Pape, et que les auteurs qui ont écrit de l'analyse de la foi sont infiniment différents les uns des autres, je serais bien empêché de dire comment on doit étendre cette infaillibilité encore au delà, savoir, à un certain sujet vague qu'on appelle le corps de l'Eglise, hors de l'assemblée actuelle : et il me semble que la même difficulté se rencontrerait dans un état populaire, prenant le peuple hors de l'assemblée des Etats. Il y entre encore cette question difficile : S'il est dans le pouvoir de l'Eglise moderne ou d'un concile, et comment, de définir comme de foi ce qui autrefois ne passait pas encore dans l'opinion générale pour un point de foi ; et je vous supplie de m'instruire là-dessus. On pourrait dire aussi que Dieu a attaché une grâce ou promesse particulière aux assemblées de l'Eglise ; et comme on distingue entre le Pape qui parle à l'ordinaire et entre le Pape qui prononce *ex cathedra*, quelques-uns pourraient aussi considérer les conciles comme la voix de l'Eglise *ex cathedra*.

Quant à la seconde question, si un homme qui, après le concile de Nicée ou de Chalcédoine, aurait voulu mettre en doute l'autorité œcuménique de ces conciles, eût été en sûreté de conscience, on pourrait répondre plusieurs choses ; mais je vous représenterai seulement ceci, pour recevoir là-dessus des lumières de votre part. Premièrement, il semble qu'il soit difficile de douter de l'autorité œcuménique de tels conciles, et je ne vois pas ce que l'on pourrait dire à l'encontre de raisonnable, ni comment on trouvera des conciles œcuméniques, si ceux-ci ne le sont pas. Secondement, posons le cas qu'un homme de bonne foi y trouve de grandes apparences à l'encontre ; la question sera, si les choses définies par ces conciles étaient déjà auparavant nécessaires au salut, ou non. Si elles l'étaient, il faut dire que les apparences contraires à la forme légitime du concile ne sauveront pas cet homme ; mais si les points définis n'étaient pas nécessaires avant la définition, je dirais que la conscience de cet homme est en sûreté.

A la troisième question, si une telle excuse n'ouvre point la porte à ceux qui voudront ruiner l'autorité des conciles, j'oserais répondre que non, et je dirai que ce serait un scandale plutôt pris que donné. Il s'agit de la mineure, ou du fait particulier d'un certain concile ; savoir, s'il a toutes les conditions requises à un concile œcuménique, sans que la majeure de l'autorité des conciles en reçoive de la difficulté. Cela fait seulement voir que les choses humaines ne sont jamais sans quelque inconvénient, et que les meilleurs règlements ne sauraient exclure tous les abus *in fraudem legis*. On ne saurait rejeter en général l'exception du juge incompétent ou suspect, bien que les chicaneurs en abusent. Rien n'est sujet à de plus grands abus, que la torture ou la question des criminels ; cependant on aurait bien de la peine à s'en passer entièrement. Un homme peut s'inscrire en faux contre une écriture qui ressemble à la sienne, et demander la comparaison des écritures. Cela donne moyen de chicaner contre le droit le plus liquide ; mais on ne saurait pourtant retrancher ce remède en général. J'avoue qu'il est dangereux de fournir des prétextes pour douter des conciles : mais il n'est pas moins dangereux d'autoriser des conciles douteux, et d'établir par là un moyen d'opprimer la vérité.

Quant à la quatrième question, si je doute que les décrets du concile de Trente soient aussi bien reçus en France et en Allemagne, qu'en Italie ou en Espagne, je pourrais me rapporter au sentiment de quelques docteurs espagnols ou italiens, qui reprochent aux Français de s'éloigner en certains points de la doctrine de ce concile, par exemple, à l'égard de ce qui est essentiel à la validité du mariage : ce qui n'est pas seulement de discipline, mais encore de doctrine, puisqu'il s'agit de l'essence d'un sacrement. Mais, sans m'arrêter à cela, je répondrai, comme j'ai déjà fait : quand toute la doctrine du concile de Trente serait reçue en France, qu'il ne s'ensuit point qu'on l'ait reçue comme venue du concile œcuménique de Trente, puisqu'on a si souvent mis en doute cette qualité de ce concile.

La cinquième question est d'une plus grande discussion ; savoir, si tout ce qui a été défini à Trente passait déjà généralement pour catholique et de foi avant cela, lorsque Luther commença d'enseigner sa doctrine. Je crois qu'on trouvera quantité de passages de bons auteurs, qui ont écrit avant le concile de Trente, et qui ont révoqué en doute des choses définies dans ce concile. Les livres des protestants en sont pleins, et il est très-sûr que depuis on n'a plus osé parler si librement. C'est pourquoi les livres appelés *Indices expurgatorii* ont trouvé tant de choses à retrancher dans les auteurs antérieurs. Je crois qu'un passage d'un habile homme, comme Erasme, mérite autant de réflexion que quantité d'écrivains du bas ordre, qui ne font que se copier les

uns les autres. Mais, quand on accorderait que toutes ces décisions passaient déjà pour véritables, selon la plus commune opinion, il ne s'ensuit point qu'elles passaient toujours pour être de foi, et il semble que les anathèmes du concile de Trente ont bien changé l'état des choses. Enfin, quand ces décisions auraient déjà été enseignées comme de foi par la plupart des docteurs, on retomberait dans la première question, pour savoir si ces sortes d'opinions communes sont infaillibles, et peuvent passer pour la voix de l'Eglise.

En écrivant ceci, je reçois l'avis que vous me donnez, Monseigneur, d'avoir reçu le reste de l'écrit de M. l'abbé Molanus. Nous attendrons la grâce, que vous nous faites espérer, de voir votre jugement là-dessus. Je ne doute point qu'il ne soit aussi équitable que solide. On a fait ici de très-grands pas pour satisfaire à ce qu'on a jugé dû à la charité et à l'amour de la paix. On s'est approché des bords de la rivière de Bidassoa, pour passer un jour dans l'île de la Conférence (1959). On a quitté exprès toutes ces manières qui sentent la dispute, et tous ces airs de supériorité que chacun a coutume de donner à son parti; *et quidquid ab utraque parte dici potest, etsi ab utraque parte vere dici non possit*; cette fierté choquante, ces expressions de l'assurance où chacun est en effet, mais dont il est inutile et même déplaisant de faire parade auprès de ceux qui n'en ont pas moins de leur part. Ces façons servent à attirer de l'applaudissement des lecteurs entêtés, et ce sont ces façons qui gâtent ordinairement les colloques, où la vanité de plaire aux auditeurs, et de paraître vainqueur, l'emporte sur l'amour de la paix : mais rien n'est plus éloigné du véritable but d'une conférence pacifique. Il faut qu'il y ait de la différence entre des avocats qui plaident, et entre des entremetteurs qui négocient. Les uns demeurent dans un éloignement affecté, et dans des réserves artificieuses; et les autres font connaître, par toutes leurs démarches, que leur intention est sincère, et portée à faciliter la paix. Comme vous avez fait louer votre modération, Monseigneur, en traitant les controverses publiquement, que ne doit-on pas attendre de votre candeur, quand il s'agit de répondre à celle des personnes qui marquent tant de bonnes intentions? Aussi peut-on dire que le blâme de la continuation du schisme doit tomber sur ceux qui ne font pas tout ce qu'ils peuvent pour le lever, surtout dans les occasions qui les doivent inviter, et qu'à peine un siècle a coutume d'offrir. Quand il n'y aurait que la grandeur et les lumières infiniment relevées de votre monarque, si capable de faire réussir ce qu'il approuve, jointes aux dispositions d'un Pape qui semble avoir la pureté du zèle d'Innocent XI, sans en avoir l'austérité, vous jugeriez bien qu'il serait inexcusable de n'en point profiter.

Mais vous voyez qu'il y a encore d'autres raisons qui donnent de l'espérance. Un empereur des plus éclairés dans les affaires, qui aient jamais été, et des plus zélés pour la foi, y contribue; un prince protestant des plus propres, par son mérite personnel et par son autorité, de faire réussir une grande affaire, y prend quelque part; des théologiens séculiers et réguliers, célèbres de part et d'autre, travaillent à aplanir le chemin, et commencent d'entrer en matière par l'unique ouverture que la nature des choses y semble avoir laissée, pour se rapprocher, sans que chacun s'éloigne de ses principes. Votre réputation y peut donner le plus grand poids du monde, et vous vous direz assez à vous-même, sans moi, que plus on est capable de faire du bien, et que ce bien est grand, plus on est responsable des omissions.

Toute la question se réduit à ce point essentiel, de votre côté : S'il serait permis en conscience aux Eglises unies avec Rome d'entrer en union ecclésiastique avec des Eglises soumises aux sentiments de l'Eglise catholique, et prêtes à être même dans la liaison de la hiérarchie romaine, mais qui ne demeurent pas d'accord de quelques décisions, parce qu'elles sont portées, par des apparences très-grandes et presque insurmontables à leur égard, à ne point croire que l'Eglise catholique les ait autorisées, et qui d'ailleurs demandent une réformation effective des abus que Rome même ne peut approuver. Je ne vois pas quel crime votre parti commettrait par cette condescendance. Il est sûr qu'on peut entretenir l'union avec de telles gens, qui se trompent sans malice. Les points spéculatifs, qui resteraient en contestation, ne paraissent pas des plus importants ; puisque plusieurs siècles se sont passés sans que les fidèles en aient eu une connaissance fort distincte. Il me semble qu'il y a des contestations tolérées dans la communion romaine, qui sont autant ou peut-être plus importantes que celles-là ; et j'oserais croire que si l'on feignait que les Eglises septentrionales fussent unies effectivement avec les vôtres, à ces opinions près, vous seriez fâché de voir rompre cette union, et que vous dissuaderiez la rupture de tout votre pouvoir à ceux qui la voudraient entreprendre.

Voilà sur quoi tout roule à présent : car de parler de rétractations, cela n'est pas de saison. Il faut supposer que de l'un et de l'autre côté on parle sincèrement : et puisqu'on s'est épuisé en disputes, il est bon de voir une fois ce qu'il est possible de faire sans y entrer, sauf à les diminuer par des éclaircissements, par des réformations effectives des abus reconnus, et par toutes les démarches qu'on peut faire en conscience, et par conséquent qu'on doit faire, s'il est

(1959) L'auteur fait allusion à ce qui se fit dans l'île des Faisans, formée par la rivière de Bidassoa. Le cardinal Mazarin et D. Mendez de Haro, plénipotentiaire des rois de France et d'Espagne, y conclurent un traité de paix, le 7 novembre 1659. (*Ed. de Paris.*)

possible, pour faciliter un si grand bien, en attendant que l'Eglise, par cela même, soit mise en état de venir à une assemblée, par laquelle Dieu mette fin au reste du mal. Mais je m'aperçois de la faute que je fais de m'étendre sur des choses que vous voyez d'un clin d'œil, et mieux que moi. Je prie Dieu de vous conserver longtemps, pour contribuer au bien des âmes, tant par vos ouvrages que par l'estime que le plus grand, ou pour parler avec M. Pellisson, le plus roi entre les rois, a conçue de votre mérite. Je ne saurais mieux marquer que par un tel souhait, le zèle avec lequel je suis, Monseigneur, votre très-humble et obéissant serviteur,

G.-G. LEIBNITZ.

A Hanovre, ce 8 janvier, nouveau style, 1692.

*P. S.* Il est peut-être inutile que je dise que ce qu'on vous envoie, Monseigneur, peut encore être communiqué à M. Pellisson, dont on se promet le même ménagement.

—

## LETTRE IX.

### DE Mme DE BRINON A BOSSUET.

*Elle se félicite d'être associée au grand ouvrage de la réunion, et déclare au prélat la manière dont elle a écrit à Leibnitz, sur les dispositions nécessaires pour revenir sincèrement à l'Eglise.*

Madame la duchesse de Hanovre commençait à s'impatienter, Monseigneur, de ce que vous ne disiez mot sur les écrits de M. l'abbé Molanus, et elle en tirait quelque mauvais présage ; mais la lettre que vous écrivez à M. Leibnitz, que j'ai lue à madame de Maubuisson, comme votre grandeur me l'a ordonné, la rassurera. Par malheur pour la diligence, elle a attendu ici quatre jours, parce que la poste d'Allemagne ne part que deux fois la semaine. Il me semble, Monseigneur, que Dieu m'a associée au grand ouvrage de la réunion des protestants d'Allemagne, puisqu'il a permis qu'on m'ait adressé les premières objections pour les envoyer à M. Pellisson, et que depuis j'ai eu l'honneur de faire tenir les lettres de part et d'autre, et d'en écrire quelquefois moi-même, qui n'ont pas été inutiles pour réveiller du côté de l'Allemagne leurs bons desseins.

Je me suis sentie, Monseigneur, pressée intérieurement (et Dieu veuille que ce soit son esprit qui m'ait conduite !) d'écrire à M. Leibnitz, pour l'engager à prendre garde de revenir à l'Eglise avec un cœur contrit et humilié, sans lui faire de conditions onéreuses, comme est celle de la réformation qu'il demande des abus, que l'Eglise souhaite plus qu'eux dans ses enfants. Je lui mande, le plus doucement qu'il m'est possible, qu'elle n'a point attendu après la réunion des protestants pour réformer des abus que l'intérêt d'un côté, et la simplicité du peuple peut avoir établis dans le culte extérieur que nous rendons aux saints ; que tous les pasteurs vigilants y travaillent sans relâche, et que, depuis que j'ai l'usage de ma raison, j'ai toujours ouï blâmer et reprendre sévèrement dans l'Eglise la superstition ; mais qu'il n'est pas facile de remédier à plusieurs abus sur lesquels tout le monde n'entend pas raison ; que la foi des particuliers ne doit point être intimidée là-dessus, puisque les fautes sont personnelles, et que Dieu ne nous jugera que sur nos devoirs et non pas sur ceux des autres ; que c'est à lui à séparer la zizanie d'avec le bon grain, et que, pour ne donner aucun prétexte à la désunion des Chrétiens, il avait souffert dans sa compagnie et dans celle de ses apôtres le plus méchant homme du monde, qui était Judas. Je lui dis que, revenant à l'Eglise dans l'unique motif de se réunir à son chef, et de cesser d'être schismatique, il fallait imiter l'enfant prodigue, dire simplement (*Luc.* XV, 21) : *J'ai péché, et je ne suis pas digne d'être appelé votre enfant ;* ce qui serait propre à exciter notre mère à tuer le veau gras en leur faveur, c'est-à-dire à leur accorder avec charité tout ce qui ne choquerait pas la religion en chose essentielle.

J'ai cru qu'étant, comme je suis, une personne sans conséquence, je pouvais sans rien risquer écrire bonnement à M. Leibnitz, qui est le plus doux du monde et le plus raisonnable, ce qui me paraissait de sa proposition de réformer l'Eglise, eux qui n'ont erré que pour l'avoir voulu faire mal à propos. Je me suis déjà aperçue que quelques autres petits avis, que je lui ai donnés à la traverse, n'ont pas fait de mal dans les suites, et qu'il est impossible que ma franchise puisse rien troubler. Au contraire, il m'en saura gré, ce me semble, de la manière dont Dieu m'a fait la grâce de lui tourner tout cela, et puis une personne comme moi est sans conséquence pour eux. Je suis ravie, Monseigneur, que vous soyez content de M. l'abbé Molanus : c'est un homme en qui madame la duchesse de Hanovre a une fort grande confiance. Dieu veuille bénir tous vos soins et toutes vos prières. Je suis, avec un très-profond respect, votre très-humble et très obéissante servante,

Sr M. DE BRINON.

Ce 5 avril 1692.

## LETTRE X.

### DE LEIBNITZ A BOSSUET

*Sur les condescendances dont on doit, selon lui, user à l'égard des protestants ; sur l'essence de la matière, l'ouvrage de M. Seckendorf, et le mécanisme du monde.*

Monseigneur,

Je ne veux pas tarder un moment de répondre à votre lettre (1960) pleine de bonté,

(1960) Nous n'avons pu trouver cette lettre à laquelle répond Leibnitz. (*Edit. de Paris.*)

d'autant qu'elle m'est venue justement le lendemain du jour où je m'étais avisé d'un exemple important, qui peut servir dans l'affaire de la réunion. Vous avez toutes les raisons du monde de dire qu'on ne doit point prendre pour facile ce qui, dans le fond, ne l'est point. Je vous avoue que la chose est difficile par sa nature et par les circonstances, et je ne me suis jamais figuré de la facilité dans une si grande affaire. Mais il s'agit d'établir avant toutes choses ce qui est possible ou loisible. Or, tout ce qui a été fait, et dont il y a des exemples approuvés dans l'Eglise, est possible ; et il semble que le parti des protestants est si considérable, qu'on doit faire pour eux tout ce qui se peut. Les calixtins de Bohême l'étaient bien moins : ce n'était qu'une partie d'un royaume. Cependant vous voyez, par la lettre exécutoriale des députés du concile de Bâle, que je joins ici, qu'en les recevant on a suspendu à leur égard un décret notoire du concile de Constance ; savoir, celui qui décide que l'usage des deux espèces n'est pas commandé à tous les fidèles. Les calixtins ne reconnaissant point l'autorité du concile de Constance, et n'étant point d'accord avec ce décret, le Pape Eugène et le concile de Bâle passèrent par-dessus cette considération, et n'exigèrent point d'eux de s'y soumettre; mais renvoyèrent l'affaire à une nouvelle décision future de l'Eglise. Ils mirent seulement cette condition, que les calixtins réunis devaient croire ce qu'on appelle la concomitance ou la présence de Jésus-Christ tout entier sous chacune des espèces, et admettre par conséquent que la communion sous une espèce est entière et valide, pour parler ainsi, sans être obligés de croire qu'elle est licite. Ces concordats entre les députés du concile et ceux des Etats calixtins de la Bohême et de la Moravie, ont été ratifiés par le concile de Bâle. Le Pape Eugène en fit connaître sa joie par une lettre écrite aux Bohémiens : encore Léon X, longtemps après, déclara qu'il les approuvait ; et Ferdinand promit de les maintenir. Cependant ce n'était qu'une poignée de gens : un seul Zisca les avait rendus considérables : un seul Procope les maintenait par sa valeur : pas un prince ou Etat souverain, point d'évêque ni d'archevêque y prenait part. Maintenant c'est quasi tout le Nord qui s'oppose au Sud de l'Europe ; c'est la plus grande partie des peuples germaniques opposée aux Latins. Car l'Europe se peut diviser en quatre langues principales, la grecque, la latine, la germanique et la sclavonne. Les Grecs, les Latins et les Germains font trois grands partis dans l'Eglise : la sclavonne est partagée entre les autres. Car les Français, Italiens, Espagnols, Portugais, sont latins et romains : les Anglais, Ecossais, Danois, Suédois, sont germains et protestants : les Polonais, Bohémiens et Russes ou Moscovites, sont sclavons ; et les Moscovites avec les peuples de la même langue, qui ont été soumis aux Ottomans, et une bonne partie de ceux qui reconnaissent la Pologne, suivent le rite grec.

Jugez, Monseigneur, si la plus grande partie de la langue germanique ne mérite pas pour le moins autant de complaisance qu'on en a eu pour les Bohémiens. Je vous supplie de bien considérer cet exemple, et de me dire votre sentiment là-dessus. Ne vaudrait-il pas mieux, pour Rome et pour le bien général, de regagner tant de nations, quand on devrait demeurer en différend sur quelques opinions, durant quelque temps, puisqu'il est vrai que ces différends seraient encore moins considérables que quelques-uns de ceux qui sont tolérés dans l'Eglise romaine, tel qu'est, par exemple, le point de la nécessité de l'amour de Dieu, et le point du probabilisme, pour ne rien dire du grand différend entre Rome et la France ? Cependant, si l'affaire était traitée comme il faut, je crois que les protestants pourraient un jour s'expliquer sur les dogmes, encore plus favorablement qu'il ne semble d'abord, surtout s'ils voyaient des marques d'un véritable zèle pour la réforme effective des abus reconnus, particulièrement en matière de culte. Et, en effet, je suis persuadé en général qu'il y a plus de difficulté dans les pratiques que dans les doctrines.

Le Père Denis, Capucin, a été lecteur de théologie, et maintenant il est gardien à Hildesheim. Dans sa *Via pacis*, il traite de la justification, du mérite des œuvres et matières semblables, et allègue un grand nombre de passages des auteurs de son parti, qui parlent d'une manière que les protestants peuvent approuver.

J'ai eu l'honneur de parler des sciences avec M. de la Loubère ; mais je croyais que c'était plutôt de mathématiques que de philosophie. Il est vrai que j'ai encore fort pensé autrefois sur la dernière, et que je voudrais que mes opinions fussent rangées, pour pouvoir être soumises à votre jugement. Si vous ne me sembliez ordonner d'en toucher quelque chose, je croirais qu'il serait mal à propos de vous en entretenir. Car, quoique vous soyez profond en toutes choses, vous ne pouvez pas donner du temps à tout dans le poste élevé où vous êtes. Or, pour ne rien dire de la physique particulière, quoique je sois persuadé que naturellement tout est plein, et que la matière garde sa dimension, je crois néanmoins que l'idée de la matière demande quelque autre chose que l'étendue, et que c'est plutôt l'idée de la force qui fait celle de la substance corporelle, et qui la rend capable d'agir et de résister. C'est pourquoi je crois qu'un parfait repos ne se trouve nulle part, que tout corps agit sur tous les autres à proportion de la distance ; qu'il n'y a point de dureté ni de fluidité parfaite, et qu'ainsi il n'y a point de premier ni de second élément ; qu'il n'y a point de portion de matière si petite dans laquelle il n'y ait un monde infini de créatures. Je ne doute

point du système de Copernic : je crois avoir démontré que la même quantité de mouvement ne se conserve point, mais bien la même quantité de force. Je tiens aussi que jamais changement ne se fait par saut ; par exemple, du mouvement au repos, ou au mouvement contraire; et qu'il faut toujours passer une infinité de degrés moyens, bien qu'ils ne soient pas sensibles ; et j'ai quantité d'autres maximes semblables, et bien des nouvelles définitions qui pourraient servir de fondement à des démonstrations. J'ai envoyé quelque chose à M. Pellisson, sur ses ordres, touchant la force, parce qu'elle sert à éclaircir la nature du corps ; mais je ne sais si cela mérite que vous jetiez les yeux dessus.

J'ajouterai un mot de M. de Seckendorf : son livre est long ; mais cela n'est pas un défaut à l'égard des choses qui sont bonnes. Cependant je l'exhortai d'abord à en donner un abrégé, ce qui se fera bientôt. Il y a une infinité de choses qui n'étaient pas bien connues. Je ne sais si on se peut plaindre de l'ordre ; car il suit celui des temps. On reconnaît partout la bonne foi et l'exactitude. Il pouvait retrancher bien des choses ; mais c'est de quoi je ne me plains jamais, surtout à l'égard des livres qui ne sont pas faits pour le plaisir. Il y a de bons registres : le style, les expressions, les réflexions marquent le jugement et l'érudition de l'auteur. Son âge avancé a fait qu'il s'est borné à la mort de Luther; et pour aller à la formule de concorde, il aurait fallu avoir à la main les archives de la Saxe électorale, comme il a eu celles de la Saxe ducale. Avec toute la grande opinion que j'ai du savoir, des lumières et de l'honnêteté de M. de Seckendorf, je lui trouve quelquefois des sentiments et des expressions rigides ; mais c'est en conséquence du parti, et il ne faut pas trouver mauvais qu'une personne parle suivant sa conscience. Aussi sait-on assez que les Saxons supérieurs sont plus rigides que les théologiens de ces provinces de la Basse-Saxe.

Pour ce qui est de l'*Histoire de la Concorde*, les deux livres contraires, l'un d'Hospinien, appelé *Concordia discors*, l'autre de Hutterus, appelé *Concordia concors*, opposé au premier, en rapportent beaucoup de particularités. Je m'imagine qu'il y aura des gens qui se chargeront de la continuation de l'Histoire de M. de Seckendorf. Je demeure d'accord qu'il y a beaucoup de choses dans le livre de celui-ci, qui regardent plutôt le cabinet que la religion : mais il a cru, avec raison, que cela servirait à faire mieux connaître la conduite des princes protestants; d'autant plus que ceux qui tâchent de la décrier prétendent que le contre-coup en doit rejaillir sur la religion. Puisque Mme la marquise de Béthune passe par ici, je profite de l'occasion pour vous envoyer le livre du P. Denis, et j'adresserai le paquet à M. Pellisson.

J'ai oublié de dire ci-dessus que je demeure d'accord que tout se fait mécaniquement dans la nature : mais je crois que les principes mêmes de la mécanique, c'est-à-dire les lois de la nature, à l'égard de la force mouvante, viennent des raisons supérieures et d'une cause immatérielle, qui fait tout de la manière la plus parfaite ; et c'est à cause de cela, aussi bien que de l'infini enveloppé en toutes choses, que je je ne suis pas du sentiment d'un habile homme, auteur des *Entretiens de la pluralité des mondes* (1961), qui dit à sa marquise qu'elle aura eu sans doute une plus grande opinion de la nature, que maintenant qu'elle voit que ce n'est que la boutique d'un ouvrier; à peu près comme le roi Alphonse, qui trouva le système du monde fort médiocre. Mais il n'en avait pas la véritable idée ; et j'ai peur que le même ne soit arrivé à cet auteur, tout pénétrant qu'il est, qui croit à la cartésienne, que toute la machine de la nature se peut expliquer par certains ressorts ou éléments. Mais il n'en est pas ainsi, et ce n'est pas comme dans les montres, où l'analyse étant poussée jusqu'aux dents des roues, il n'y a plus rien à considérer. Les machines de la nature sont machines partout, quelque petite partie qu'on y prenne, ou plutôt la moindre partie est un monde infini à son tour, et qui exprime même à sa façon tout ce qu'il y a dans le reste de l'univers. Cela passe notre imagination ; cependant on sait que cela doit être, et toute cette variété infiniment infinie est animée dans toutes ses parties par une sagesse architectonique plus qu'infinie. On peut dire qu'il y a de l'harmonie, de la géométrie, de la métaphysique, et, pour parler ainsi, de la morale partout ; et ce qui est surprenant, à prendre les choses dans un sens, chaque substance agit spontanément, comme indépendante de toutes les autres créatures, bien que, dans un autre sens, toutes les autres l'obligent à s'accommoder avec elles ; de sorte qu'on peut dire que toute la nature est pleine de miracles, mais de miracles de raison, et qui deviennent miracles à force d'être raisonnables, d'une manière qui nous étonne. Car les raisons s'y poussent à un progrès infini, où notre esprit, bien qu'il voie que cela se doit, ne peut suivre par sa compréhension. Autrefois on admirait la nature sans y rien entendre, et on trouvait cela beau. Dernièrement on a commencé à la croire si aisée, que cela est allé à un mépris, et jusqu'à nourrir la fainéantise de quelques nouveaux philosophes, qui s'imaginèrent en savoir déjà assez. Mais le véritable tempérament est d'admirer la nature avec connaissance, et d'y reconnaître que plus on y avance, plus on découvre de merveilleux, et que la grandeur et la beauté des raisons mêmes, est ce qu'il y a de plus étonnant et de moins compréhensible à la nôtre. Je suis allé trop loin, en voulant

(1961) M. de Fontenelle.

remplir le vide de ce papier. J'en demande pardon, et je suis avec zèle et reconnaissance, Monseigneur, votre très-obéissant serviteur,

LEIBNITZ.

A Hanovre, ce 18 avril 1692.

—

## EXECUTORIA

*Dominorum legatorum, super Compactatis data Bohemis, et expedita in forma quæ sequitur, anno* 1436 (1962).

In nomine Domini nostri Jesu Christi, qui est amator pacis et veritatis, et pro unitate Christiani populi preces porrexit ad Patrem.

Nos Philibertus, Dei et apostolicæ Sedis gratia, episcopus Constantiensis, provinciæ Rothomagensis; Joannes de Polomar, archidiaconus Barchinonensis, apostolici palatii causarum auditor, decretorum doctor; Martinus Bernerii, decanus Turonensis; Tilmannus, præpositus Sancti Florini de Confluentia, decretorum doctor; Egidius Carlerii, decanus Cameracensis; et Thomas Haselbach, sacræ theologiæ professor Viennensis, sacri generalis concilii Basileensis ad regnum Bohemiæ et marchionatum Moraviæ, legati destinati, auctoritate sacri concilii recipimus et acceptamus unitatem et pacem, per dictos regnum Bohemiæ et marchionatum Moraviæ acceptas, factas et firmatas, secundum quod utrique parti constat, per litteras inde confectas, cum universo populo Christiano. Tollimus omnes sententias censuræ, et plenariam abolitionem facimus. Item auctoritate Dei omnipotentis et beatorum apostolorum Petri et Pauli, et dicti sacri generalis concilii, pronuntiamus veram, perpetuam, firmam, bonam et Christianam pacem dictorum regni et marchionatus cum reliquo universo populo Christiano; mandantes auctoritate prædicta, universis Christiani orbis principibus, et aliis Christi fidelibus universis, cujuscunque status, gradus et præeminentiæ aut dignitatis exsistant, quatenus dictis regno et marchionatui bonam, firmam et Christianam pacem observent. Neque pro causis dissensionum, pro difficultatibus aliquibus circa materias fidei et quatuor articulorum dudum exortas et agitatas, cum jam sint per dicta capitula complanatæ, aut pro eo quod communicarunt, communicant, et communicabunt sub utraque specie, juxta formam dictorum capitulorum, eos invadere, offendere, infamare, aut injuriari præsumant. Sed ipsos Bohemos et Moravos tanquam fratres, bonos et Catholicos Ecclesiæ orthodoxæ filios, reverentes et obedientes eidem habeant, et firma dilectione contractent : hoc declarato expresse, quod si aliquis contra faceret, non intelligatur pax ipsa violata, sed debeat fieri de illo emenda condigna.

Cumque, prout in dictis capitulis continetur, circa materiam communionis sub utraque specie, sit hoc modo concordatum, quod dictis Bohemis et Moravis suscipientibus ecclesiasticam unitatem et pacem, realiter et cum effectu, et in omnibus aliis quam in usu communionis utriusque speciei, fidei et ritui universalis Ecclesiæ conformibus, *Illi et illæ qui talem usum habent*, communicabunt sub utraque specie, *cum auctoritate Domini nostri Jesu Christi et Ecclesiæ veræ sponsæ ejus Et articulus ille in sacro concilio discutietur ad plenum quoad materiam de præcepto; et videbitur, quid circa illum articulum pro veritate catholica sit tenendum et agendum, pro utilitate et salute populi Christiani.*

Et omnibus mature et digeste pertractatis, nihilominus si in desiderio habendi dictam communionem sub duplici specie perseveraverint, hoc eorum ambasiatoribus indicantibus, sacrum concilium sacerdotibus dictorum regni et marchionatus, communicandi sub utraque specie populum, eas videlicet personas, quæ in annis discretionis reverenter et devote postulaverint, facultatem pro eorum utilitate et salute, *in Domino largietur.* Hoc semper observato, quod sacerdotes sic communicantibus semper dicant, *quod ipsi debent firmiter credere, quod non sub specie carnis caro tantum, nec sub specie vini sanguis tantum; sed sub qualibet specie est integer et totus Christus.*

Et juxta dictorum compactatorum formam, dictis Bohemis et Moravis suscipientibus ecclesiasticam unitatem et pacem, realiter et cum effectu, et in omnibus aliis, quam in usu communionis utriusque speciei, fidei et ritui universalis Ecclesiæ conformibus; illi et illæ qui talem usum habent, valeant communicare sub duplici specie, cum auctoritate Domini nostri Jesu Christi et Ecclesiæ veræ sponsæ ejus. Hoc expresse declarato, quod per verbum *fidei*, supra et infra positum, intelligunt et intelligi volunt veritatem primam, et omnes alias credendas veritates, secundum quod manifestantur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiæ sane intellectis. Item, cum dicitur *de ritibus universalis Ecclesiæ*, intelligunt et intelligi volunt, non de ritibus specialibus, de quibus in diversis provinciis diversa servantur; sed de ritibus qui communiter et generaliter circa divina servantur. Et quod postquam in nomine regni et marchionatus in universitate hoc suscipietur, *si aliqui in divinis celebrandis non statim suscipiant ritus qui generaliter observantur*, propterea non fiat impedimentum pacis nec unitatis.

Idcirco reverendis in Christo Patribus archiepiscopo Pragensi, et Olomucensi et Luthomislensi episcopis, qui sunt vel qui pro tempore erunt, universis et singulis Ecclesiarum prælatis curam habentibus animarum, in virtute sanctæ obedientiæ districte præcipiendo mandamus, quatenus illis personis. *quæ usum habent communi-*

(1962) Nous donnons cette pièce telle qu'elle fut envoyée d'Allemagne par Leibniz, après l'avoir collationnée dans Goldast, *de Offic. Elect. Bohem.* Francof., 1627, p. 175. (*Edit. de Paris.*)

*candi sub duplici specie*, juxta formam in *dicto capitulo* contentam, sacrum Eucharistiæ sacramentum *sub duplici specie*, requisiti, prout ad unumquemque pertinet aut pertinebit, *in futurum ministrent*, et pro necessitate plebis, ut non negligatur, faciant ministrari, et his nullatenus resistere aut contraire præsumant.

Scholares quoque, qui communicaverunt, et deinceps juxta dictorum capitulorum formam communicare volent, et etiam cum promoti fuerint, et ad eos ex officio pertinebit aliis ministrare sub duplici specie, propterea a promotione ad sacros ordines non prohibeant; sed si aliud canonicum non obsistat, eos rite promoveant eorum episcopi. Quod si quisquam contra hoc facere præsumpserit, per ejus superiorem debite puniatur; ut, pœna docente, cognoscat quam grave sit auctoritatem *sacri concilii generalis habere contemptam*. Universis quoque et singulis cujuscunque status, præeminentiæ aut conditionis exsistant, præsentium tenore districte præcipiendo mandamus, qualenus dictis Bohemis et Moravis servantibus ecclesiasticam unitatem, et utentibus communione sub duplici specie, *modo et forma prædictis*, nemo audeat improperare, aut eorum famæ vel honori detrahere.

Item quod ambasiatores dicti regni et marchionatus, ad sacrum concilium, Deo propitio, feliciter dirigendi, et omnes qui de eodem regno vel marchionatu dictum sacrum concilium adire voluerint, secure poterunt *ordinato et honesto modo* proponere quidquid difficultatis occurrat circa materias fidei, sacramentorum vel rituum Ecclesiæ, vel etiam pro reformatione Ecclesiæ in capite et in membris; et, *Spiritu sancto dirigente*, fiet secundum quod juste et rationabiliter ad Dei gloriam et ecclesiastici status debitam honestatem fuerit faciendum.

Item, recognoscimus in gestis apud Pragam in schedula, quæ incipit : *Hæc sunt responsa ; Actum per reverendum in Christo Patrem dominum Philibertum*, etc. *Hanc responsionem scriptam*, etc., *Primo dixerunt* (1963), etc., quod non est intentionis *sacri concilii* permittere communionem sub duplici specie, permissione tolerantiæ, vel sicut Judæis permissus fuit libellus repudii. Quia cum sacrum concilium viscera maternæ pietatis exhibere dictis Bohemis et Moravis intendat, non est intentionis concilii permittere tali permissione, quæ peccatum non excludat; sed taliter elargitur quod *auctoritate Domini nostri Jesu Christi et Ecclesiæ veræ sponsæ suæ sit licita*, et digne sumentibus utilis et salutaris.

Quoniam ita concordati sumus cum gubernatore, baronibus et aliis, quod per illas formas in hac et in alia littera conceptas et scriptas, dicta compactata ad exsecutionem deducantur, et in illis formis ambæ partes resedimus. Item, in litteris ab utraque parte ad invicem apponantur in testimonium ; ad partium petitionem, sigilla serenissimi domini imperatoris, et illustrissimi domini ducis Austriæ Alberti. Ambasiatoribus regni Bohemiæ ad sacrum concilium destinandis, dabimus salvum conductum eo modo, quo dedimus dominis Matthiæ, Procopio et Martino. Dabimus Bullam sacri concilii, in qua inserentur compactata et confirmabuntur. Item, aliam bullam in qua inseretur littera pro exsecutione compactatorum, per nos facta cum ratificatione. Quando datæ fuerint nobis litteræ regni, et facta fuerit obedientia, nos dabimus litteram, per quam promittemus quod quam cito commode poterimus, procurabimus habere a sacro concilio dictas duas bullas : et hæc littera erit munita sigillis regni, et serenissimi domini imperatoris et illustrissimi domini ducis in testimonium. Simili modo petimus salvum conductum, si nos vel aliqui ex nobis velint transire ad regnum. In quorum fidem et testimonium nos Philibertus, episcopus Constantiensis præfatus ; Joannes de Polomar, auditor, et Tilmannus, præpositus Sancti-Florini, vice et nomine omnium aliorum collegarum nostrorum, in absentia suorum sigillorum, præsentes has litteras dedimus, sigillorum nostrorum munimine roboratas.

*In alio autem codice sic habetur :* In quorum omnium et singulorum fidem et testimonium, has nostras litteras sigillis nostris fecimus communiri. Et ad majorem evidentiam, robur et firmitatem, sigilla serenissimi domini Sigismundi, Romanorum imperatoris, et illustrissimi principis domini Alberti, ducis Austriæ et marchionis Moraviæ, ad instantes preces nostras sunt præsentibus appensa. Datum Iglaviæ Olomucensis diœcesis, die quinta mensis Julii, anno Domini 1436.

## SENTENCE EXÉCUTORIALE

*Rendue par les légats du concile de Bâle, au sujet du traité conclu avec les Bohémiens, et expédiée dans la forme qui suit, l'an* 1436.

Au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui chérit la paix, et qui a offert ses prières à son Père pour l'union du peuple chrétien.

Nous Philibert, par la grâce de Dieu et du Saint-Siége apostolique, évêque de Coutances, de la province de Rouen ; Jean de Polo-

(1963) On cite ici plusieurs pièces qui ne se trouvent pas dans la collection du P. Labbe. Il serait à souhaiter qu'on recueillît en Allemagne et ailleurs les pièces sur le concile de Bâle, échappées aux recherches de ce savant Jésuite, et qu'on les fît imprimer par forme de supplément à sa collection. Mansi en a recueilli plusieurs dans le IVe volume de son supplément à l'édition des Conciles, donnée à Venise par Coleti, qui avait déjà réuni celles que dom Martène avait publiées dans son *Amplissima Collectio*, et dans son *Thesaurus Anecdotorum*. (*Ed. de Déforis*)

mar (1964), archidiacre de Barcelone, auditeur de la chambre apostolique, docteur en droit canon; Martin Bernerius, doyen de Tours; Tilmann, prévôt de Saint-Florin de Coblentz, docteur en droit canon; Gilles Charlier, doyen de Cambrai; et Thomas Haselbach, professeur en théologie à Vienne, légats du saint concile général de Bâle, dans le royaume de Bohême et le marquisat de Moravie, acceptons et recevons, par l'autorité du saint concile, les articles d'union et de paix avec tout le peuple chrétien, tels qu'ils ont été dressés, acceptés et confirmés dans lesdits royaume et marquisat de Bohême et de Moravie, ainsi qu'il est constaté par les lettres écrites de part et d'autre. Nous abrogeons toutes les censures prononcées, et les abolissons pleinement, déclarant, par l'autorité de Dieu tout-puissant, des bienheureux apôtres saint Pierre et saint Paul, et du sacré concile, que lesdits royaume et marquisat jouiront désormais d'une paix véritable, perpétuelle, ferme, constante et chrétienne, avec les autres peuples chrétiens. Ordonnons, par l'autorité ci-dessus, à tous les princes du monde chrétien, et à tous autres fidèles, de quelque état, condition et dignité qu'ils soient, de garder inviolablement et de bonne foi la paix chrétienne avec lesdits royaume et marquisat, et de ne les point attaquer, offenser, diffamer ou injurier sous prétexte des disputes ci-devant agitées au sujet de quelques difficultés sur des matières de foi et sur les quatre articles (1965), lesquelles difficultés sont maintenant aplanies par la convention ci-devant stipulée; non plus que sous prétexte que les Bohémiens et les Moraviens ont communié par le passé, et continueront dans la suite, conformément à ladite convention, à communier sous les deux espèces. Voulons qu'on traite avec affection et fraternellement les Bohémiens et les Moraviens, et qu'on les regarde comme bons catholiques, et comme des enfants pleins de respect et d'obéissance pour l'Eglise leur mère. Déclarons expressément que si quelqu'un enfreint cette ordonnance, il sera puni comme sa faute le mérite, et l'on ne regardera pas cette infraction de quelques particuliers, comme une rupture de la paix.

Au sujet de la communion sous les deux espèces, nous, ainsi qu'il est stipulé dans les articles, par l'autorité de Jésus-Christ Notre-Seigneur, et de l'Eglise sa véritable épouse, accordons aux Bohémiens et aux Moraviens de l'un et de l'autre sexe, lesquels prouvent par des effets qu'ils embrassent sincèrement la réunion et la paix avec l'Eglise, dont ils suivent la foi et les rites, excepté dans la manière de communier, la permission de communier sous les deux espèces, conformément à leur usage, réservant au saint concile la discussion finale de ce qui est de précepte à cet égard : lequel concile décidera ce que la vérité catholique oblige de croire, et ce qu'on doit observer pour l'utilité et le salut du peuple chrétien.

Après que toutes choses auront été mûrement et solidement discutées, si les peuples desdits royaume et marquisat persistent à désirer de communier sous les deux espèces, le saint concile, ayant égard à ce que diront leurs ambassadeurs, permettra dans le Seigneur aux prêtres de donner la communion sous les deux espèces, pour l'utilité et le salut de ces peuples, à ceux qui la demanderont avec respect et dévotion. Cependant les prêtres auront grand soin de dire à ceux auxquels ils donneront ainsi la communion, qu'ils doivent croire d'une foi ferme que la chair n'est pas seule sous l'espèce du pain, ni le sang seul sous l'espèce du vin; mais que Jésus-Christ est tout entier sous chaque espèce.

Nous ordonnons que l'autorité de Jésus-Christ Notre-Seigneur, et de l'Eglise sa véritable épouse, que, selon la teneur de la convention, les Bohémiens et les Moraviens de l'un et de l'autre sexe, lesquels prouvent par des effets qu'ils embrassent sincèrement la réunion et la paix avec l'Eglise, dont ils suivront la foi et les rites, excepté dans la manière de communier, puissent continuer à communier sous les deux espèces : déclarant expressément que par le mot *foi*, employé ci-dessus et dans la suite, on entend et l'on doit entendre la vérité première, laquelle est le fondement et la base des autres vérités manifestées dans l'Ecriture sainte, interprétée conformément à la doctrine de l'Eglise : qu'on entend aussi et qu'on doit entendre par ces mots *rites de l'Eglise universelle*, non les rites particuliers qui varient dans les différents lieux, mais ceux qui sont communément et généralement observés dans la célébration des saints mystères. Et après que cette déclaration aura été reçue en général au nom du royaume de Bohême et du marquisat de Moravie, s'il arrive que quelques particuliers ne suivent pas aussitôt, dans la célébration des saints mystères, certains rites universellement observés, cette contravention ne mettra pas obstacle à la paix et à la réunion.

C'est pourquoi nous ordonnons, en vertu de la sainte obéissance, aux révérends Pères en Jésus-Christ, l'archevêque de Prague, et les évêques d'Olmutz et de Littomissel, présents et à venir, et à tous et chacun des pasteurs ayant charge d'âmes, d'administrer, sur la réquisition de ceux à qui il appartient ou appartiendra, le sacrement de l'Eucharistie sous les deux espèces, ainsi qu'il est dit dans la convention, c'est-à-dire, à ceux qui sont dans cet usage; et de ne point

(1964) Les noms paraissent estropiés, ou dans Goldast ou dans l'Appendice au concile de Bâle du P. Labbe. Au lieu de *Polomar*, le P. Labbe lit *Polemar*, et ensuite *Berruier*, au lieu de *Bernerius*. (*Edit. de Paris.*)

(1965) *Voy.* ces articles, *Append. Concil. Basil.*, n. 5; LABB., t. XII, col. 891.

négliger de le faire administrer de la sorte, partout où la nécessité des peuples le requerra ; et qu'aucun ne soit assez téméraire pour agir autrement que le porte la présente ordonnance, ou pour s'opposer à son exécution.

Les étudiants (1966) qui auront communié, et qui, conformément à la convention, voudront dans la suite communier sous les deux espèces, dans la résolution, lorsqu'ils seront parvenus au saint ministère, de donner aux autres la communion de cette sorte, ne pourront pour cette raison être éloignés des saints ordres; et nous voulons que leurs évêques les y élèvent, s'il n'y a point d'autre empêchement canonique. Si quelqu'un a la témérité d'agir contre cette ordonnance, qu'il soit puni par son supérieur comme sa faute le mérite ; afin qu'il connaisse, par la sévérité du châtiment, quel crime commettent ceux qui méprisent l'autorité du saint concile général. Nous ordonnons pareillement, par ces présentes, à toute personne de quelque état, dignité et condition qu'elle soit, de ne faire aucun reproche aux Bohémiens et aux Moraviens unis à l'Eglise, qui communient sous les deux espèces en la manière marquée ci-dessus, et de ne point attaquer leur honneur et leur réputation.

Nous voulons que les ambassadeurs desdits royaume et marquisat, qui, comme nous l'espérons de la bonté de Dieu, seront envoyés au saint concile, et tous autres de ces royaumes et marquisat qui voudront y venir, aient une pleine liberté de proposer modestement leurs difficultés, tant sur les matières de la foi, des sacrements et des rites ecclésiastiques, que même sur la réformation de l'Eglise dans son chef et dans ses membres ; et l'on fera, sous la direction du Saint-Esprit, ce qui sera juste et raisonnable pour la gloire de Dieu et le règlement de la discipline ecclésiastique.

Nous reconnaissons que dans les actes passés à Prague, dont l'un commence par ces mots : *Hæc sunt responsa*, et finit ainsi : *Actum per reverendum in Christo Patrem D. Philibertum ;* et les autres : *Hanc responsionem scriptam*, etc., *Primo dixerunt*, etc , le saint concile n'entend pas permettre la communion sous les deux espèces par simple tolérance, et de la manière que le divorce était permis aux Juifs. Car le saint concile, qui veut donner aux Bohémiens et aux Moraviens des marques éclatantes de sa grande tendresse, n'a pas intention de leur permettre une chose qu'ils ne pourraient faire sans péché ; il leur permet, par l'autorité de Jésus-Christ et de l'Eglise sa véritable épouse, la communion sous les deux espèces ; parce qu'elle est licite, utile, et salutaire à ceux qui la reçoivent dignement.

Nous sommes convenus avec le gouverneur, les barons et autres, que les articles de la convention seraient exécutés selon la forme et teneur du présent décret, et d'un autre acte de même genre ; et nous nous en tenons de part et d'autre à ladite forme et teneur. Nous sommes pareillement convenus que, pour autoriser ces actes respectifs, on y apposera, sur la réquisition des parties, les sceaux du sérénissime empereur, et du très-illustre Albert, duc d'Autriche. Nous donnerons un sauf-conduit à ceux qui seront envoyés au saint concile en qualité d'ambassadeurs du royaume de Bohême, semblable à celui par nous ci-devant donné à Matthias, à Procope et à Martin. Nous remettons aussi une bulle du saint concile, dans laquelle seront insérés et confirmés les articles de la convention. Nous y ajouterons une autre bulle, dans laquelle notre décret, touchant l'exécution desdits articles, sera inséré et confirmé. Lorsqu'on nous aura mis entre les mains l'acte par lequel le royaume promet obéissance, nous nous engagerons par écrit à faire toute la diligence possible pour obtenir au plus tôt du saint concile les deux bulles ci-dessus mentionnées ; et notre écrit sera muni des sceaux du sérénissime empereur et du très-illustre duc d'Autriche. Nous demandons pareillement un sauf-conduit pour ceux d'entre nous qui voudront aller en Bohême. Philibert, évêque de Coutances ; Jean de Polomar, auditeur de la chambre apostolique ; Tilmann, prévôt de Saint-Florin, avons donné les présentes pour faire foi de ce que dessus tant en notre nom qu'au nom de nos collègues absents, dont nous n'avons pas les sceaux ; et nous avons fait apposer les nôtres.

*Dans un autre exemplaire on lit :* En foi de tout ce que dessus, nous avons fait apposer nos sceaux au présent acte. Et, pour plus grande certitude, force et autorité, on y a ajouté, sur nos instantes prières, les sceaux du sérénissime Sigismond, empereur romain, et du très-illustre Albert, duc d'Autriche et marquis de Moravie. Donné à Iglaw, diocèse d'Olmutz, le 5 du mois de juillet 1436.

---

## ANNOTATIONES LEIBNITZII

*In pacta cum Bohemis, superius relata.*

Hæc *compactata* fuere approbata a concilio Basileensi, et ab ipso Pontifice Eugenio IV.

Imprimis memorabile est *quæstionem de præcepto*, utrum scilicet utriusque speciei usus omnibus Christianis præceptus sit, relictam in his concordatis indecisam, et ad futuram concilii definitionem fuisse remissam ; tametsi constaret quid jam pronuntiasset synodus Constantiensis : quoniam scilicet ejus auctoritatem Bohemi non agnoscebant.

(1966) Le mot *scholares* ne peut être traduit autrement. Il est clair qu'il s'agit ici de ceux qui étudiaient pour se disposer à l'état ecclésiastique. (*Ed. de Paris.*)

Unde intelligitur posse Pontificem maximum hodie eodem jure uti, et sepositis apud protestantes Tridentinis decretis, conciliare eos cum reliquis Ecclesiis, et controversias quasdam superfuturas, non obstantibus Tridentinæ synodi definitionibus vel anathematismis, ad futuri concilii œcumenici irrefragabilia statuta remittere; eaque videtur unica superesse schismatis sine vi ac multa sanguinis effusione tollendi via.

Et quod uni regno eique non integro, sacræ pacis amore, et servandarum animarum gratia olim concessum est, multo gravioribus causis videntur impetrare debere protestantes, tot regna, magnamque Europæ partem complexi, et totum prope septentrionem meridionaliori tractui Europæ, gentesque plerasque Germanicas Latinis opponentes. Ut adeo sine ipsis aliquid de tota Ecclesia velle statuere, neque æquum satis, neque admodum efficax futurum videatur. Et consultius futurum sit ejusdem, quem paulo ante nominavimus, Eugenii IV tractandæ pacis rationem imitari, qui Græcos licet toties in Occidente damnatos et calamitatibus fractos, ac prope modum supplices, non superbe rejecit, aut alienis decretis parere jussit; sed in ipsum concilium Florentinum sententiam dicturos admisit.

—

## OBSERVATIONS DE LEIBNITZ

*Sur l'acte ci-dessus rapporté.*

Cette convention fut approuvée par le concile de Bâle, et même par le Pape Eugène IV.

Il est surtout remarquable que la question touchant le précepte, savoir s'il est ordonné à tous les Chrétiens de communier sous les deux espèces, resta indécise dans l'acte de convention, et fut renvoyée à la définition du futur concile, quoiqu'on sût fort bien ce que le concile de Constance avait déjà prononcé : ce qu'on fit par ménagement pour les Bohémiens, qui ne reconnaissaient pas l'autorité de ce concile.

Or, le Souverain Pontife a le même droit aujourd'hui, et peut par conséquent réunir les protestants à l'Eglise catholique romaine, en mettant à l'écart les décrets de Trente, et en renvoyant certains points de controverse au jugement irréfragable du futur concile général, sans avoir égard aux décisions et anathématismes du concile de Trente. Ce moyen paraît le seul propre à extirper le schisme sans violence et sans effusion de sang.

Si le désir de la paix et du salut des âmes d'un seul royaume, ou plutôt d'une partie d'un royaume fut autrefois un motif assez puissant pour engager à une telle condescendance; combien est-il plus juste d'en user aujourd'hui de même avec les protestants, qui remplissent tant de royaumes, et une partie considérable de l'Europe; qui peuvent opposer presque tout le Nord à la partie plus méridionale de l'Europe, et la plupart des nations germaniques aux peuples latins? Il n'est, ce me semble, ni juste ni utile de vouloir décider sans eux des points qui intéressent l'Eglise universelle. Si l'on veut parvenir à une paix solide, il serait beaucoup plus sage de prendre pour modèle la conduite d'Eugène IV, dont on vient de parler. Ce Pape, loin de rejeter avec hauteur les Grecs, tant de fois condamnés en Occident, et qui, réduits à une extrême misère, venaient alors, en qualité de suppliants, chercher auprès de lui quelque ressource, n'exigea pas même qu'ils se soumissent aux décrets des conciles, auxquels ils n'avaient point eu de part; mais les admit en qualité de juges dans le concile de Florence.

—

## LETTRE XI.

### DE BOSSUET A PELLISSON.

*Il discute et explique le fait concernant les calixtins, dont Leibnitz prétendait s'autoriser.*

J'ai vu, Monsieur, la pièce que vous envoie M. Leibnitz sur les calixtins. Il n'y paraît autre chose qu'une sainte économie du concile et de ses légats, pour les attirer à cette sainte assemblée. La discussion qu'on leur offre dans le concile de Bâle n'est pas une discussion entre les juges, comme si la chose était encore en suspens après celui de Constance; mais une discussion amiable avec les contredisants, pour les instruire. Cela n'est rien moins qu'une suspension du concile de Constance. Les calixtins cependant s'obligeaient à consulter le concile : ils y venaient pour y être enseignés. On espérait qu'en y comparaissant, la majesté, la charité, l'autorité du concile qu'ils reconnaissaient, achèveraient leur conversion : finalement, la question qu'on remettait au concile y fut terminée par une décision conforme en tout point à celle du concile de Constance.

Si cette affaire eut peu de succès, ce ne fut pas la faute du concile, qui poussa la condescendance jusqu'au dernier point où l'on pouvait aller, sans blesser la foi et l'autorité des jugements de l'Eglise. Voilà ce qu'il est aisé de justifier par pièces. Si vous savez quelque chose de particulier sur ce fait, vous m'obligerez de m'en faire part avant que j'envoie ma réponse. Il faut aussi bien observer que les calixtins ne demandaient pas de prendre séance dans le concile; mais qu'eux et leurs prêtres reconnaissaient celui de Bâle, qui n'était composé que de Catholiques. Voilà, Monsieur, la substance de ma réponse, que je vous enverrai enrichie de vos avis, si vous en avez quelques-uns à me donner. Si vous croyez même qu'il presse de faire quelque réponse, vous pouvez faire passer cette lettre à M. Leibnitz : il verra du moins qu'on fait attention à ses remarques. Celle qu'il fait sur le concile de Florence, où les Grecs sont admis à décider la question avec les Latins dans la session publique, serait quelque chose,

n'était qu'avant de les y admettre, on était convenu de tout avec eux dans les disputes et congrégations tenues entre les prélats. Tout cela est expliqué dans mes Réflexions sur l'écrit de M. l'abbé Molanus. Si ma réponse est tardive, il le faut attribuer aux occupations d'un diocèse; et si elle est un peu longue, c'est qu'il a fallu travailler, non pas seulement à montrer les difficultés, mais à proposer de notre côté les expédients. S'il vous en vient d'autres que ceux que je propose, je profiterai de vos lumières; mon esprit, comme le vôtre, étant de pousser la condescendance jusqu'à ses dernières limites, autant qu'il dépend de nous.

Quand vous aurez reçu le livre du Capucin, intitulé *Via pacis*, que M. Leibnitz veut bien vous envoyer pour moi, je vous prie de m'en donner avis.

La pièce de M. Leibnitz est en substance dans Raynaldus, et, si je m'en souviens bien, dans les Conciles du P. Labbe. Mais je ne l'avais pas vue si entière qu'il vous l'envoie; et il serait curieux pour l'histoire de savoir d'où elle est prise (1967): du reste, elle est conforme à tout ce qu'on a déjà. Elle pourrait être aussi dans Cochlœus, que je n'ai point ici. J'attends, Monsieur, une réponse. Vous ne parlez point si vous serez du voyage. J'aurais bien de la joie de vous embrasser à Chantilly, où je me rendrai, s'il plaît à Dieu.

J. BÉNIGNE, év. de Meaux.

A Meaux, ce 7 mai 1692.

—

## LETTRE XII.

### DE PELLISSON A BOSSUET.

*Il lui parle de sa réponse à l'écrit de Molanus, et d'un écrit attribué à l'évêque de Neustadt.*

Je dois réponse, Monseigneur, à la dernière de vos lettres; mais il n'y a rien de pressé, et j'attendais votre écrit. Il est venu ces jours passés, et m'a trouvé embarrassé de beaucoup d'affaires pour autrui, que je ne pouvais interrompre : de sorte que j'ai failli à vous le renvoyer sans le voir, de peur de vous le faire trop attendre; sachant bien que c'est un honneur et un plaisir que vous avez voulu me faire, mais dont vous n'aviez aucun besoin, ni ne pouviez tirer aucun avantage. Cependant j'ai mieux aimé prendre le parti de le voir à diverses reprises, et de vous en renvoyer la moitié avec fort peu de remarques, et assez inutiles. Votre ecclésiastique m'ayant dit qu'il pouvait s'en retourner vendredi, qui est demain, je verrai le reste incessamment, et en ferai un autre paquet, ou rouleau cacheté, que j'enverrai à votre hôtel. Toute cette première partie m'a semblé très-bien entendue, et très-propre à faire un bon effet, nonobstant les grandes difficultés du dessein, que vous remarquez vous-même, mais qui ne doivent pas nous faire perdre courage.

Je suis bien aise que vous ayez trouvé bon et utile le livre du Capucin. Il faut vous dire, Monseigneur, qu'un gentilhomme suédois, nommé Micander, homme de quelque littérature, mais que je ne connaissais pas, ayant lu le livre *De la tolérance des religions* (1968), vint céans avec un religieux de l'abbaye, qui y laissa un billet et un écrit latin qu'il me priait de voir; parce que le gentilhomme partait dans trois jours pour l'Angleterre. L'écrit était un projet d'accommodement : le titre portait qu'il était fait par un évêque catholique : mais il se trouva que l'écriture était très-mauvaise, pleine d'abréviations, et telle enfin que je me fis beaucoup de mal aux yeux et à la tête pour en avoir voulu déchiffrer quatre ou cinq pages. Le Suédois vint me dire adieu en partant; je le lui rendis : il me promit de m'en envoyer copie de Hollande, où il doit passer. Il me dit que l'auteur était l'évêque de Neustadt. Je ne sais si vous n'avez point vu cela autrefois. L'écrit commençait par l'exemple de la défense du sang et des choses étouffées, que les apôtres ont autorisée pour un temps, encore qu'ils ne la crussent pas bonne; et le reste de ce que j'ai vu, avait aussi beaucoup de rapport à l'écrit de M. l'abbé Molanus.

J'écrirai à M. Leibnitz au premier moment de loisir que je trouverai; car je lui dois une réponse. Je lui demanderai d'où il a pris ce qu'il vous a envoyé du concile de Bâle. Il m'en a fait un grand article à moi-même : mais vous y avez si bien et si parfaitement répondu, que je le renverrai simplement à votre écrit. Je vous rends, Monseigneur, mille très-humbles grâces de toutes vos bontés, et suis toujours à vous avec tout le respect possible

PELLISSON-FONTANIER.

A Paris, ce 19 juin 1692.

—

## EXTRAIT D'UNE LETTRE

### DE LEIBNITZ A PELLISSON.

*Il y fait encore valoir en faveur des protestants, la condescendance dont le concile de Bâle usa à l'égard des calixtins.*

Nous avons appris que les Réflexions de M. l'évêque de Meaux sont achevées; et nous espérons, Monsieur, que vous nous communiquerez vos propres pensées sur le même sujet, et que vous nous direz surtout votre sentiment sur la condescendance du concile de Bâle envers les calixtins, qui lui a fait suspendre à leur égard les décrets du concile de Constance, contre ceux qui soutenaient que les deux espèces étaient *ex præcepto*; ce qui paraît être, *in terminis*, le cas que nous traitons, et non une simple concession de l'usage des deux espèces, sur laquelle il ne peut y avoir de difficulté.

(1967) Elle est mot à mot, comme nous l'avons remarqué, dans Goldast.

(1968) Pellisson est auteur de ce livre.

Nous nous attendons qu'on viendra à l'essentiel de la question; savoir, si ceux qui sont prêts à se soumettre à la décision de l'Eglise, mais qui ont des raisons de ne pas reconnaître un certain concile pour légitime, sont véritablement hérétiques : et si une telle question n'étant que de fait, les choses ne sont pas à leur égard *in foro poli;* et lorsqu'il s'agit de l'affaire de l'Eglise et du salut, comme si la décision n'avait pas été faite, puisqu'ils ne sont pas opiniâtres. La condescendance du concile de Bâle semble appuyée sur ce fondement.

Ce 3 juillet 1692.

—

## EXTRAIT D'UNE AUTRE LETTRE

### DU MÊME A MADAME DE BRINON.

*Jugement qu'il porte des raisonnements de Bossuet et de Pellisson : moyen qu'il propose pour guérir les défiances des protestants.*

Je voudrais, dans les matières importantes, un raisonnement tout sec, sans agrément, sans beautés, semblable à celui dont les gens qui tiennent des livres de compte, ou les arpenteurs, se servent à l'égard des nombres et des lignes. Tout est admirable dans M. de Meaux et M. Pellisson : la beauté et la force de leurs expressions aussi bien que leurs pensées, me charment jusqu'à me lier l'entendement. Mais quand je me mets à examiner leurs raisons en logicien et en calculateur, elles s'évanouissent de mes mains ; et quoiqu'elles paraissent solides, je trouve alors qu'elles ne concluent pas tout à fait tout ce qu'on en veut tirer. Plût à Dieu qu'ils pussent se dispenser d'épouser tous les sentiments de parti ! On a souvent décidé des questions non nécessaires. Si ces décisions se pouvaient sauver par des interprétations modérées, tout irait bien. On ne pourra du moins, ce semble, guérir les défiances des protestants que par la suspension de certaines décisions. Mais la question est, si l'Eglise en pourra venir là sans faire tort à ses droits. J'ai trouvé un exemple formel, où l'Eglise l'a pratiqué : sur quoi nous attendons le sentiment de M. de Meaux et de M. Pellisson, et surtout le reste de l'écrit de M. Molanus.

Nous espérons que tant nos écrits que les censures seront ménagées et tenues secrètes, hors à des personnes nécessaires : publier ces choses sans sujet, c'est en empêcher l'effet. C'est pourquoi madame la duchesse a été surprise de voir par la lettre de madame sa sœur, l'abbesse de Maubuisson, qu'on pensait à les imprimer : peut-être y a-t-il du malentendu (1969). En tout cas, je vous supplie, Madame, de faire connaître l'importance du secret, afin que ni M. l'évêque de Neustadt ni M. Molanus n'aient sujet de se plaindre de moi.

Ce 3 juillet 1692.

—

## LETTRE XIII.

### DE MADAME DE BRINON A BOSSUET.

*Elle dépeint fort bien le caractère de Leibnitz, et encourage le prélat à travailler à l'œuvre de la réunion, malgré les obstacles.*

Voilà, Monseigneur, une lettre que j'ai reçue de M. Leibnitz depuis deux heures; je l'envoie aussitôt à notre cher ami M. Pellisson, pour vous la faire tenir. Je crois qu'il est bon que vous lisiez la lettre qu'il m'écrit, dont je tire un bon et mauvais augure, selon qu'il est plus ou moins sincère. C'est un homme dont l'esprit naturel combat contre les vérités surnaturelles, et qui attribue à l'éloquence les traces que la vérité fait dans son esprit : mais quand la grâce voudra bien venir au secours de ses doutes, j'espère, Monseigneur, qu'il sera moins vacillant. Je mande à M. Pellisson la route que je voudrais bien que pût prendre votre réponse à M. Molanus. J'espère que Votre Grandeur nous l'aura fait traduire ; et c'est cette traduction qui a fait l'équivoque dont M. Leibnitz se plaint. Je suis persuadée, Monseigneur, que plus cette affaire se rend difficile, et plus votre courage augmente pour la soutenir. C'est une œuvre qui doit être traversée : mais avec tout cela j'espère qu'elle réussira, et que Dieu bénira votre zèle et celui de M. Pellisson, qui est capable de faire un miracle, s'il est joint à la foi qui est nécessaire pour son accomplissement. Je vous demande, Monseigneur, votre bénédiction, et la participation que vous m'avez promise en vos prières et en vos bonnes grâces. De ma part, je prie Dieu qu'il vous conserve, et qu'il vous sanctifie de plus en plus.

Sœur de BRINON.

Ce... juillet 1692.

—

## LETTRE XIV.

### DE LEIBNITZ A BOSSUET.

*Sur le livre du P. Denis, Capucin; les avantages prétendus que les protestants ont procurés à la religion, la conduite tenue à l'égard des calixtins, et la philosophie.*

Monseigneur,

Je suis bien aise que le livre du révérend P. Denis, gardien des Capucins de Hildesheim, ne vous a point déplu. Ce Père est de mes amis, et il était autrefois à Hanovre, dans l'hospice que les Capucins avaient ici du temps de feu Mgr le duc Jean-Frédéric. Il se contente de faire voir que les bons sentiments ont été en vogue de-

(1969) M. de Meaux ayant promis de traduire en français ses *Réflexions*, composées en latin pour les théologiens d'Hanovre, comme il fit en effet en faveur de madame la duchesse d'Hanovre, cela fit croire que c'était pour les imprimer; ce qu'il n'avait pas dessein de faire, et ce qu'il ne fit pas non plus. (*Edit. de Paris.*)

puis longtemps dans son parti, sans en tirer aucune fâcheuse conséquence contre la Réforme; comme il semble que vous faites, Monseigneur, dans la lettre que vous me faites l'honneur de m'écrire. Les protestants raisonnables, bien loin de se fâcher d'un tel ouvrage, en sont réjouis; et rien ne leur saurait être plus agréable que de voir que les sentiments qu'ils jugent les meilleurs soient approuvés jusque dans l'Eglise romaine. Ils ont déjà rempli des volumes de ce qu'ils appellent catalogues des témoins de la vérité; et ils n'appréhendent point qu'on infère l'inutilité de la Réforme. Au contraire, rien ne sert davantage à leur justification, que les suffrages de tant de bons auteurs, qui ont approuvé les sentiments qu'ils ont travaillé à faire revivre, lorsqu'ils étaient comme étouffés par les épines d'une infinité de bagatelles, qui détournaient l'esprit des fidèles de la solide vertu et de la véritable théologie.

Erasme et tant d'autres excellents hommes, qui n'aimaient point Luther, ont reconnu la nécessité qu'il y avait de ramener les gens à la doctrine de saint Paul; et ce n'était pas la manière, mais la forme qui leur déplaisait dans Luther. Aujourd'hui que la bonne doctrine sur la justification est rétablie dans l'Eglise romaine, le malheur a voulu que d'autres abus se sont agrandis, et que par les confraternités et semblables pratiques, qui ne sont pas trop approuvées à Rome même, mais qui n'ont que trop de cours dans l'usage public, le peuple fût détourné de cette adoration en esprit et en vérité, qui fait l'essence de la religion. Plût à Dieu que tous les diocèses ressemblassent à ce que j'entends dire du vôtre, et de quelques autres, gouvernés par de grands et saints évêques! Mais les protestants seraient fort malavisés, s'ils se laissaient donner le change là-dessus. C'est cela même qui doit les encourager à presser davantage la continuation de ces fruits des travaux communs des personnes bien intentionnées. Et vous, Monseigneur, avec vos semblables, dont il serait à souhaiter qu'il y eût beaucoup à présent, et qu'il y eût sûreté d'en trouver toujours beaucoup dans le temps à venir, vous vous devez joindre avec eux en cela, sans entrer dans la dispute sur la pointille; savoir, à qui on en est redevable, si les protestants y ont contribué, ou si on savait déjà les choses avant eux. Ces questions sont bonnes pour ceux qui cherchent plutôt leur honneur que celui de Dieu, et qui font entrer partout l'esprit de secte, ou, ce qui est la même chose, de l'autorité et gloire humaine.

Je suis ravi d'apprendre que vos Réflexions sur l'écrit de M. l'abbé de Lokkum sont achevées. Nous vous supplions d'y joindre votre sentiment sur l'exemple du Pape Eugène et du concile de Bâle, qui jugèrent que les décrets du concile de Constance ne les devaient point empêcher de recevoir à la communion de l'Église les calixtins de Bohême, qui ne pouvaient pas acquiescer à ces décrets sur la question du précepte des deux espèces. Cet exemple m'étant venu heureusement dans l'esprit, je m'étais hâté de vous l'envoyer, parce que c'est notre cas *in terminis;* et je croyais qu'il pourrait diminuer la répugnance que vous pourriez avoir contre la suspension des décrets d'un concile où les protestants trouvent encore plus à dire que les calixtins contre celui de Constance. Mais nous nous assurons surtout que vous aurez la bonté de ménager ces écrits-là, afin qu'ils ne passent point en d'autres mains. C'est la prière que je vous ai faite d'abord, et vous y aviez acquiescé. Il ne s'agit pas ici de disputer et de faire des livres; mais d'apprendre les sentiments, et ce que chacun juge pouvoir faire de part et d'autre. En user autrement, ce serait gâter la chose, au lieu de l'avancer. Madame la duchesse de Zell a lu particulièrement votre *Histoire des Variations*. Je n'ai pas encore eu l'honneur de la voir depuis qu'elle m'a renvoyé cet ouvrage; mais je sais déjà qu'elle estime beaucoup tout ce qui vient de votre part.

Vous avez sans doute la plus grande raison du monde d'avoir du penchant pour cette philosophie, qui explique mécaniquement tout ce qui se fait dans la nature corporelle; et je ne crois pas qu'il y ait rien où je m'éloigne beaucoup de vos sentiments. Bien souvent je trouve qu'on a raison de tous côtés, quand on s'entend; et je n'aime pas tant à réfuter et à détruire, qu'à découvrir quelque chose, et à bâtir sur les fondements déjà posés. Néanmoins s'il y avait quelque chose en particulier que vous n'approuviez pas, je m'en défierais assurément, et j'implorerais le secours de vos lumières, qui ont autant de pénétration que d'étendue. Un seul mot de votre part peut donner autant d'ouvertures que les grands discours de quelque autre. Je suis entièrement, Monseigneur, votre très-humble et très-obéissant serviteur,

LEIBNITZ.

A Hanovre, ce 13 juillet 1692.

—

## LETTRE XV.

### RÉPONSE DE BOSSUET A LA LETTRE PRÉCÉDENTE.

*Il assure Leibnitz de sa fidélité au secret dont on était convenu, et lui fait voir combien ses raisonnements donnaient atteinte au grand principe de l'infaillibilité qu'il admettait.*

Monsieur,

Après vous avoir marqué la réception de votre lettre du 13, je commencerai par vous dire qu'on n'a pas seulement songé à imprimer, ni l'écrit de M. l'abbé Molanus, ni mes Réflexions. Tout cela n'a passé ni ne passera en d'autres mains, qu'en celles que vous avez choisies vous même pour nous servir de canal, qui sont celles de Mme de Brinon. Tout a été communiqué, selon le projet, à M. Pellisson seul : et Mme

de Brinon m'écrit qu'on vous a bien mandé que je traduisais les écrits latins pour les deux princesses; mais non pas qu'on y eût parlé d'impression. Nous regardons ces écrits de même œil que vous; non pas comme des pièces qui doivent paraître, mais comme une recherche particulière de ce qu'on peut faire de part et d'autre, et jusqu'où il est permis de se relâcher sans blesser ni affaiblir en aucune sorte les droits de l'Eglise, et les fondements sur lesquels se repose la foi des peuples. Je traiterai cette matière avec toute la simplicité possible; et j'examinerai en particulier ce que vous avez proposé des conciles de Constance et de Bâle, avec toute l'attention que vous souhaitez, sans me fonder sur aucune autre chose que sur les actes. On achève de décrire mes Réflexions : si vous prenez la peine de considérer tout ce qui a retardé cet ouvrage, j'espère que vous me pardonnerez le délai.

Ce que j'ai remarqué, Monsieur, sur l'écrit du P. Denis, est bien éloigné de la pointille de savoir à qui est dû l'honneur des éclaircissements qu'on a apportés à la matière de la justification : mais voici uniquement où cela va : si la doctrine qui a donné le sujet, premièrement aux reproches, et ensuite à la rupture de Luther, a toujours été enseignée d'une manière orthodoxe dans l'Eglise romaine; et si l'on ne peut montrer qu'elle y ait jamais dérogé par aucun acte : donc tout ce qu'on a dit et fait, pour la rendre odieuse au peuple, venait d'une mauvaise volonté, et tendait au schisme. Les confréries que vous alléguez, premièrement, n'ont rien qui soit contraire à la véritable doctrine de la justification; et d'ailleurs il est inutile de les alléguer comme une matière de rupture, puisqu'après tout, personne n'est obligé d'en être. Au reste, avec le principe que vous posez, que dans les siècles passés on a fait beaucoup de décisions inutiles, on irait loin; et vous voyez qu'en venant à la question, Quand est-ce qu'on a commencé à faire de ces décisions? il n'y a rien qu'on ne fasse repasser par l'étamine : de sorte qu'avec cette ouverture, on ne trouvera point de décision dont on ne puisse éluder l'autorité, et qu'il ne restera plus de l'infaillibilité de l'Eglise que le nom. Ainsi ceux qui, comme vous, Monsieur, font profession de la croire et de se soumettre à ses conciles, doivent croire très-certainement que le même esprit qui l'empêche de diminuer la foi, l'empêche aussi d'y rien ajouter; ce qui fait qu'il n'y a non plus de décisions inutiles que de fausses.

Je ne réponds rien sur ce que vous voulez bien penser de mon diocèse. C'est autre chose de corriger les abus autant qu'on le peut, autre chose d'apporter du changement à la doctrine constamment et unanimement reçue. Les gens de bien qui aiment la paix auraient pu se joindre à vos réformateurs, s'ils s'en étaient tenus au premier; mais le second était trop incompatible avec la foi des promesses faites à l'Eglise : et s'y joindre, c'était rendre tout indécis, comme l'expérience ne l'a que trop fait connaître. Il faut donc chercher une réunion qui laisse en son entier ce grand principe de l'infaillibilité de l'Eglise, dont vous convenez; et l'écrit de M. l'abbé Molanus donne un grand jour à ce dessein. Vous y contribuez beaucoup par vos lumières, et j'espère que dans la suite vous ferez encore plus.

Il n'est encore rien venu à moi de votre philosophie. Je vous rends mille grâces de toutes vos bontés, et je finis en vous assurant de l'estime avec laquelle je suis, Monsieur, votre très-humble serviteur.

J. Bénigne, év. de Meaux.

A Versailles, ce 27 juillet 1692.

—

## LETTRE XVI.

### DU MÊME A LEIBNITZ.

*Il lui rend raison de la methode qu'il a suivie dans ses Réflexions sur l'écrit de Molanus. — Grand obstacle qu'il voit à la réunion. — En quoi consiste la véritable simplicité chrétienne, et de quelle manière toutes les questions ont été décidées dans l'Eglise.*

Monsieur,

J'accompagne encore de cette lettre la version que je vous envoie de l'écrit de M. l'abbé Molanus et du mien. Ce qui m'a déterminé à la faire, c'est le désir que j'ai eu que madame la duchesse d'Hanovre pût entrer dans nos projets. Je demande pardon à M. l'abbé Molanus de la liberté que j'ai prise d'abréger un peu son écrit. Pour mes Réflexions, il m'a été d'autant plus libre de leur donner un tour plus court, que par là, loin de rien ôter du fond des choses, il me paraît, au contraire, que j'ai rendu mon dessein plus clair.

Je me suis cru obligé, dans l'écrit latin, de suivre une méthode scolastique, et de répondre, pied à pied, à tout l'écrit de M. l'abbé, pour y remarquer ce qui m'y paraissait praticable ou impraticable. Il a fallu après cela en venir à dire mon sentiment; mais tout cela est tourné plus court dans l'écrit français, et j'espère que ceux qui auront lu le latin ne perdront pas tout à fait leur temps à y jeter l'œil.

Voilà, Monsieur, ce que j'ai pu faire pour entrer dans les desseins d'union; mais je ne puis vous dissimuler qu'un des plus grands obstacles que j'y vois est dans l'idée qui paraît dans plusieurs protestants, sous le beau prétexte de la simplicité de la doctrine chrétienne, d'en vouloir retrancher tous les mystères, qu'ils nomment subtils, abstraits et métaphysiques, et réduire la religion à des vérités populaires. Vous voyez où nous mènent ces idées; et j'ai deux choses à y opposer du côté du fond : la première, que l'Evangile est visiblement rempli de ces hauteurs; et que la simplicité de la doctrine chrétienne ne consiste pas à les rejeter ou à les affaiblir, mais seulement à se renfermer précisément dans

ce qui en est révélé, sans vouloir aller plus avant, et aussi sans demeurer en arrière : la seconde, que la véritable simplicité de la doctrine chrétienne consiste principalement et essentiellement à toujours se déterminer, en ce qui regarde la foi, par ce fait certain : Hier on croyait ainsi ; donc encore aujourd'hui il faut croire de même.

Si l'on parcourt toutes les questions qui se sont élevées dans l'Eglise, on verra qu'on les y a toujours décidées par cet endroit-là; non qu'on ne soit quelquefois entré dans la discussion, pour une plus pleine déclaration de la vérité, et une plus entière conviction de l'erreur; mais enfin on trouvera toujours que la raison essentielle de la décision a été : On croyait ainsi quand vous êtes venus, donc à présent vous croirez de même, ou vous demeurerez séparés de la tige de la société chrétienne. C'est ce qui réduit les décisions à la chose du monde la plus simple, c'est-à-dire au fait constant et notoire de l'innovation, par rapport à l'état où l'on avait trouvé les choses en innovant.

C'est ce qui fait que l'Eglise n'a jamais été embarrassée à résoudre les plus hautes questions, par exemple, celles de la Trinité, de la grâce, et ainsi du reste ; parce que, lorsqu'on a commencé à les émouvoir, elle en trouvait la décision déjà constante dans la foi, dans les prières, dans le culte, dans la pratique unanime de toute l'Eglise. Cette méthode subsiste encore dans l'Eglise catholique : c'est donc elle qui est demeurée en possession de la véritable simplicité chrétienne. Ceux qui n'y peuvent entrer sont bien loin du royaume de Dieu, et doivent craindre d'en venir enfin à la fausse simplicité, qui voudrait qu'on laissât la foi des hauts mystères à la liberté d'un chacun.

Au reste, les luthériens, quoiqu'ils se vantent d'avoir ramené les dogmes des Chrétiens à la simplicité primitive de l'Evangile, s'en sont visiblement éloignés; et c'est de là que sont venus leurs raffinements sur l'ubiquité, sur la nécessité des bonnes œuvres, sur la distinction de la justification d'avec la sanctification, et sur les autres articles, où nous avons vu que tout consiste en pointille, et qu'ils en sont revenus à nos expressions et à nos sentiments, lorsqu'ils ont voulu parler naturellement.

Je prends, Monsieur, la liberté de vous dire ces choses en général, comme à un homme que son bon esprit fera aisément entrer dans le détail nécessaire; et je finirai cette lettre en vous avançant deux faits constants : le premier, qu'on ne trouvera dans l'Eglise catholique aucun exemple où une décision ait été faite autrement qu'en maintenant le dogme qu'on trouvait déjà établi ; le second, qu'on n'en trouvera non plus aucun, où une décision déjà faite ait jamais été affaiblie par la postérité.

Il ne me reste qu'à vous supplier de vouloir bien avertir vos grandes princesses, si elles jettent les yeux sur mes Réflexions, qu'il faudra qu'elles se résolvent à me pardonner la sécheresse à laquelle il a fallu se réduire dans cette manière de traiter les choses. Vous en savez les raisons ; et, sans perdre le temps à m'en excuser, je vous dirai seulement toute l'estime avec laquelle je suis, Monsieur, votre très-humble serviteur,

J. Bénigne, év. de Meaux.

A Versailles, ce 28 août 1692.

—

## LETTRE XVII.

### RÉPONSE DE LEIBNITZ A BOSSUET.

*Il lui parle de l'accueil qu'ils avaient fait à ses Réflexions, explique quelques points de ses lettres, et fait des objections contre le principe que Bossuet avait établi touchant les décisions de l'Eglise.*

Monseigneur,

J'ai eu enfin le bonheur de recevoir, des mains de M. le comte Balati, vos Réflexions importantes sur l'écrit de M. l'abbé Molanus, avec ce que vous m'avez fait la grâce de m'écrire en particulier. Ce n'est que depuis quelques jours que nous avons reçu tout cela, que je donnai d'abord à M. Molanus; et nous le parcourûmes ensemble sur-le-champ, avec cette avidité que l'auteur, la matière et notre attente avaient fait naître. Cependant nous reconnûmes fort bien que des méditations, aussi profondes et aussi solides que les vôtres, doivent être lues et relues avec beaucoup d'attention ; c'est à quoi nous ne manquerons pas aussi. Madame la duchesse encore aura cette satisfaction, et Mgr le duc lui-même en voudra être informé. C'est déjà beaucoup qu'il paraît que vous approuvez assez la conciliation de tant d'articles importants ; et M. Molanus en est ravi. Nous ne doutons point que votre dessein ne soit de donner encore des ouvertures convenables, surtout à l'égard des points où les conciliations n'ont point de lieu, et dont nous ne saurions encore nous persuader qu'ils aient été décidés par l'Eglise catholique. Nous tâcherons d'apprendre ces ouvertures en méditant votre écrit ; et, s'il en est besoin, j'espère que vous nous permettrez de demander des éclaircissements.

Je toucherai maintenant ce que vous m'écrivez, Monseigneur, sur quelques points de mes lettres, où je ne me suis pas assez expliqué. Quand j'y parlais des décisions superflues, je n'entendais pas celles de l'Église et des conciles œcuméniques ; mais bien celles de quelques conciles particuliers, ou des Papes, ou des docteurs. Je n'avais allégué les confréries, entre autres choses, que parce qu'il semble que des abus s'y pratiquent publiquement; à quoi il est bon de remédier, pour montrer qu'on a des intentions sincères.

Quant à l'obstacle que vous craignez, Monseigneur, de la part de plusieurs protestants, dont vous croyez que le penchant

va à réduire la foi aux notions populaires, et à retrancher les mystères, je vous dirai que nous ne remarquons pas ce penchant dans nos professeurs : ils en sont bien éloignés, et ils donnent plutôt dans l'excès contraire des subtilités, aussi bien que vos scolastiques. Il y a bien à dire à ceci : *Hier on croyait ainsi ; donc aujourd'hui il faut croire de même.* Car que dirons-nous, s'il se trouve qu'on en croyait autrement avant-hier? Faut-il toujours canoniser les opinions qui se trouvent les dernières? Notre-Seigneur réfuta bien celles des pharisiens : *Olim non erat sic.* Un tel axiome sert à autoriser les abus dominants. En effet, cette raison est provisionnelle ; mais elle n'est point décisive. Il ne faut pas avoir égard seulement à nos temps et à notre pays, mais à toute l'Eglise, et surtout à l'antiquité ecclésiastique. J'avoue cependant que ceux qui ne sont pas en état d'approfondir les choses, font bien de suivre ce qu'ils trouvent. Je ne sais s'il n'y a pas des instances contraires à cette thèse, qui suppose *qu'on a toujours maintenu ce qu'on trouvait déjà établi :* car ce qu'on a décidé contre les monothélites paraissait auparavant fort douteux, d'autant qu'on ne s'était point avisé de songer à cette question : S'il y a une ou deux volontés en Jésus-Christ. Encore aujourd'hui, je gage que, si on demandait à des gens qui ne savent point l'histoire ecclésiastique, quoique d'ailleurs instruits dans les dogmes, s'ils croient une ou deux volontés en Jésus-Christ, on trouvera bien des monothélites. Que dirons-nous du second concile de Nicée, que vos messieurs veulent faire passer pour œcuménique? A-t-il trouvé le culte des images établi? Il s'en faut beaucoup. Irène venait de l'établir par la force : les iconodules et les iconoclastes prévalaient tour à tour ; et le concile de Francfort, qui tenait le milieu, s'opposa formellement à celui de Nicée, de la part de la France, de l'Allemagne et de la Bretagne. Aujourd'hui l'Eglise de France paraît assez éloignée des sentiments de ses ancêtres, assemblés dans ce concile, lesquels se seraient bien récriés, s'ils avaient vu ce qu'on pratique souvent maintenant dans leurs églises. Je ne sais si cela se peut nier entièrement, quoique je ne veuille blâmer que les abus qui dominent. Je vous demande pardon, Monseigneur, de la liberté que je prends de dire ces choses. Je ne vois pas moyen de les dissimuler, lorsqu'il s'agit de parler exactement et sincèrement. Si ces axiomes avancés dans votre lettre étaient universels et démontrés, nous n'aurions plus le mot à dire et nous serions véritablement opiniâtres. Je suis avec respect, Monseigneur, votre très-humble et très-obéissant serviteur.

LEIBNITZ.

A Hanovre, ce 1er octobre 1692.

Post-scriptum, *sur les monothélites.* — Je crois que, sans la décision de l'Eglise, les scolastiques disputeraient jusqu'au jour du jugement s'il y a deux différentes actions complètes dans la personne de Jésus-Christ, ou s'il n'y en a qu'une. Je sais par expérience que des personnes de bon esprit, et d'ailleurs instruites sur la foi, quand on leur a proposé cette question, si les deux volontés, savoir, la divine et l'humaine, exercent ensemble un seul acte, ou deux, sans leur rien dire de ce qui s'est passé là-dessus dans l'Eglise, se sont trouvées embarrassées. Il ne s'agit, dit-on, que de savoir s'il y a une âme humaine en Jésus-Christ : mais les monothélites ne le savaient-ils pas? Les facultés, dit-on, sont données pour l'acte : mais les adversaires en pouvaient demeurer d'accord ; car ils pouvaient dire que la faculté de l'âme concourt à l'acte commun des deux natures.

Plusieurs scolastiques ont soutenu qu'il n'est pas vrai que la matière ou que la forme agisse ; mais que l'action appartient au composé : et ils l'ont entendu de même à l'égard du corps et de l'âme, dans l'état de l'union naturelle.

Les adversaires pouvaient dire aussi qu'en vertu de l'union personnelle, qui fait que la nature humaine n'a pas sa propre subsistance, qu'elle aurait sans cela naturellement, on doit juger que des actions naturelles de l'âme humaine n'auront pas en elles ce qui les rend complètes, non plus que la nature qui est leur principe; et que ce complément, tant du suppôt que de son action, se trouve dans le Verbe. Et si les actions ne se doivent attribuer *in concreto* qu'au suppôt, ils diront que l'action, qui s'attribue proprement à une nature abstraite, est incomplète, et qu'ils n'entendent parler que de celle qui s'attribue proprement *in concreto*, lorsqu'ils n'en admettent qu'une; que sans cela on viole l'union des natures, et qu'on établit le nestorianisme par conséquence et sans y penser. Aussi sait-on que les monothélites imputaient autant le nestorianisme à leurs adversaires que ceux-ci leur imputaient l'eutychianisme. Je tiens que les monothélites ne raisonnaient pas exactement dans le fond ; mais je tiens aussi qu'ils ne manquaient pas d'apparences très-plausibles, ni même d'autorités qu'on sait qu'ils alléguaient. Car il est ordinaire qu'avant une question émue et éclaircie, les auteurs n'en parlent pas avec toute l'exactitude qui serait à désirer ; témoin le pélagianisme et autres erreurs. Il y a mille difficultés chez les philosophes à l'égard du concours de Dieu avec les créatures. Quelques-uns ont cru que la créature n'agissait point du tout ; d'autres ont cru que l'action de Dieu devenait celle des créatures par leur réception, et y trouvait sa limitation. On a douté aussi quel être pouvait être l'action de Dieu ; si c'était un être créé ou incréé ; ou si ce n'était pas l'action même de la créature, en tant qu'elle dépend de Dieu : et la difficulté devient encore plus grande, lorsque Dieu concourt avec une créature qui lui est unie personnellement, et qui n'a qu'en lui sa subsistance ou son suppôt.

## LETTRE XVIII (1970).

DE LEIBNITZ A BOSSUET.

*Sur la mort de Pellisson, les réponses faites par Bossuet aux objections de Leibnitz, et quelques points de philosophie.*

Monseigneur,

Je suis d'autant plus sensible, pour mon particulier, à la perte que nous avons faite dans la mort de M. Pellisson, que j'ai joui bien peu de temps d'une si belle et si importante connaissance. Il pouvait rendre de grands services au public, et ne manquait pas de lumières ni d'ardeur; et il y avait sans doute bien peu de gens de sa force. Mais enfin, il faut s'en remettre à Dieu, qui sait choisir le temps et les instruments de ses desseins, comme bon lui semble. Mme de Brinon m'a fait l'honneur de me communiquer une lettre que vous lui avez écrite, pour désabuser les gens de certains faux bruits qui ont couru. Pour moi, si j'ai cru que M. Pellisson se trompait en certains points de religion, je ne l'ai jamais cru hypocrite. J'ai aussi reçu une feuille imprimée, que M. le landgrave Ernest m'a envoyée. Je crois qu'elle est venue de France. Elle tend à justifier la mémoire de cet excellent homme contre les imputations de la *Gazette de Rotterdam :* mais il me semble que l'auteur de la feuille n'était pas parfaitement informé; et il l'avoue lui-même. Mme de Brinon me mande que, par ordre du roi, les papiers de feu M. Pellisson sur la religion ont été mis entre vos mains. Sans doute le roi ne les pouvait mieux placer. Elle ajoute que ce qu'il avait écrit sur l'histoire de Sa Majesté a été donné à M. Racine, qui est chargé de ce travail. J'avais moi-même quelques vues pour l'histoire du temps; et M. Pellisson, par la bonté qu'il avait pour moi, allait jusqu'à me faire espérer du secours et des informations sur le fond des choses : mais je crains que sa mort ne me prive de cet avantage, comme elle m'a privé d'autres lumières que j'attendais de sa correspondance; si ce n'est que vous, Monseigneur, ne trouviez quelque occasion d'y pourvoir.

Mme de Brinon ne me pouvait rien mander de plus propre à me consoler, que ce qu'elle me fit connaître de la bonté que vous voulez avoir, Monseigneur, de vous mettre en quelque façon à la place de M. Pellisson, quand il s'agira de me favoriser. Cependant vos bontés ont déjà assez paru à mon égard en plusieurs occasions; et je ménagerai vos grâces comme il faut, sachant que vos importantes fonctions vous laissent peu à vous-même.

C'est cette considération qui m'avait fait différer de répondre à votre lettre extrêmement obligeante, et pleine d'ailleurs de considérations importantes et instructives, pour ne pas revenir trop souvent. Maintenant, je vous dirai, Monseigneur, que la réplique de M. l'abbé Molanus sera bientôt achevée. Comme il a la direction des Eglises du pays, il a été bien distrait; et afin de finir, il se retire exprès à son abbaye, pour quelques semaines pendant le Carême, qui chez nous, suivant le vieux style, est venu cette fois bien plus tard que chez vous. Je ne renouvelle pas les petites plaintes que j'avais cru avoir sujet de faire. Il est vrai que si la censure fût allée au général, sans me frapper nommément en particulier, je n'aurais pas eu besoin d'apologie.

Quand j'accorderais cette observation, qu'on a toujours maintenu ce qu'on a trouvé établi en matière de foi, cela ne suffirait pas pour en faire une règle pour toujours. Car enfin, les erreurs peuvent commencer une fois à régner tellement, qu'alors on sera obligé de changer de conduite. Je ne vois pas que les promesses divines infèrent le contraire. Cependant l'observation même, qui est de fait, me paraît encore douteuse. Par exemple, je tiens que toute l'ancienne Eglise ne croyait pas le culte des images permis : et si quelqu'un des anciens martyrs revenait ici, il se trouverait bien surpris. Cependant l'Orient ayant changé peu à peu là-dessus, ce dogme combattu longtemps, par l'inclination qui porte les hommes à l'extérieur, a été enfin renversé par le second concile de Nicée, qui se sert de contes pour appuyer sa prétention : et malgré la meilleure partie de l'Occident, qui s'y opposait dans le concile de Francfort, Rome donna là-dedans. Votre remarque, Monseigneur, sur le concile de Nicée, est considérable. L'argument *ad hominem* d'Anastase le Bibliothécaire, pris de l'adoration de la croix déjà reçue, prouve seulement que les abus s'autorisent les uns les autres. On avait été plus facile sur la croix, d'autant que ce n'est pas la ressemblance d'une chose vivante : par après on a joint l'image ou effigie de Jésus-Christ à la croix pour l'adorer; et enfin on s'est laissé aller jusqu'aux images des simples créatures, en adorant celles des saints; ce qui était le comble. J'ai de la peine à croire que les Pères de Francfort eussent permis le culte des images, sous condition d'une adoration inférieure. Ils ont donc tort de n'avoir pas marqué qu'ils entraient dans un tempérament, qui se présentait naturellement à ceux qui y avaient de l'inclination. Mais ils jugeaient tout autrement : ils croyaient, *principiis esse obstandum.* Si on l'avait fait de bonne heure, le christianisme ne serait point devenu méprisable dans l'Orient, et Mahomet n'aurait point prévalu.

L'autre question était, si l'on n'a pas reçu

(1970) Cette lettre en suppose une précédente de Bossuet, dans laquelle le prélat répondait aux objections que Leibnitz prétendait tirer de la condamnation des monothélites dans le VI[e] concile, et du culte des images établi dans le second concile de Nicée. Mais nous n'avons point trouvé dans les papiers de M. de Meaux la lettre à laquelle il est visible que Leibnitz répond ici. (*Ed. de Paris.*)

quelquefois des sentiments, comme de foi, qui n'étaient pas établis auparavant. J'avais apporté l'exemple de la condamnation des monothélites. Vous répondez, Monseigneur, qu'accordant que Jésus-Christ a véritablement la nature humaine aussi bien que la divine, il fallait accorder qu'il a deux volontés. Mais voilà une autre question, sur la conséquence de laquelle les plus habiles gens de ce temps-là ne demeuraient point d'accord. Il s'agit du dogme même, s'il était établi : de plus, la conséquence souffre bien des difficultés, et dépend d'une discussion profonde de métaphysique ; et je suis comme persuadé que si la chose n'avait été décidée, les scolastiques se seraient trouvés partagés sur cette question. Il ne s'agit pas de la volonté *in actu primo*, qui est une faculté inséparable de la nature humaine ; mais de l'action de vouloir, *quæ potest indigere complemento a sustentante Verbo ; ita ut ab utraque resultet unica actio, cum dici soleat, actiones esse suppositorum.*

Quant au concile de Bâle, il lui était permis de parler comme vous dites, Monseigneur ; et si l'on faisait un traité semblable avec les protestants, il serait permis à chaque parti de dire que la discussion future des points qui resteraient à décider serait une discussion d'éclaircissement, et non pas de doute ; chacun ayant la croyance que l'opinion qu'il tient véritable prévaudra. Ce serait donc assez que vos messieurs fissent ce qu'on fit à Bâle. J'ai cru que la seule exposition ne suffisait pas ; entre autres, parce qu'il y a des questions qui ne sont pas de théorie seulement, mais encore de pratique : j'avoue aussi, Monseigneur, que je ne vois pas comment de certains principes accordés, il s'ensuive qu'on doive tout accorder de votre côté : au contraire, j'ose dire que je crois voir clairement l'obligation où l'on est d'offrir ce que fit le Pape Eugène avec le concile de Bâle, à l'égard des calixtins. En vérité, je ne crois pas qu'autrement il y ait moyen de venir à une réunion qui soit sans contrainte. Cependant il faut pousser la voie de l'exposition aussi loin qu'il est possible, et je ne crois pas que personne vous y surpasse. Aussi M. Molanus tâchera de vous y seconder ; et pour moi, je contribuerai au moins par mes applaudissements, ne le pouvant par mes lumières trop courtes (1971). Je suis avec un attachement parfait, Monseigneur, votre très-humble et très-obéissant serviteur,

LEIBNITZ.

A Hanovre, ce 29 mars 1693.

—

## LETTRE XIX.

DU MÊME AU MÊME.

*Sur la réponse que Molanus préparait à l'écrit de Bossuet.*

Monseigneur,

Je me rapporte à une lettre assez ample, que je me suis donné l'honneur de vous écrire il y a quelque temps. Je croyais cependant vous envoyer la réponse de M. l'abbé de Lokkum ; et en effet, j'en ai lu la plus grande partie. Mais comme il est souvent très-occupé, ayant la direction de notre consistoire et de tant d'Eglises, il n'a pas encore pu finir. Ce sera pourtant dans peu ; car il se presse effectivement pour cela le plus qu'il peut. La réponse sera bien ample, et contiendra bien de bonnes choses.

En attendant cet ouvrage, qui sera *gravis armaturæ miles*, je vous envoie, Monseigneur, *velitem quemdam.* C'est ma réponse au discours de M. l'abbé Pirot, touchant l'autorité du concile de Trente, que je soumets aussi à votre jugement, et vous supplie de la lui faire tenir. Je suis avec beaucoup de zèle, Monseigneur, votre très-humble et très-obéissant serviteur,

LEIBNITZ.

Ce 5 juin 1693.

—

## LETTRE XX.

DE Mme DE BRINON A BOSSUET.

*Sur le peu de bonne foi de Leibnitz, et les instructions demandées par la duchesse de Brunswick touchant le concile de Trente.*

Madame la duchesse de Brunswick m'a envoyé, Monseigneur, cette grande lettre de M. Leibnitz ; elle souhaiterait fort que Votre Grandeur voulût y répondre. Je crains que M. Leibnitz n'embarrasse sa foi par ses subtilités, et qu'il ne veuille aussi essayer de vous faire parler à un autre qu'à lui sur le concile de Trente : car assurément ce que vous lui en avez dit, et M. Pirot aussi, lui devrait suffire. J'ai mandé toujours d'avance à cette duchesse, qui est fort goûtée des protestants, que la matière du concile de Trente était épuisée et décidée entre Votre Grandeur et M. Leibnitz ; que s'il était de bonne foi, il n'avait qu'à lui montrer ce que vous aviez pris la peine de lui en écrire ; que vous n'auriez rien davantage à lui dire là-dessus. Mais comme je doute fort qu'il montre à son Altesse Sérénissime ce que Votre Grandeur lui en a écrit, et M. Pirot aussi, avant que notre illustre ami M. Pellisson fût mort ; je vous supplie très-humblement, Monseigneur, de me faire l'honneur de m'écrire quelque chose là-dessus, que je puisse envoyer en Allemagne à madame la duchesse de Brunswick ; afin qu'elle voie que je n'ai pas manqué de vous envoyer la lettre de M. Leibnitz, comme elle me l'a ordonné ; et qu'elle puisse elle-même savoir à quoi s'en tenir sur le concile de Trente. Elle m'a écrit qu'elle est fort surprise d'apprendre qu'il n'est pas reçu en France, aussi bien sur les dogmes que sur la politique. Je serais très-fâchée, dans l'estime et l'amitié que j'ai pour cette duchesse, et dans l'intégrité où je connais sa

(1971) La fin de cette lettre contenait des observations sur des idées philosophiques, étrangères au projet de réunion : on les a supprimées comme inutiles. (*Ed. de Paris.*)

foi, qu'on la pût séduire en ce dangereux pays sur la moindre chose. C'est ce qui fait, Monseigneur, que j'ai recours à vous, afin que vous lui donniez quelque antidote contre ce poison. Je m'aperçois que M. Leibnitz a des correspondances avec quelques docteurs, qui l'instruisent de tout, bien ou mal : c'est ma pensée ; peut-être que je me trompe, mais il me semble que ce jugement n'est point téméraire. Je vous demande toujours la continuation de votre bienveillance.

Ce 5 août (1972).

—

## LETTRE XXI.

RÉPONSE DE LEIBNITZ AU MÉMOIRE DE L'ABBÉ PIROT, TOUCHANT L'AUTORITÉ DU CONCILE DE TRENTE (1973).

I. La dissertation de M. l'abbé Pirot sur l'autorité du concile de Trente en France, ne m'a point paru prolixe, et quand j'étais à la dernière feuille, j'en cherchais encore d'autres. Il y a plusieurs faits importants éclaircis en aussi peu de mots qu'il est possible ; et les discussions des faits demandent plus d'étendue que les raisonnements. Je lui suis infiniment obligé de la peine qu'il a prise, principalement pour mon instruction, lui qui est si capable d'instruire le public. Je souhaiterais qu'il me fût possible, dans l'état de distraction où je me trouve maintenant, d'entrer assez avant dans cette discussion des faits, pour profiter davantage de ses lumières ; mais ne pouvant pas aller si loin, je m'attacherai principalement aux conséquences qu'on en tire.

II. Le concile de Trente a eu deux buts : l'un, de décider ou de déclarer ce qui est de foi et de droit divin ; l'autre, de faire des règlements ou lois positives ecclésiastiques. On demeure d'accord, de part et d'autre, que les lois positives tridentines ne sont pas reçues en France sur l'autorité du concile, mais par des constitutions particulières, ou règlements du royaume : et sur ce que le concile de Trente décide comme de foi ou de droit divin, M. l'abbé Pirot m'assure qu'il n'y a point de Catholique romain en France qui ne l'approuve ; et je veux le croire. On demandera donc en quoi je ne suis pas encore tout à fait convaincu ; le voici : c'est premièrement qu'on peut tenir une opinion pour véritable, sans être assuré qu'elle est de foi. C'est ainsi que le clergé de France tient les quatre propositions, sans accuser d'hérésie les docteurs italiens ou espagnols, qui sont d'un autre sentiment : secondement, qu'on peut approuver comme de foi tout ce que le concile a défini comme tel, non pas en vertu de la décision de ce concile, ou comme si on le reconnaissait pour œcuménique ; mais parce qu'on en est persuadé d'ailleurs. Troisièmement, quand il n'y aurait point de particulier en France qui osât dire qu'il doute de l'œcuménicité du concile de Trente, cela ne prouve point encore que la nation l'a reçu pour œcuménique. Les lois doivent être faites dans les formes dues. Ces mêmes personnes, qui maintenant qu'elles sont dispersées, paraissent être dans quelque opinion, pourraient se tourner tout autrement dans l'assemblée. On a des exemples dans les élections et dans les jugements rendus par quelques tribunaux ou parlements, dont les membres sont entrés dans le conseil avec des sentiments bien différents de ceux que certains incidents ont fait naître dans la délibération même. C'est aussi en cela que le Saint-Esprit a privilégié particulièrement les assemblées tenues en son nom, et que la direction divine se fait connaître : et cette considération a même quelque lieu dans les affaires humaines. Par exemple, quand un roi de la Grande-Bretagne voulut amasser les voix des provinces pour trouver là-dedans un préjugé à l'égard du parlement, cette manière de savoir la volonté de la nation ne fut point approuvée ; d'autant plus que plusieurs n'osent point se déclarer quand on les interroge ainsi, et que les cabales ont trop beau jeu, outre que les lumières s'entrecommuniquent dans les délibérations communes.

III. Pour éclaircir davantage ces trois doutes, qui me paraissent très-raisonnables, je commencerai par le dernier, savoir : par le défaut d'une déclaration solennelle de la nation. M. l'abbé Pirot donne assez à connaître qu'il a du penchant à ne pas croire qu'il y ait jamais eu un édit de Henri III, touchant la réception du concile de Trente, en ce qui est de foi. Un acte public de cette force ne serait pas demeuré dans le silence ; les registres et les auteurs en parleraient : cependant il n'y a que M. de Marca seul qui dise l'avoir vu, à qui la mémoire peut avoir rendu ici un mauvais office. Mais quand il y aurait eu une telle déclaration du roi, il la faudrait voir, pour juger si elle ordonne proprement que le concile de Trente doit être tenu pour œcuménique ; car autre chose est recevoir la foi du concile, et recevoir l'autorité du concile.

IV. Quant à la profession de foi de Henri IV, je parlerai ci-dessous de celle qu'il fit à Saint-Denis, et cependant j'accorde que la seconde, que MM. du Perron et d'Ossat firent en son nom à Rome, a été conforme incontestablement au formulaire de Pie IV. Je ne veux pas aussi avoir recours à la chicane, comme si le roi eût révoqué ou modifié, par quelque acte inconnu ou réservation cachée, ce qui avait été fait par lesdits du Perron et d'Ossat ; bien qu'il y ait eu bien des choses dans cette absolution de Rome, qui sont de dure digestion ; et particulièrement cette prétendue nullité de l'absolution de l'archevêque de Bourges, dont je ne sais si l'Église de France demeurera jamais d'accord :

(1972) Cette lettre ne marque point l'année où elle a été écrite ; mais il nous paraît que c'est ici sa vraie place. (*Éd. de Déforis.*)

(1973) Nous avons déjà prévenu qu'on n'a pu recouvrer ce Mémoire.

comme si les Papes étaient juges et seuls juges des rois, et d'une manière toute particulière à l'égard de leur orthodoxie. Dirons-nous que, par cette ratification, Henri IV a soumis les rois de France à ce joug? Je crois que non, et je m'imagine qu'on aura recours ici à la distinction entre ce qu'un roi fait pour sa personne, et entre ce qu'il fait pour sa couronne; entre ce qu'il fait dans son cabinet, et entre ce qu'il fait *ex throno*, pour avoir un terme qui réponde ici à ce que le Pape fait *ex cathedra*. Un Pape pourra faire une profession de sa foi, sans qu'il déclare *ex cathedra* la volonté qu'il a de la proposer aux autres. Nous savons assez le sentiment du Pape Clément VIII sur la matière *de auxiliis;* il s'est assez déclaré contre Molina : mais les Jésuites, qui tiennent le Pape infaillible lorsqu'il prononce *ex cathedra*, ne jugent pas que celui-ci ait rien prononcé contre eux, et on en demeure d'accord. Ainsi la profession de Henri IV ne saurait avoir la force d'une déclaration du royaume de France à l'égard de l'œcuménicité du concile de Trente : elle prouve seulement que Henri IV en son particulier, ou plutôt ses procureurs, ont déclaré tenir le concile de Trente pour œcuménique; et ce n'est qu'un aveu de son opinion là-dessus. Ainsi je n'ai pas besoin d'appuyer ici sur la clause qui le dispense de l'obligation de porter ses sujets à la même foi; sachant bien que ce ne fut qu'à l'occasion des religionnaires que le Pape l'en dispensa, bien qu'en effet la dispense soit générale, et qu'il ne faille pas juger des actes solennels par leur occasion, mais par leur teneur précise, surtout *in iis quæ sunt stricti juris, nec amplianda, nec restringenda*, tel qu'est ce qui emporte l'introduction d'une nouvelle décision dans l'Eglise à l'égard des articles de foi. Mais encore, quand le roi se serait obligé de porter ses sujets à la récognition de l'autorité œcuménique du concile de Trente, sans en excepter d'autres que les religionnaires, ce ne serait pas une déclaration du royaume, mais une obligation dans le roi de faire ce qu'il pourrait raisonnablement pour y porter son peuple; ce qui n'exclurait nullement une assemblée des états, ou au moins des notables des trois états.

V. Quand il n'y aurait point eu autrefois de déclaration solennelle de la France contre le concile de Trente, il semble néanmoins qu'il faudrait toujours une déclaration solennelle pour ce concile, afin que son autorité y soit établie, à cause des doutes où le monde a toujours été là-dessus. Ainsi quand j'ai dit que la déclaration solennelle doit être levée par une autre déclaration solennelle, c'est seulement pour aggraver cette nécessité. Et quand ces déclarations solennelles contraires auraient quelque défaut de formalité, cela ne nuirait pas à mon raisonnement. Car il ne s'agit pas ici de l'établissement de quelque droit, ou qualité de droit : mais seulement de ce qui fait paraître la volonté des hommes : à peu près comme un testament défectueux ne laisse pas de marquer la volonté du testateur. Ainsi l'esprit de la nation, ou de ceux qui la représentent, paraissant avoir été contraire au concile de Trente, on a d'autant plus besoin d'une déclaration bien expresse, pour marquer le retour et la repentance de la même nation.

VI. Mais considérons un peu les actes publics faits de la part de la France contre ce concile, tirés des Mémoires que MM. du Puy ont publiés. Le premier acte est la protestation du roi Henri II, lue dans le concile même par M. Amyot. Le roi y déclare tenir cette assemblée sous Jules III, pour une convention particulière, et nullement pour un concile général. M. Amyot avait une lettre de créance du roi pour être ouï dans le concile, et cela autorise sa protestation, bien que ladite lettre ne parlât point de la protestation : ce qu'on fit exprès, sans doute, pour empêcher les Pères de rejeter d'abord la lettre, et de renvoyer le porteur sans l'entendre : et apparemment il ne voulut point attendre la réponse du concile, parce qu'il ne s'attendait à rien de bon : aussi n'avait-il rien proposé qui demandât une réponse. En suite de cette protestation, les Français ne se trouvèrent point à cette convocation, et ne reconnurent pas les six séances tenues sous Jules III; tout comme les Allemands ne reconnurent point ce qui s'était fait auparavant sous Paul III, après la translation du concile, faite malgré l'empereur. Nous verrons après si cette protestation a été levée ensuite. Or, dans les séances contestées par les Français, on avait entrepris de régler des points fort importants, comme sont l'Eucharistie et la pénitence; et M. l'abbé Pirot le reconnaît lui-même.

VII. La seconde protestation des Français fut faite dans la troisième convocation sous Pie IV, à cause de la partialité que le Pape et le concile témoignaient pour l'Espagne à l'égard du rang; et les ambassadeurs de France se retirèrent à Venise, tant à cause de cela, que parce qu'on n'avait pas assez d'égard à Trente à l'autorité du roi, aux libertés de l'Eglise gallicane, et à l'opposition que les Français faisaient à la prétendue continuation du concile; soutenant toujours que ce qui avait été fait sous Jules III ne devait pas être reconnu, et que la convocation sous Pie IV était une nouvelle indiction. Il est vrai que les prélats français restèrent au concile, et donnèrent leur consentement à ce qui y fut arrêté, et même à ce qui avait été arrêté dans les convocations précédentes, sans excepter ce qui s'était fait sous Jules III. Mais on voit cependant que les ambassadeurs du roi n'approuvaient ni ce que faisait le concile, ni la qualité qu'il prenait : et bien que la harangue sanglante que M. du Ferrier, un des ambassadeurs, avait préparée, n'ait pas été prononcée, elle ne laisse pas de témoigner les sentiments de l'ambassade et l'état véritable des choses, que les hommes ne découvrent souvent que dans la chaleur des contestations. Elle dit : *Cum tamen nihil a vobis, sed omnia magis*

*Romæ quam Tridenti agantur, et hæc quæ publicantur magis Pii IV placita, quam concilii Tridentini decreta jure existimentur, denuntiamus ac testamur, quæcunque in hoc concilio, hoc est Pii IV motu decreta sunt et publicata, decernentur et publicabuntur, ea neque regem Christianissimum probaturum, neque Ecclesiam Gallicanam pro decretis œcumenicæ synodi habituram.* Il est vrai que la même harangue devait déclarer le rappel des prélats français, qui ne fut point exécuté : mais quoiqu'on en soit venu à des tempéraments, pour ne pas rompre la convocation, la vérité du fait demeure toujours, que la France ne croyait pas cette convocation assez libre pour avoir la qualité de concile œcuménique.

La protestation que MM. Pibrac et du Ferrier, ambassadeurs de France, ont faite ensuite, avant que de se retirer, déclare formellement qu'ils s'opposent aux décrets du concile. Il est vrai qu'ils allèguent pour raison le peu d'égard qu'on a pour la France, et pour les rois en général : mais quoique la raison soit particulière, l'opposition ne laisse pas d'être générale. De dire que cet acte n'ait pas été fait au nom du roi, c'est à quoi je ne vois point d'apparence : car les ambassadeurs n'agissent pas en leur nom dans ces rencontres : ils n'ont pas besoin d'un nouveau pouvoir ou aveu pour tous les actes particuliers. Le roi leur ordonnant de demeurer à Venise, a approuvé publiquement leur conduite; et les sollicitations du cardinal de Lorraine pour les faire retourner au concile furent sans effet; outre qu'on reconnaît qu'ils avaient ordre du roi de protester et de se retirer. On a laissé les prélats français pour éviter le blâme, et pour donner moyen au Pape et au concile de corriger les choses insensiblement et sans éclat, en rétablissant dans le concile la liberté des suffrages, et tout ce qui était convenable pour lui donner une véritable autorité. Le défaut d'enregistrement de la protestation faite par M. du Ferrier, et le refus qu'il fit d'en donner copie, ne rend pas la protestation nulle; et on ne peut pas même dire qu'un tel acte demeure comme en suspens, jusqu'à ce qu'on trouve bon de l'enregistrer, et d'en communiquer des copies; puisqu'il porte lui-même avec soi toutes les solennités nécessaires pour subsister. Le refus des copies vint apparemment de ce qu'on voulait adoucir les choses, et dorer la pilule, et encore pour ne pas donner sujet à des contestations nouvelles. C'est ainsi que les ambassadeurs de Bavière et de Venise ayant protesté dans le même concile l'un contre l'autre, à cause du rang contesté entre eux, refusèrent d'en donner copie, comme le cardinal Pallavicin le rapporte. Mais quand la protestation serait nulle à cause des défauts de formalité, j'ai déjà dit que le sentiment des ambassadeurs et de la cour ne laisse pas de marquer la vérité des choses; et les lettres que les ambassadeurs écrivirent de Venise au roi font connaître qu'ils ne trouvaient pas à propos de retourner à Trente, et d'assister à la conclusion du concile, pour ne pas paraître l'approuver, et pour ne pas donner la main à la prétendue continuation, ni aller contre la protestation de Henri II, outre les autres raisons qu'ils allèguent dans leur lettre au roi Charles IX.

VIII. La ratification du concile entier et de toutes ses séances, depuis le commencement jusqu'au dernier acte, faite en présence des prélats français et de leur consentement, sans excepter même les sessions tenues sous Jules III, sans les Français, contre la protestation de Henri II, ne suffit pas, à mon avis, pour lever les oppositions de la nation française. Ces prélats n'étaient point autorisés à venir à l'encontre de la déclaration de la nation, faite par le roi. Leur silence et même leur consentement peut témoigner leur opinion; mais non pas l'approbation de l'Eglise et nation gallicane. La conduite du cardinal de Lorraine n'a pas été approuvée; et les autres furent entraînés par son autorité : outre que ces sortes de ratification *in sacco*, en général et sans discussion, ou pour parler avec nos anciens jurisconsultes, *per aversionem*, sont sujettes à des surprises et à des subreptions. Il fallait reprendre toutes les matières qui avaient été traitées en l'absence de la nation française, aussi bien que les matières traitées en l'absence de la nation allemande, et, après une délibération préalable, faire des conclusions convenables, pour suppléer au défaut de l'absence de ces deux grandes nations.

IX. Tout ce que je viens de dire, depuis le troisième paragraphe, tend à justifier ce que j'ai dit de la déclaration solennelle de la nation, qui, bien loin de se trouver pour l'autorité du concile, se trouve plutôt contraire à son autorité, quand même j'accorderais que les particuliers ont été et sont persuadés que ce concile est véritablement œcuménique. Cependant je ne vois rien encore qui m'oblige d'accorder cela : assurément ce n'était pas le sentiment de MM. Pibrac et du Ferrier. Il semble qu'on reconnaît aussi que ce n'était pas celui du feu président de Thou, ni de MM. du Puy. J'ai vu des objections d'un auteur catholique romain contre la réception du concile de Trente, faites pendant la séance des états, l'an 1615, avec des réponses assez emportées; le tout inséré dans un volume manuscrit sur l'assemblée du clergé de l'an 1614 et 1615.

Ces objections marquent assez que l'auteur ne tient pas ce concile pour œcuménique; à quoi l'auteur des Réponses n'oppose que des pétitions de principes. J'ai lu ce que les députés du tiers-état ont opiné entre eux sur l'article du concile. Quelques-uns demeurent en termes généraux, refusant d'entrer en matière, soit parce qu'on était sur le point de finir leurs cahiers qu'ils devaient présenter au roi, soit, disent-ils, parce que les Français ne sont pas à présent plus sages qu'ils étaient il y a soixante ans, et que leurs prédécesseurs

apparemment avaient eu de bonnes raisons de ne pas consentir à la réception du concile, qu'on n'avait pas maintenant le loisir d'examiner. Quelques-uns disent qu'on reçoit la foi du concile de Trente; mais non pas les règlements de discipline. J'ai remarqué qu'il y en a eu un, et il me semble que c'est Miron lui-même, président de l'assemblée, qui dit, en opinant, que le concile est œcuménique, mais que cela nonobstant, il n'est pas à propos maintenant de parler de sa réception. Cependant je ne vois pas que d'autres en aient dit autant. Charles du Moulin, auteur catholique romain et fameux jurisconsulte, a écrit positivement, si je ne me trompe, contre l'autorité du concile de Trente : ce qui a fait que les Italiens l'ont pris pour protestant, et que ses livres sont tellement *inter prohibitos primæ classis*, que j'ai vu que, lorsqu'on donne licence à Rome de lire des livres défendus, Machiavel et du Moulin sont ordinairement exceptés. L'on en trouvera sans doute encore bien d'autres déclarés contre le concile. M. Vigor en paraît être, et peut-être M. de Launois lui-même, à considérer son livre *De potestate regis circa validitatem matrimonii :* et les modernes, qui se rapportent aux raisons et considérations de leurs ancêtres, témoignent assez de laisser au moins ce point en suspens. La faiblesse du gouvernement, sous Catherine de Médicis et ses enfants, a fait que le clergé, de son autorité privée, a introduit en France la profession de foi de Pie IV, et obligé tous les bénéficiers, et ceux qui ont droit d'enseigner, de faire cette profession; par une entreprise semblable à celle qui porta messieurs du clergé, dans leur assemblée de 1615, à déclarer, quant à eux, le concile de Trente pour reçu. Je crois que messieurs des conseils et parlements, et les gens du roi dans les corps de justice, n'approuvent guère ni l'un ni l'autre.

X. Or, pour revenir enfin à ma première distinction, ces Catholiques romains, qui doutent de l'autorité du concile de Trente, peuvent pourtant demeurer d'accord de tout ce qu'il a défini comme de foi. Ils peuvent approuver la foi du concile de Trente, sans recevoir le concile de Trente pour règle de foi; et ils peuvent même approuver les décrets du concile, sans approuver qu'on y attache les anathèmes, ni qu'on exige des autres l'approbation des mêmes décrets, sous peine d'hérésie. Car on n'est pas hérétique quand on se trompe sur un point de fait, tel qu'est l'autorité d'un certain concile prétendu œcuménique. C'est ainsi que les ultramontains et citramontains ont été et sont en dispute touchant les conciles de Constance et de Bâle, ou au moins touchant leurs parties, et touchant celui de Pise et le dernier de Latran. Et apparemment la reine Catherine de Médicis, avec son conseil, était dans le sentiment que je viens de dire sur le concile de Trente, lorsque, pour donner raison du refus qu'elle fit de la réception de ce concile, elle allégua qu'il empêcherait la réunion des protestants, comme M. l'abbé Pirot l'avoue, et reconnaît que le prétexte était beau; marque qu'elle désirait un concile plus libre, plus autorisé et plus capable de donner satisfaction aux protestants, et qu'alors la difficulté n'était pas seulement sur la discipline.

XI. Cela peut suffire maintenant sur ce que M. l'abbé Pirot dit, dans son discours, de l'autorité du concile de Trente en France. Je vois qu'il suppose qu'en Allemagne tout le concile de Trente passe pour œcuménique, nonobstant les oppositions que l'empereur Charles V avait faites contre la translation du concile. Cependant, ayant été autrefois moi-même au service d'un électeur de Mayence, qui est le premier prélat de l'Allemagne, et dont la juridiction ecclésiastique est la plus étendue, j'ai appris que le concile de Trente n'a pas encore été reçu dans l'archidiocèse de Mayence, ni dans les évêchés qui reconnaissent cet archevêque. Je crois l'avoir entendu de la bouche du feu électeur Jean-Philippe, dont le savoir et la prudence sont connus. La même chose m'a été confirmée par ses ministres. Je ne suis pas bien informé de ce qui s'est fait dans les autres Eglises métropolitaines d'Allemagne; mais je suis porté à en croire autant de quelques-unes, parce qu'autrement il aurait fallu des synodes provinciaux pour cette introduction, dont cependant on n'a point de connaissance.

XII. Au reste, les protestants ont publié plus d'une fois les raisons qu'ils avaient de ne pas déférer à ce concile. Je n'y veux point entrer, et je dirai seulement ici, qu'outre l'opposition faite par l'empereur Charles V contre ce qui s'était passé à Boulogne, il fallait que Pie IV tâchât de faire remettre les choses, à l'égard des Allemands, aux termes où Charles V les avait mises, lorsque les ambassadeurs et les théologiens des protestants allaient à Trente : ce qui ayant été sans suite, à cause de la guerre survenue, devait être par après réintégré. Mais la cour de Rome était bien aise de s'en être dépêtrée, et ce fut avec une étrange précipitation que les grandes controverses furent dépêchées à Trente par une troupe de gens dévoués à Rome et peu zélés pour le véritable bien de l'Eglise, qui appréhendaient davantage de choquer Scot ou Cajetan, que d'offenser irréconciliablement des nations entières. Car ils se moquaient des peuples éloignés, qui ne les touchaient guère, pendant qu'ils ménageaient des moines, parce qu'il y en avait beaucoup dans leurs assemblées, et qu'ils les voyaient considérés dans les pays d'où étaient les prélats qui remplissaient le concile. Ainsi ces messieurs ne faisaient pas la moindre difficulté de trancher net sur des questions de la dernière importance, qui étaient en controverse avec les protestants, et que les anciens Pères n'avaient osé déterminer, et parlaient ambigument et avec

beaucoup de réserve de ce qui était en dispute entre les scolastiques.

XIII. Il semble même qu'ils voulaient profiter de ces moments favorables, que les temps et les conjonctures leur fournissaient, lorsque les protestants et presque toutes les nations du Nord étaient absentes, aussi bien que les Grecs et les Orientaux; qu'il y avait un roi d'Espagne entêté des moines, dont les sentiments étaient bien éloignés de ceux de l'empereur son père; et que la France était gouvernée par une femme italienne et par les princes de la maison de Lorraine, qui avaient leur but. Ainsi ces prélats, Italiens pour la plupart, toujours entêtés de certaines opinions chimériques: que les autres sont des barbares, et qu'il appartient à eux de gouverner le monde; bien aises d'avoir les coudées franches, et de voir en quelque façon, dans l'opinion de bien des gens, le pouvoir de l'Eglise universelle déposé entre leurs mains; au lieu qu'à Constance et à Bâle les autres nations balançaient fort et obscurcissaient même l'autorité des Italiens: ces prélats, dis-je, soutenus et animés par la direction de Rome, taillèrent en plein drap, et firent des décisions à outrance à l'égard de la foi, sans vouloir ouïr des oppositions; et au lieu d'une réforme véritable des abus dominants dans l'Eglise, ils consumèrent le temps en des matières qui ne touchaient que l'écorce, pour se tirer bientôt d'affaire et apaiser le monde, qui avait été dans l'attente de quelque chose de grand de la part de ce concile. Aussi peut-on dire que bien des choses empirèrent quand il fut terminé; que Rome triomphait de joie d'être sortie sans dépens de cette grande affaire, et d'avoir maintenu toute son autorité; que l'espérance de la réconciliation fut perdue; que les abus jetèrent des racines plus fortes; que les religieux, par le moyen des confréries et de mille inventions, portèrent la superstition plus loin qu'elle n'avait jamais été, au grand déplaisir des personnes bien intentionnées; que personne n'osa plus ouvrir la bouche, parce qu'on le traitait d'abord d'hérétique; au lieu qu'auparavant, des Erasme et des Vivès, tout estimés qu'ils étaient dans l'Eglise romaine, n'avaient pas laissé de s'ouvrir sur les erreurs et les abus des moines et des scolastiques, qu'on vit alors canonisés, tandis que plusieurs honnêtes gens et bons auteurs furent marqués au coin de l'hérésie par ces nouveaux juges. La France presque seule alors pouvait et devait maintenir la liberté de l'Eglise, contre cette conspiration d'une troupe de prélats et de docteurs ultramontains, qui étaient comme aux gages des légats du Pape: mais la faiblesse du gouvernement, et l'ascendant du cardinal de Lorraine, lièrent les mains aux bien intentionnés. Cependant Dieu voulut que la victoire ne fût pas entière; que le génie libre de la nation française ne fût pas tout à fait supprimé, et que, nonobstant les efforts des Papes et du cardinal de Lorraine, la réception du concile ne passât jamais.

XIV. Quelqu'un dira qu'on n'a pas besoin du consentement des nations; que les seuls prélats ou évêques convoqués par le Pape sont de l'essence d'un concile œcuménique; et que ce qu'ils décident doit être reçu, sous peine de damnation éternelle, comme la voix du Saint-Esprit, sans s'arrêter aux intérêts des couronnes ou nations. Il semble que c'était le sentiment de l'évêque de Beauvais, dans la harangue qu'il fit aux députés du tiers-état, l'an 1615. C'est aussi l'opinion de l'auteur des *Réponses* pour la réception du concile, contre les objections dont j'ai parlé ci-dessus; et même les ambassadeurs de France, retirés à Venise, écrivirent au roi leur maître, que les ambassadeurs n'assistaient pas aux anciens conciles; et quelques députés du tiers-état disent, en opinant, que les conciles n'ont pas besoin de réception, et s'étonnent qu'on la demande; mais c'est pour éviter cette réception qu'ils le disent.

Je réponds qu'il semble en effet que les seuls évêques ou pasteurs des peuples doivent avoir voix délibérative et décisive dans les conciles: mais cela ne se doit point prendre avec cette précision métaphysique, que les affaires humaines n'admettent point. Il faut des préparatifs avant que de venir à ces délibérations décisives; et les puissances séculières, en personne ou par leurs ambassadeurs, y doivent avoir une certaine concurrence à l'égard de la direction. Il est convenable que les prélats soient autorisés des nations, et même que les prélats se partagent et délibèrent par nation, afin que, chaque nation faisant convenir ceux de son corps et communiquant avec les autres, on prépare le chemin à l'accord général de toute l'assemblée. C'est ainsi qu'on en usa à Constance, et je me suis étonné plusieurs fois de ce que l'empereur et la France ne tâchèrent pas d'obliger les Papes à suivre cet exemple à Trente. Les choses auraient tourné tout autrement, et peut-être les nations allemande et anglaise, avec le reste du Nord, n'en seraient pas venues à cette séparation entière qu'on ne saurait assez déplorer, et de laquelle la cour de Rome ne se souciait plus guère, aimant mieux les perdre, et garder un plus grand pouvoir sur ceux qu'elle retenait, que de les retenir tous aux dépens de son autorité. Mais je crois qu'en effet les Papes, craignant déjà assez la tenue d'un concile général, n'y seraient venus qu'à l'extrémité, si on les avait obligés à cette forme; et leur bonheur fut le malheur commun, en ce que les deux puissances principales de la chrétienté étaient toujours brouillées ensemble.

XV. Quant à l'assistance de la puissance séculière, on ne saurait disconvenir, à l'égard des anciens conciles, que l'indiction dépendait de l'empereur, et que les empereurs ou leurs légats avaient proprement la direction du concile, pour y maintenir l'ordre. Presque toute l'Eglise était comprise dans l'empire romain; les Perses

étaient encore idolâtres ; les rois des Goths et des Vandales étaient ariens ; les Axumites ou Abyssins, et quelques autres peuples semblables, convertis depuis peu par des évêques de l'empire romain, n'y faisaient pas grande figure, et venaient plutôt pour apprendre que pour enseigner. Enfin, les légats des empereurs avaient encore grande influence sur la conclusion finale du concile, qu'ils pouvaient avancer ou suspendre. Le Pape s'est attribué une partie de ce pouvoir depuis la décadence de l'empire romain : le reste doit être partagé entre les puissances souveraines ou grands Etats qui composent l'Eglise chrétienne, en sorte néanmoins que l'empereur y ait quelque préciput, comme premier chef séculier de l'Eglise : et les ambassadeurs, qui représentent leurs maîtres dans les conciles, forment un corps ensemble, dans lequel se trouve le droit des anciens empereurs romains ou de leurs légats ; et le moyen le plus commode de maintenir le droit de leur influence, est celui des nations, puisque chaque nation et couronne a un rapport particulier à ses souverains, et à ceux qui les représentent. Cela n'est pas assujettir l'Eglise universelle aux souverains ; mais c'est trouver un juste tempérament entre la puissance ecclésiastique et séculière, et employer toutes les voies de la prudence pour disposer les choses à une bonne fin.

XVI. On me dira peut-être que tout ceci est fort bon, mais nullement nécessaire. Je ne veux point disputer présentement, quoiqu'il y ait peut-être quelque chose à dire à l'égard de l'indiction d'un concile, où le concours des souverains pourrait paraître essentiel : mais je dirai seulement, à l'égard du concile de Trente, qu'afin qu'un concile soit œcuménique, il ne faut pas qu'une nation ou deux y dominent ; il faut que le nombre des prélats des autres nations y soit assez considérable pour s'entrebalancer, afin qu'on puisse reconnaître la voix de toute l'Eglise, à laquelle Dieu a promis particulièrement son assistance ; outre que dans les conciles il s'agit souvent de la tradition, de laquelle une ou deux nations ne sauraient rendre un bon témoignage. Or il faut reconnaître que les Italiens dominaient proprement à Trente, et qu'après eux les Espagnols se faisaient considérer ; que les Français n'y faisaient pas grande figure, et que les Allemands, qui devaient surtout être écoutés, n'en faisaient point du tout. Mais l'Eglise grecque particulièrement ne devait pas être négligée, à cause des traditions anciennes dont elle peut rendre témoignage contre les opinions nouvelles, reçues et devenues communes parmi les Latins, par l'ascendant qu'y avaient pris les ordres mendiants et les scolastiques sortis de ces ordres, souvent bien éloignés de l'ancien esprit de l'Eglise.

XVII. Ainsi on peut dire que les prélats n'étaient pas en nombre suffisant, à proportion des nations, pour représenter l'Eglise œcuménique : et afin de balancer les Italiens et les Espagnols, il fallait bon nombre, non-seulement de Français, qui, avec lesdits Italiens et Espagnols, composent proprement la langue latine, mais encore de la langue allemande, sous laquelle on peut comprendre encore les Anglais, Danois, Suédois, Flamands, et de la langue sclavonne, qui comprend les couronnes de Pologne et de Bohême, et autres peuples, et qui se pourrait associer les Hongrois, pour ne rien dire des Grecs et des Orientaux. Et il ne sert de rien de répliquer qu'une bonne partie de ces peuples est séparée de l'Eglise : car c'est prendre pour accordé ce qui est en question ; et de dire qu'on les a cités, cela n'est rien. Il fallait prendre des mesures pour qu'ils pussent venir honnêtement et sûrement, et sans vouloir les traiter en condamnés. On en sut bien prendre avec les Grecs dans le concile de Ferrare ou de Florence, et le prétendu schisme où l'on veut que les Grecs se trouvent enveloppés n'empêcha pas leurs prélats d'entrer dans le concile, et de traiter avec les Latins d'égal à égal. On les ménagea même dans les matières qu'on a précipitées à Trente sans ménagement ; et M. l'abbé Pirot a bien remarqué qu'on ne voulut rien décider à Florence, en présence des Grecs, à l'égard de la dissolution du mariage par adultère. Quelle apparence donc de le décider par après dans un autre concile en leur absence, sans aucune communication avec eux ? C'est cependant ce que le concile de Trente n'a pas fait scrupule de faire, passant ainsi par-dessus toutes les formes. C'était apparemment pour contrecarrer davantage les protestants : car on prenait plaisir de les condamner en toutes les rencontres ; comme si on était bien aise de se défaire des gens et des peuples dont la cour de Rome craignait quelque préjudice à son autorité. On a coutume de dire qu'il y avait peu d'Occidentaux au grand concile de Nicée ; mais le nombre ne fait rien, quand le consentement est notoire, au lieu qu'il faut entendre les gens, lorsque leur dissension est connue. Mais j'ai déjà dit que le concile de Trente était plutôt un synode de la nation italienne, où l'on ne faisait entrer les autres que pour la forme et pour mieux couvrir le jeu, et le Pape y était absolu. C'est ce que les Français déclarèrent assez dans les occasions, lorsqu'on avait mis leur patience à bout par quelque entreprise contraire à cette couronne. Qu'ils l'aient fait en forme due ou non, par des harangues prononcées ou seulement projetées, par des protestations enregistrées ou non enregistrées, avouées ou non avouées ; qu'on ait rappelé les prélats français, ou qu'on les y ait laissés, cela ne fait rien à la vérité des choses, et ne lève pas les défauts essentiels qui se trouvaient dans le concile.

XVIII. Je ne m'étais proposé que de parler de l'autorité du concile de Trente en France ; mais j'ai été insensiblement porté à parler de l'autorité de ce concile en elle-

même, à l'égard de la forme. Ainsi, pour achever, je veux encore dire quelque chose de sa matière et de ses décisions. J'ai été bien aise d'apprendre, par la dissertation de M. l'abbé Pirot, en quoi l'on croit proprement que le concile de Trente a fait de nouvelles décisions en matière de foi. Je sais que les sentiments sont assez partagés là-dessus ; mais le jugement d'un sorboniste aussi célèbre et aussi éclairé que lui, me paraîtra toujours très-considérable. Il rapporte donc qu'après la définition du concile de Trente, et auprès de ceux qui le tiennent pour œcuménique, on ne saurait douter, sans hérésie, d'aucun des livres, ni d'aucune partie des livres compris dans l'Ecriture sainte, sans en excepter même *Judith*, *Tobie*, la *Sagesse*, l'*Ecclésiastique*, les *Machabées*, et sans en excepter encore le reste d'Esther, le cantique des enfants, l'histoire de Susanne, celle de Bel et du dragon, aussi bien que la prophétie de Baruch : qu'on ne saurait plus douter que la justification se fait par une qualité inhérente, ni que la foi justifiante est distinguée de la confiance en la miséricorde divine, ni du nombre septénaire des sacrements, de l'intention du ministre y requise; de la nécessité absolue du baptême; de la concomitance du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie avec sa divinité; de la matière, forme et ministre des sacrements; de l'indissolubilité du lien du mariage nonobstant l'adultère.

XIX. Je crois qu'on y pourrait ajouter encore d'autres points : par exemple, la distinction entre le baptême de saint Jean-Baptiste et celui de Notre-Seigneur, établie avec anathème; la confirmation de quelques canons de saint Augustin et du concile d'Orange sur la grâce; et, selon les Jésuites ou leurs partisans, et même selon quelques Catholiques romains, qui doutent de l'autorité de quelques conciles antérieurs, on y pourrait encore joindre bien d'autres articles. Mais en général on peut dire que plusieurs propositions, reçues dans l'Occident avant ce concile, n'ont commencé que par lui à être établies sous peine d'hérésie et d'anathème.

XX. Mais tout cela, bien loin de servir à la louange du concile de Trente, doit rendre, tant les Catholiques romains que les protestants, plus difficiles à le reconnaître. Nous n'avons peut-être que trop de prétendues définitions en matière de foi. On devait se tenir à la tradition et à l'antiquité, sans prétendre de savoir et d'enjoindre aux autres, sous peine de damnation, des articles dont l'Eglise s'était passée depuis tant de siècles, et dont les saints et grands hommes de l'antiquité chrétienne n'étaient nullement instruits ni persuadés. Pourquoi rendre le joug des fidèles plus pesant, et la réconciliation avec les protestants plus difficile? Quel besoin de canoniser l'histoire de Judith et autres semblables, malgré les grandes difficultés qu'il y a à l'encontre? et quelle apparence que nous en puissions plus savoir que l'Eglise au temps de saint Jérôme, vu que tout ce qui est de foi divine, tandis que nous manquons de révélations nouvelles, ne nous saurait être appris que par l'Ecriture sainte, ou par la tradition de l'ancienne Eglise? Et si nous nous tenons à la règle de Vincent de Lérins, touchant ce qu'on doit appeler catholique, ou même à ce que dit la profession de Pie IV, qu'il ne faut jamais interpréter l'Ecriture que *juxta unanimem consensum Patrum*, et enfin à ce que Henri Holden, anglais, docteur sorboniste, si je m'en souviens bien, a écrit de l'analyse de la foi contre les sentiments du P. Gretser, Jésuite: toutes ces décisions seront en danger de perdre leur autorité. Surtout il fallait bien se donner de garde d'y attacher indifféremment des anathèmes. George Calixte, un des plus savants et des plus modérés théologiens de la Confession d'Augsbourg, a bien représenté, dans ses *Remarques sur le concile de Trente*, et dans ses autres ouvrages, le tort que ce concile a fait à l'Eglise par ses anathématismes.

XXI. Cependant je crois que bien souvent on pourrait venir au secours du concile par une interprétation favorable. J'ai vu un essai de celles d'un protestant, et j'en vois des exemples parmi ceux de la communion de Rome. En voici deux assez considérables. Les protestants ont coutume de se récrier étrangement contre ce concile, sur ce qu'il fait dépendre la validité du sacrement de l'intention du ministre. Ainsi, disent-ils, on aura toujours sujet de douter si on est baptisé ou absous. Cependant je me souviens d'avoir vu des auteurs catholiques romains, qui le prenaient tout autrement; et lorsqu'un prince de leur communion, dans une lettre que j'eus l'honneur de recevoir de lui, cotait parmi les autres différends celui de l'intention du ministre, je lui en marquai mon opinion. Il eut de la peine à y ajouter foi ; mais ayant consulté un célèbre théologien aux Pays-Bas, il en eut cette réponse : que j'avais raison; que plusieurs Catholiques romains étaient de cette opinion; qu'elle avait été soutenue en Sorbonne, et même qu'elle y était la mieux reçue; qu'effectivement un baptême comique n'était pas valide; mais aussi que lorsqu'on fait tout ce que l'Eglise ordonne, la seule substraction interne du consentement ne nuisait point à l'intention, et n'était qu'une protestation contraire au fait. L'autre exemple pourra être la suffisance de l'attrition avec le sacrement. J'avoue que le concile de Trente paraît la marquer assez clairement, chapitre 4 de la session 14, et les Jésuites prennent droit là-dessus. Cependant ceux qu'on appelle jansénistes s'y sont opposés avec tant de force et de succès, que la chose paraît maintenant douteuse, surtout depuis que les Papes mêmes ont ordonné que les parties ne se déchireraient plus, et ne s'accuseraient plus d'hérésie sur cet article Cela fait voir que bien des cho-

ses passent pour décidées dans le concile de Trente, qui ne le sont peut-être pas autant qu'on le pense. Ainsi, quelque autorité qu'on donne au concile de Trente, il sera nécessaire un jour de venir à un autre concile plus propre à remédier aux plaies de l'Eglise.

XXII. Toutes ces choses étant bien considérées, et surtout l'obstacle que le concile de Trente apporte à la réunion étant mûrement pesé, on jugera peut-être que c'est par la direction secrète de la Providence que l'autorité du concile de Trente n'est pas encore assez reconnue en France; afin que la nation française, qui a tenu le milieu entre les protestants et les romanistes outrés, soit plus en état de travailler un jour à la délivrance de l'Eglise, aussi bien qu'à la réintégration de l'unité. Aux états de l'an 1614 et 1615, le clergé avait manqué, en ce qu'il avait différé de parler de ce point de la réception du concile jusqu'à la fin des états : autrement, autant que je puis juger par ce qui se passa dans le tiers-état, on serait entré en matière; et je crois que le clergé, qui avait déjà gagné la noblesse, l'aurait emporté. Mais j'ai déjà dit, et je le dis encore, qu'il semble que Dieu ne l'a point voulu, afin que le royaume de France conservât la liberté, et demeurât en état de mieux contribuer un jour au rétablissement de l'unité ecclésiastique, par un concile plus convenable et plus autorisé. Aussi, mettant à part la force des armes, il n'est pas vraisemblable que, sans un concile nouveau, la réconciliation se fasse, ni que tant de grandes nations, qui remplissent quasi tout le Nord, sans parler des Orientaux, se soumettent jamais aveuglément au bon plaisir de quelques Italiens, uniques auteurs du concile de Trente. Je ne le dis par aucune haine contre les Italiens. J'y ai des amis : je sais par expérience qu'ils sont mieux réglés aujourd'hui et plus modérés qu'ils ne paraissaient autrefois, et même j'estime leur habileté à se mettre en état de gouverner les autres par adresse, au défaut de la force des anciens Romains. Mais enfin, il est permis à ceux du Nord d'être sur leurs gardes, pour ne pas être la dupe des nations que leur climat rend plus spirituelles. Pour assurer la liberté publique de l'Eglise dans un concile nouveau, le plus sûr sera de retourner à la forme du concile de Constance, en procédant par nations, et d'accorder aux protestants ce qu'on accordait aux Grecs dans le concile de Florence.

XXIII. J'ajouterai un mot de la puissance indirecte de l'Eglise sur le temporel des souverains, puisque M. l'abbé Pirot a voulu faire des réflexions sur ce que j'avais dit à cet égard. J'ai vu la consultation de M. d'Ossat, qui porte pour titre : *Utrum Henricus Borbonius sit absolvendus et ad regnum dispensandus*; où il semble qu'il a voulu s'accommoder aux principes de la cour de Rome, où il était, selon le proverbe : *Ulula cum lupis*. Le cardinal du Perron, dans sa harangue prononcée devant les députés du tiers-état, pouvait se borner à démontrer qu'il ne fallait pas faire une loi en France, par laquelle les docteurs ultramontains et le Pape même seraient déclarés hérétiques : mais il alla plus avant, et fit assez connaître son penchant à croire que les princes chrétiens perdent leur état par l'hérésie. Ce n'est pas à moi de prononcer sur des questions si délicates. Cependant, exceptant ce qui peut avoir été réglé par les lois fondamentales de quelques états ou royaumes, j'aime mieux croire que régulièrement les sujets se doivent contenter de ce qu'on les affranchit de l'obéissance active, sans qu'ils se puissent dispenser de la passive; c'est-à-dire, qu'il leur doit être assez de ne pas obéir aux commandements des souverains, contraires à ceux de Dieu, sans qu'ils aient droit de passer à la rébellion, pour chasser un prince qui les incommode ou qui les persécute. Il sera difficile de sauver ce qu'on dit dans le troisième concile de Latran, sous Alexandre III, ni ce qu'on a fait dans le premier concile de Lyon, sous Innocent IV. Cependant le soin que M. l'abbé Pirot prend en faveur de ces deux conciles est fort louable. Mais sans parler de la déposition des princes, et de l'absolution des sujets de leur serment de fidélité, on peut former des questions où la puissance indirecte de l'Eglise sur les matières temporelles paraît plus raisonnable : par exemple, si quelque prince exerçait une infinité d'actions cruelles contre les Eglises, contre les innocents, contre ceux qui refuseraient de donner leur approbation expresse à toutes ses méchancetés, on demande si l'Eglise pourrait déclarer, pour le salut des âmes, que ceux qui assistent ce prince dans ses violences pèchent grièvement, et sont en danger de leur salut, et si elle pourrait procéder à l'excommunication, tant contre ce prince que contre ceux de ses sujets qui lui donneraient assistance; non pas pour se maintenir dans son royaume et dans ses autres droits, mais pour continuer les maux que nous venons de dire. Car ce cas ne paraît pas contraire à l'obéissance passive; et c'est à cet égard que j'ai parlé de la puissance indirecte de l'Eglise sur les matières temporelles, pour ne rien dire à présent des lois ecclésiastiques, des mariages et autres matières semblables.

XXIV. Avant que de conclure, je satisferai, comme hors d'œuvre, à la promesse que j'ai faite ci-dessus, de dire ce que j'ai appris de la profession de foi que Henri IV avait faite à Saint-Denis, quand l'archevêque de Bourges l'eut réconcilié avec l'Eglise. J'ai lu un volume manuscrit, contenant tout ce qui concerne l'absolution de Henri IV, tant à Saint-Denis qu'à Rome. Les six premières pièces du volume appartiennent à l'absolution de Saint-Denis. Il y a premièrement la promesse du roi, à son avénement à la couronne, de maintenir la religion catholique romaine, 4 d'août 1589 : secondement, acte par lequel quel-

ques princes, ducs et autres seigneurs français le reconnaissent pour roi, conformément à l'acte précédent de la même date : troisièmement, le procès-verbal de ce qui se passa à Saint-Denis à l'instruction et absolution du roi, du 22 au 25 juillet 1593 : quatrièmement, promesse que le roi donna par écrit, signée de sa main, et contresignée du sieur Ruzé son secrétaire d'Etat, après avoir fait l'abjuration, et reçu l'absolution comme dessus, du 25 juillet 1593 : cinquièmement, profession de foi, faite et présentée par le roi lors de son absolution : sixièmement, discours de M. du Mans pour l'absolution du roi.

Le procès-verbal susdit marque que les prélats délibérèrent si on ne renverrait pas l'affaire à Rome : mais enfin ils conclurent, à cause de la nécessité du temps, du péril ordinaire de mort, auquel le roi était exposé par la guerre, et de la difficulté d'aller ou d'envoyer à Rome ; mais surtout pour ne pas perdre la belle occasion de la réunion d'un si grand prince, que l'absolution lui serait donnée, à la charge que le roi enverrait envers le Pape ; et ces raisons sont étendues plus amplement dans le discours de M. du Mans. Il y est aussi marqué que les prélats assemblés pour l'instruction et réconciliation du roi firent dresser la profession de foi à la demande réitérée du roi, qui fut lue et approuvée de toute l'assemblée, comme conforme à celle du concile. Cependant il est très-remarquable que cette profession, toute conforme qu'elle est en tout autre point avec celle de Pie IV, en est notablement différente dans les seuls endroits dont il s'agit ; savoir, en ce qu'elle ne fait pas la moindre mention du concile de Trente. Car les articles en question de ladite profession de Pie IV disent : *Omnia et singula quæ de peccato originali et justificatione in sacrosancta Tridentina synodo definita et declarata fuerunt, amplector et recipio* ; et plus bas : *Cætera item omnia a sacris canonibus et œcumenicis conciliis, ac præcipue a sacrosancta Tridentina synodo tradita, definita et declarata indubitanter recipio atque profiteor, simulque contraria omnia, atque hæreses quascunque ab Ecclesia damnatas, rejectas et anathematizatas, ego pariter damno, rejicio et anathematizo :* au lieu que la profession de foi de Henri IV, omettant exprès le concile de Trente dans tous ces deux endroits, dit ainsi : « Je crois aussi et embrasse tout ce qui a été défini et déclaré par les saints conciles, touchant le péché originel et la justification ; » et plus bas : « J'approuve sans aucun doute et fais profession de tout ce qui a été décidé et déterminé par les saints canons et conciles généraux, et rejette, réprouve et anathématise tout ce qui est contraire à iceux, et toutes hérésies condamnées, rejetées et anathématisées par l'Eglise. » On ne saurait concevoir ici une faute du copiste, puisqu'elle serait la même en deux endroits. Je ne crois pas aussi qu'il y ait de la falsification ; car l'exemplaire vient de bon lieu. Ainsi je suis porté à croire que ces prélats mêmes, qui eurent soin de cette instruction et abjuration du roi, trouvèrent bon de faire abstraction du concile de Trente, dont l'autorité était contestée en France : et cela fait assez connaître que le doute où l'on était là-dessus ne regardait pas seulement ses règlements sur la discipline, mais qu'il s'étendait aussi à son autorité en ce qui est de la foi.

J'ajouterai encore cette réflexion, que si le concile de Trente avait été reçu pour œcuménique par la nation française, on n'aurait pas eu besoin d'en solliciter la réception avec tant d'empressement. Car, quant aux lois positives ou de discipline que ce concile a faites, elles étaient presque toutes reçues ou recevables en vertu des ordonnances, excepté ce qui paraissait éloigné des libertés gallicanes, que le clergé même ne prétendait pas faire recevoir. Il paraît donc qu'on a eu en vue de faire recevoir le concile pour œcuménique et règle de foi : que c'est ainsi que la reine Catherine de Médicis l'a entendu, en alléguant pour raison de son refus l'éloignement de la réconciliation des protestants que cela causerait ; et que les prélats français assemblés à Saint-Denis l'ont pris de même, et ont cru une telle réception encore douteuse, lorsqu'ils ont omis tout exprès la mention du concile dans la profession de foi qu'ils demandèrent à Henri IV.

—

## LETTRE XXII.

### RÉPONSE DE BOSSUET A PLUSIEURS LETTRES DE LEIBNITZ,

Et en particulier à celle du 29 mars 1693.

*Il satisfait aux difficultés tirées du culte des images, de l'erreur des monothélites, et de la concession des deux espèces par le concile de Bâle, et réfute la réponse de Leibnitz à la dissertation de l'abbé Pirot sur l'autorité et la réception du concile de Trente.*

En relisant la lettre de M. Leibnitz du 29 mars 1693, j'ai trouvé que, sans m'engager à de longues dissertations, qui ne sont plus nécessaires après tant d'explications qu'on a données, je pouvais résoudre trois de ses doutes.

Le premier sur le culte des images. Ce culte n'a rien de nouveau, puisque, pour peu qu'on le veuille définir, on trouvera qu'il a pour fin d'exciter le souvenir des originaux, et qu'au fond cela est compris dans l'adoration de l'arche d'alliance, et dans l'honneur que toute l'antiquité a rendu aux reliques et aux choses qui servent aux mystères divins. Ainsi on trouvera dans toute l'antiquité des honneurs rendus à la croix, à la crèche de Notre-Seigneur, aux vaisseaux sacrés, à l'autel et à la table sacrée, qui sont de même nature que ceux qu'on rend aux images. L'extension de ces honneurs aux images a pu être très-différente, selon les temps et les raisons de la discipline ; mais le fond a si peu de diffi-

culté, qu'on ne peut assez s'étonner comment des gens d'esprit s'y arrêtent tant.

Le second doute regarde l'erreur des monothélites. Avec la permission de M. Leibnitz, je m'étonne qu'il regarde cette question comme dépendante d'une haute métaphysique. Il ne faut que savoir qu'il y a une âme humaine en Jésus-Christ, pour savoir en même temps qu'il y a une volonté, non-seulement en prenant la volonté pour la faculté et le principe, mais encore en la prenant pour l'acte; les facultés n'étant données que pour cela.

Ce qu'il dit, que les actions sont des suppôts selon l'axiome de l'école, ne signifie rien autre chose, sinon qu'elles lui sont attribuées *in concreto;* mais non pas que chaque partie n'exerce pas son action propre, comme en nous le corps et l'âme le font. Ainsi, dans la personne de Jésus-Christ, le Verbe, qui ne change point, exerce toujours sa même action : l'âme humaine exerce la sienne sous la direction du Verbe; et cette action est attribuée au même Verbe, comme au suppôt. Mais que l'âme demeure sans son action, c'est une chose si absurde en elle-même, qu'on ne la comprend pas. Aussi paraît-il clairement, par les témoignages rapportés dans le concile VI, et par une infinité d'autres, qu'on a toujours cru deux volontés, même quant à l'acte, en Jésus-Christ : et si quelques-uns ont cru le contraire, c'est une preuve que les hommes sont capables de croire toute absurdité, quand ils ne prennent pas soin de démêler leurs idées : ce qui paraît à la vérité dans toutes les hérésies, mais plus que dans toutes les autres, dans celle des eutychiens, dont celle des monothélites est une annexe.

Pour le concile de Bâle, son exemple prouve qu'on peut offrir aux protestants un examen par manière d'éclaircissement, et non par manière de doute; puisqu'il paraît par les termes que j'en ai rapportés, qu'on excluait positivement le dernier. Si l'on prétend qu'il ne puisse y avoir de réunion qu'en présupposant un examen par forme de doute sur les questions résolues à Trente, il faut avouer, dès à présent, qu'il n'y en aura jamais : car l'Eglise ne fera point une chose, sous prétexte de réunion, qui renverserait les fondements de l'unité. Ainsi les protestants de bonne foi, et encore plutôt ceux qui croient, comme M. Leibnitz, l'infaillibilité de l'Eglise, doivent entrer dans l'expédient de terminer nos disputes par forme d'éclaircissement : et ce qui prouve qu'on peut aller bien loin par là, c'est le progrès qu'on ferait en suivant les explications de M. l'abbé Molanus.

*Sur le concile de Trente.*

Pour donner une claire et dernière résolution des doutes que l'on propose sur le concile de Trente, il faut présupposer quelques principes.

Premièrement, que l'infaillibilité que Jésus-Christ a promise à son Eglise réside primitivement dans tout le corps; puisque c'est là cette Eglise qui est bâtie sur la pierre, à laquelle le Fils de Dieu a promis que les portes d'enfer ne prévaudraient point contre elle.

Secondement, que cette infaillibilité, en tant qu'elle consiste, non à recevoir, mais à enseigner la vérité, réside dans l'ordre des pasteurs, qui doivent successivement, et de main en main, succéder aux apôtres : puisque c'est à cet ordre que Jésus-Christ a promis qu'il serait toujours avec lui : *Allez, enseignez, baptisez : je suis toujours avec vous* (*Matth.* XXVIII, 19, 20); c'est-à-dire, sans difficulté, avec vous qui enseignez et qui baptisez, et avec vos successeurs, que je considère en vous comme étant la source de leur vocation et de leur ordination, sous l'autorité et au nom de Jésus-Christ.

Troisièmement, que les évêques ou pasteurs principaux qui n'ont pas été ordonnés par et dans cette succession n'ont point de part à la promesse, parce qu'ils ne sont pas contenus dans la source de l'ordination apostolique, qui doit être perpétuelle et continuelle, c'est-à-dire sans interruption : autrement cette parole : *Je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles* (*Ibid.*), serait inutile.

Quatrièmement, que les évêques ou pasteurs principaux qui auraient été ordonnés dans cette succession, s'ils renonçaient à la foi de leurs consécrateurs, c'est-à-dire, à celle qui est en vigueur dans tout le corps de l'épiscopat et de l'Eglise, renonceraient en même temps à la promesse, parce qu'ils renonceraient à la succession, à la continuité, à la perpétuité de la doctrine : de sorte qu'il ne faudrait plus les réputer pour légitimes pasteurs, ni avoir aucun égard à leurs sentiments; parce qu'encore qu'ils conservassent la vérité de leur caractère, que leur infidélité ne peut anéantir, ils n'en peuvent conserver l'autorité, qui consiste dans la succession, dans la continuité, dans la perpétuité qu'on vient d'établir.

Cinquièmement, que les évêques ou les pasteurs principaux établis en vertu de la promesse, et demeurant dans la foi et dans la communion du corps où ils ont été consacrés, peuvent témoigner leur foi, ou par leur prédication unanime dans la dispersion de l'Eglise catholique, ou par un jugement exprès dans une assemblée légitime. Dans l'une et l'autre considération, leur autorité est également infaillible, leur doctrine également certaine : dans la première, parce que c'est à ce corps ainsi dispersé à l'extérieur, mais uni par le Saint-Esprit, que l'infaillibilité de l'Eglise est attachée : dans la seconde, parce que ce corps étant infaillible, l'assemblée qui le représente véritablement, c'est-à-dire le concile, jouit du même privilége, et peut dire, à l'exemple des apôtres : *Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous.* (*Act.* XV, 28.)

Sixièmement, la dernière marque que l'on peut avoir que ce concile ou cette assemblée représente véritablement l'Eglise catholique, c'est lorsque tout le corps de

l'épiscopat, et toute la société qui fait profession d'en recevoir les instructions, l'approuve et le reçoit : c'est là, dis-je, le dernier sceau de l'autorité de ce concile et de l'infaillibilité de ses décrets; parce qu'autrement, si l'on supposait qu'il se pût faire qu'un concile ainsi reçu errât dans la foi, il s'ensuivrait que le corps de l'épiscopat, et par conséquent l'Eglise ou la société qui fait profession de recevoir les enseignements de ce corps, se pourrait tromper; ce qui est directement opposé aux cinq articles précédents, et notamment au cinquième.

Ceux qui ne voudront pas convenir de ces principes, ne doivent jamais espérer aucune union avec nous; parce qu'ils ne conviendront jamais qu'en paroles de l'infaillibilité de l'Eglise, qui est le seul principe solide de la réunion des Chrétiens.

Ces six articles suivent si clairement et si nécessairement l'un de l'autre, dans l'ordre avec lequel ils ont été proposés, qu'ils ne font qu'un même corps de doctrine, et sont en effet renfermés dans celui-ci du Symbole : *Je crois l'Eglise catholique ;* qui veut dire, non-seulement, Je crois qu'elle est; mais encore, Je crois ce qu'elle croit : autrement, c'est ne la pas croire elle-même, c'est ne pas croire qu'elle est; puisque le fond, et, pour ainsi dire, la substance de son être, c'est la foi qu'elle déclare à tout l'univers : de sorte que si la foi que l'Eglise prêche est vraie, elle constitue une vraie Eglise; et si elle est fausse, elle en constitue une fausse. On peut donc tenir pour certain, qu'il n'y aura jamais d'accord véritable que dans la confession de ces six principes, desquels nous ne pouvons non plus nous départir que de l'Evangile, puisqu'ils en contiennent la solide et inébranlable promesse, d'où dépendent toutes les autres, et toutes les parties de la profession chrétienne.

Cela posé, il est aisé de résoudre tous les doutes qu'on peut avoir sur le concile de Trente, en ce qui regarde la foi, étant constant qu'il est tellement reçu et approuvé, à cet égard, dans tout le corps des Eglises qui sont unies de communion à celle de Rome, et que nous tenons les seules catholiques, qu'on n'en rejette non plus l'autorité que celle du concile de Nicée. Et la preuve de cette acceptation est dans tous les livres des docteurs catholiques, parmi lesquels il ne s'en trouvera jamais un seul où, lorsqu'on objecte une décision du concile de Trente en matière de foi, quelqu'un ait répondu qu'il n'est pas reçu; ce qu'on ne fait nulle difficulté de dire de certains articles de discipline, qui ne sont pas reçus partout. Et la raison de cette différence, c'est qu'il n'est pas essentiel à l'Eglise que la discipline y soit uniforme, non plus qu'immuable; mais au contraire la foi catholique est toujours la même.

Qu'ainsi ne soit, je demande qu'on me montre un seul auteur catholique, un seul évêque, un seul prêtre, un seul homme, quel qu'il soit, qui croie pouvoir dire dans l'Eglise catholique : Je ne reçois pas la foi de Trente; on peut douter de la foi de Trente. Cela ne se trouvera jamais. On est donc d'accord sur ce point, autant en Allemagne et en France, qu'en Italie et à Rome même, et partout ailleurs; ce qui enferme la réception incontestable de ce concile en ce qui regarde la foi.

Toute autre réception qu'on pourrait demander n'est pas nécessaire : car s'il fallait une assemblée pour accepter le concile, il n'y a pas moins de raison de n'en demander pas encore une autre pour accepter celle-là : et ainsi, de formalité en formalité, et d'acceptation en acceptation, on irait jusqu'à l'infini. Et le terme où il faut s'arrêter, c'est de tenir pour infaillible ce que l'Eglise, qui est infaillible, reçoit unanimement, sans qu'il y ait sur cela aucune contestation dans tout le corps.

Par là on voit qu'il importe peu qu'on ait protesté contre ce concile une fois, deux fois, tant de fois que l'on voudra : car, outre que ces protestations n'ont jamais regardé la foi, il suffit qu'elles demeurent sans effet par le consentement subséquent; ce qui ne dépend d'aucune formalité, mais de la seule promesse de Jésus-Christ, et de la seule notoriété du consentement universel.

On dit que tel pourra convenir de la doctrine du concile, qui ne conviendra pas de ses anathèmes; mais c'est là une illusion, car c'est une partie de la doctrine, de décider si elle est digne ou non digne d'anathème. Ainsi, dès que l'on convient de la doctrine d'un concile, ses anathèmes, très-constamment, passent avec elle en décisions.

On trouve de l'inconvénient à faire passer et recevoir tout d'un coup tant d'anathèmes. On n'y en trouverait point si l'on songeait que ces anathèmes, que l'on a prononcés à Trente en si grand nombre, dépendent après tout de cinq ou six points, d'où tous les autres sont si clairement et si naturellement dérivés, qu'on voit bien qu'ils ne peuvent être révoqués en doute, sans y révoquer aussi le principe d'où ils sont tirés. Ainsi, pour affermir la foi de ses principes, il n'a pas été moins nécessaire d'affermir celle de ses conséquences, et d'en faciliter la croyance par des décisions expresses et particulières.

Et pour s'arrêter à un des exemples que l'auteur de la réponse à M. Pirot semble trouver l'un des plus forts, il juge que la distinction du baptême de Jésus-Christ d'avec celui de saint Jean-Baptiste, n'est pas un article d'une importance à être établi sous peine d'anathème. Mais si l'on rejetait cet anathème, on rejetterait en même temps celui qui regarde l'institution divine et l'efficace des sacrements, outre que la distinction de ces deux baptêmes est formelle dans les paroles de Jésus-Christ et des apôtres.

J'allègue cela pour exemple; mais il serait aisé de faire voir que tous les anathèmes du concile dépendent de cinq ou six articles principaux, et c'est à l'Eglise à

juger de la liaison de ces anathématismes particuliers avec ces principes généraux, puisque cela fait une partie de la doctrine, et qu'avec la même autorité que l'Eglise emploie à juger de ces articles principaux, elle juge aussi de tous ceux qui sont nécessaires pour leur servir de rempart, et qui doivent faire corps avec eux : autrement il n'y aurait point d'infaillibilité. Exemple : par la même autorité avec laquelle l'Eglise a jugé que Jésus-Christ est Dieu et homme, elle a jugé qu'il avait une âme humaine aussi bien qu'un corps; et par la même autorité avec laquelle elle a jugé qu'il avait une âme humaine, elle a jugé qu'il y avait dans cette âme un entendement et une volonté humaine, tout cela étant renfermé dans cette décision : Dieu s'est fait homme. Il en est de même de tous les autres articles décidés : et s'il y en a eu un plus grand nombre décidés à Trente, c'est que ceux qu'il y a fallu condamner avaient remué plus de matières, et que, pour ne donner pas lieu à renouveler les hérésies, il a fallu en éteindre jusqu'à la moindre étincelle. Et sans entrer dans tout cela, il est clair que si la moindre parcelle des décisions de l'Eglise est affaiblie, la promesse est démentie, et avec elle tout le corps de la révélation.

Il ne sert de rien de dire que les protestants, un si grand corps, n'ont point consenti au concile de Trente ; au contraire, qu'ils le rejettent, et que leurs pasteurs n'y ont point été reçus, pas même ceux qui avaient été ordonnés dans l'Eglise catholique, comme ceux de Suède et d'Angleterre. Car, par l'article quatrième, les évêques, quoique légitimement ordonnés, s'ils renoncent à la foi de leurs consécrateurs et du corps de l'épiscopat, auquel ils avaient été agrégés, comme ont fait très-constamment les Anglais, les Danois et les Suédois, dès là ils ne sont plus comptés comme étant du corps, et l'on n'a aucun égard à leurs sentiments. A plus forte raison n'en a-t-on point à ceux des pasteurs qui ont été ordonnés dans le cas de l'article troisième, et hors de la succession.

Ainsi l'on n'a pas besoin d'entrer dans la discussion de tous les faits, très-curieusement et très-doctement, mais très-inutilement recherchés dans la réponse à M. Pirot. Tout cela est bon pour l'histoire particulière de ce qui pourrait regarder le concile de Trente ; mais tout cela ne fait rien à l'essentiel de son autorité, et tout dépend de savoir s'il est effectivement reçu ou non, c'est-à-dire, s'il est écrit dans le cœur de tous les Catholiques, et dans la croyance publique de toute l'Eglise, que l'on ne peut ni l'on ne doit s'opposer à ses décisions, ni les révoquer en doute. Or cela est très-constant, puisque tout le monde l'avoue, et que personne ne réclame. Il est donc incontestable que le concile de Trente a reçu ce dernier sceau, qui est expliqué dans l'article sixième, qui renferme en soi la vertu, et qui est le clair résultat des cinq autres, comme les cinq autres s'entre-suivent mutuellement les uns des autres, ainsi qu'il a été dit.

Et si l'on répond que les décisions de ce concile sont reçues, non pas en vertu du concile même, mais à cause qu'on croyait auparavant les points de doctrine qu'elles établissent, tant pis pour celui qui rejetterait ces points de doctrine, puisqu'il avouerait que c'était donc la foi ancienne ; que le concile l'a trouvée déjà établie, et n'a fait que la déclarer plus expressément contre ceux qui la rejetaient : ce qui en effet est très-véritable, non-seulement de ce concile, mais encore de tous les autres.

Enfin, il ne s'agit plus de délibérer si l'on recevra ce concile ou non. Il est constant qu'il est reçu en ce qui regarde la foi. Une Confession de foi a été extraite des paroles de ce concile : le Pape l'a proposée; tous les évêques l'ont souscrite et la souscrivent journellement ; ils la font souscrire à tout l'ordre sacerdotal. Il n'y a là ni surprise ni violence ; tout le monde tient à gloire de souscrire : dans cette souscription est comprise celle du concile de Trente. Le concile de Trente est donc souscrit de tout le corps de l'épiscopat et de toute l'Eglise catholique. Nous faire délibérer après cela si nous recevrons le concile, c'est nous faire délibérer si nous croirons le concile, c'est nous faire délibérer si nous croirons l'Eglise infaillible, si nous serons Catholiques, si nous serons Chrétiens.

Non-seulement le concile de Trente, mais tout acte qui serait souscrit de cette sorte par toute l'Eglise, serait également ferme et certain. Lorsque les pélagiens furent condamnés par le Pape saint Zozime, et que tous les évêques du monde eurent souscrit à son décret, ces hérétiques se plaignirent qu'on avait extorqué une souscription des évêques particuliers : *De singularibus episcopis subscriptio extorta est :* on ne les écouta pas. Saint Augustin leur soutint qu'ils étaient légitimement et irrémédiablement condamnés (1974). Si les actes qui les condamnaient furent ensuite approuvés par le concile œcuménique d'Ephèse, ce fut par occasion, ce concile étant assemblé pour une autre chose. Le concile d'Orange, dont il est fait mention dans la réponse, n'était rien moins qu'universel. Il contenait des chapitres que le Pape avait envoyés : à peine y avait-il douze ou treize évêques dans ce concile. Mais, parce qu'il est reçu sans contestation, on n'en rejette non plus les décisions que celles du concile de Nicée, parce que tout dépend du consentement. L'auteur même de la réponse reconnaît cette vérité, que tout dépend de la certitude du consentement. *Le nombre ne fait rien*, dit-il, *quand le consentement est notoire.* Il n'y avait que peu d'évêques d'Occident dans le concile de Nicée : il n'y en avait aucun dans le concile

(1974) S. Aug., l. iv, *Cont. duas epist. Pelag.*, c. 12, n. 34, t. X, col. 432.

de Constantinople : il n'y avait dans celui d'Ephèse et dans celui de Chalcédoine que les seuls légats du Pape, et ainsi des autres. Mais parce que tout le monde consentait ou a consenti après, ces décrets sont les décrets de tout l'univers. Si l'on veut remonter plus haut, Paul de Samosate n'est condamné que par un concile particulier tenu à Antioche; mais parce que le décret en est adressé à tous les évêques du monde, et qu'il en a été reçu (car c'est là qu'est toute la force, et sans cela l'adresse ne servirait de rien), ce décret est inébranlable. Quelle assemblée a-t-on faite pour le recevoir? Nulle assemblée: le consentement universel est notoire. Alexandre d'Alexandrie dit, avec l'applaudissement de toute l'Eglise, que Paul de Samosate était condamné par tous les évêques du monde, quoiqu'il n'y en eût aucun acte, et une telle condamnation est sans appel et sans retour.

Je ne dis pas qu'on ne puisse et qu'on ne doive quelquefois s'assembler en corps, ou pour former des décisions, ou pour accepter celles qui auront déjà été formées. On le peut, dis-je, et on le doit faire quelquefois, ou pour faciliter la réception des articles résolus, ou pour mieux fermer la bouche aux contredisants. Mais cela n'est point nécessaire, quand la réception est constante d'ailleurs, comme l'est celle du concile de Trente, quand ce ne serait que par la souscription qu'on en fait journellement, et sans aucune contestation.

Qu'importe après cela d'examiner si dans la profession de foi qu'on fit souscrire à Henri le Grand, à Saint-Denis, on y avait exprimé le concile de Trente; ou si, par condescendance et pour empêcher de nouvelles noises et de nouvelles chicanes, on avait trouvé à propos d'en taire le nom ? En vérité, je n'en sais rien, et je ne sais aucun moyen de m'en assurer, puisque les historiens n'en disent mot, et que les actes originaux ne se trouvent plus : mais tout cela est inutile. En quelque forme que ce grand roi eût souscrit, il demeurait pour constant qu'il avait souscrit à la foi qu'on avait à Rome, autant qu'à celle qu'on avait en France, puisque personne ne doutait que ce ne fût la même en tout point. La foi ne dépend point de ces minuties. Ou l'Eglise consent, ou non : c'est ce qu'on ne peut ignorer; c'est d'où tout dépend.

On parle de Bâle et de Constance, où l'on opina par nations: une seule nation ne dominait pas; l'une contre-balançait l'autre. Tout cela est bon : mais cette forme n'est pas nécessaire. Il y avait à Ephèse deux cents évêques d'Orient contre deux ou trois d'Occident, et à Chalcédoine, six cents encore contre deux ou trois. Disait-on que les Grecs dominassent? Ainsi que les Italiens aient été à Trente en plus grand nombre, ils ne nous dominaient pas pour cela : nous avions tous la même foi. Les Italiens ne disaient pas une autre messe que nous : ils n'avaient point un autre culte, ni d'autres sacrements, ni d'autres rituels, ni des temples ou des autels destinés à un autre sacrifice. Les auteurs qui, de siècle en siècle, avaient soutenu contre tous les novateurs les sentiments dans lesquels on se maintenait, n'étaient pas plus italiens que français ou allemands. Une partie des articles résolus à Trente, et la partie la plus essentielle, avait déjà été déterminée à Constance, où l'on avoue que les nations étaient également fortes. Quant aux points qui restent encore contestés, il est bien aisé de les connaître. Ce qui est reçu unanimement a le vrai caractère de la foi : car si la promesse est véritable, ce qui est reçu aujourd'hui l'était hier, et ce qui l'était hier l'a toujours été.

Le concile de Trente, dit l'auteur de la *Réponse*, est devenu, par la multiplicité de ses décisions, un obstacle invincible à la réunion. Au contraire, la révocation ou la suspension de ce concile ferait seule cet obstacle. Qu'on me trouve un moyen de faire un acte ferme, si le concile de Trente, reçu et souscrit de toute l'Eglise catholique, est mis en doute. Mais vous supposez, direz-vous, que vous êtes seuls l'Eglise catholique. Il est vrai, nous le supposons, nous l'avons prouvé ailleurs; mais il suffit ici de le supposer, parce que nous avons affaire à des personnes qui en veulent venir avec nous à une réunion, sans nous obliger à nous départir de nos principes.

Mais, dira-t-on, à la fin, avec ce principe, il n'y aura donc jamais de réunion. C'est en quoi est l'absurdité, qu'on pense pouvoir établir une réunion solide sans établir un principe qui le soit. Or le seul principe solide, c'est que l'Eglise ne peut errer ; par conséquent, qu'elle n'errait pas quand on a voulu la réformer dans sa foi ; autrement ce n'eût pas été la réformer, mais la dresser de nouveau : de sorte qu'il y avait une manifeste contradiction dans les propres termes de cette réformation; puisqu'il fallait supposer que l'Eglise était et qu'elle n'était pas. Elle était, puisqu'on ne voulait pas dire qu'elle fût éteinte, et qu'on ne le pouvait dire sans anéantir la promesse : elle n'était pas, puisqu'elle était remplie d'erreurs. La contradiction est beaucoup plus grande à présent que l'on convient de l'infaillibilité de l'Eglise, puisqu'il faut dire en même temps qu'elle est infaillible et qu'elle se trompe, et unir l'infaillibilité avec l'erreur.

Il est vrai qu'on répond qu'en convenant de l'infaillibilité de l'Eglise, on dispute seulement d'un fait, qui est de savoir si un tel concile est œcuménique. Mais ce fait entraîne une erreur de toute l'Eglise, si toute l'Eglise reçoit comme décision d'un concile œcuménique ce qui est si faux ou si douteux, qu'il en faut encore délibérer dans un nouveau concile.

Pour nous recueillir, il n'y a rien à espérer pour la réunion, quand on voudra supposer que les décisions de foi du concile de Trente peuvent demeurer en suspens. Il faut donc, ou se réduire à des déclarations qu'on pourra donner sur les doutes des pro-

testants, conformément aux décrets de ce concile et des autres conciles généraux, ou attendre un autre temps et d'autres dispositions de la part des protestants.

Et de la part des Catholiques, nous avons proposé deux moyens pour établir la réception du concile de Trente dans les matières de foi : le premier, que tous les Catholiques en conviennent comme d'une règle. Dans toute contestation, si un catholique oppose une décision de Trente, l'autre catholique ne répond jamais qu'elle n'est pas reçue : par exemple, dans la dispute de Jansénius, on lui objecte que le concile de Trente, session 6, chapitre 11 et canon 18, est contraire à sa doctrine : il reçoit l'autorité, et convient de la règle. Voilà le premier moyen. Le second : il y a une réception et souscription expresse du concile. Tous les évêques et tous ceux qui sont constitués en dignité reçoivent et souscrivent la confession de foi dressée par Pie IV; confession qui est un extrait des décisions du concile, et dans laquelle la foi du concile est souscrite expressément en deux endroits : nul ne réclame, tout le monde signe : donc ce concile est reçu unanimement en matière de foi; et l'on ne peut le tenir en suspens, quoiqu'il n'y ait point peut-être en France, ou ailleurs, d'acte exprès pour le recevoir; et la manière dont constamment il est reçu est plus forte que tout acte exprès.

On en revient souvent, ce me semble, et plus souvent qu'il ne conviendrait à des gens d'esprit, à certaines dévotions populaires, qui semblent tenir de la superstition. Cela ne fait rien à la réunion, puisque tout le monde demeure d'accord qu'elle ne peut être empêchée que par des choses auxquelles on soit obligé dans une communion. Mais en tout cas, pour étouffer tous ces cultes ou ambigus ou superstitieux, loin qu'il faille tenir en suspens le concile de Trente, il n'y a qu'à l'exécuter; puisque premièrement il a donné des principes pour établir le vrai culte sans aucun mélange de superstition, et que, secondement, il a donné aux évêques toute l'autorité nécessaire pour y pourvoir.

Et quant à la réformation de la discipline, il n'y aurait, pour la rendre parfaite, qu'à bâtir sur les fondements du concile de Trente, et ajouter sur ces fondements ce que la conjoncture des temps n'a peut-être pas permis à cette sainte assemblée.

Entre juin et octobre 1693.

## LETTRE XXIII.

### RÉPONSE DE LEIBNITZ A LA LETTRE PRÉCÉDENTE.

*Sur la réception et l'autorité du concile de Trente.*

Pour le faire court, d'autant qu'il semble que cela est désiré de ceux qui supposent avoir donné une claire et dernière résolution, je ne veux pas éplucher les six principes, qui ne sont pas sans quelques obscurités et doutes, peut-être même du côté de ceux qui les avancent, ou du moins dans leur parti, quoiqu'ils soient couchés avec beaucoup de savoir et d'adresse. Je viendrai d'abord à ce qu'on dit pour les appliquer au concile de Trente, et je réduis le tout à deux questions.

L'une, si le concile de Trente est reçu de la nation française; l'autre, quand il serait reçu de toutes les nations unies de communion avec Rome, il s'ensuit que ce concile ne saurait demeurer en suspens à l'égard des protestants, en cas de quelque réunion. La première question était proprement agitée entre M. l'abbé Pirot et moi; mais il semble qu'on en fait maintenant un accessoire. J'avais prouvé, par plusieurs raisons, que le concile de Trente n'avait pas été jugé autrefois reçu dans ce royaume, pas même en matière de foi; entre autres preuves, parce que la reine Catherine de Médicis, en refusant de le faire publier, allégua que cela rendrait la réunion des protestants trop difficile : *item*, parce que plusieurs des principaux prélats de France, assemblés pour l'instruction de Henri IV, se servirent en effet du formulaire de la profession de foi de Pie IV, pour le proposer au roi; mais après en avoir rayé exprès deux endroits qui font mention de l'autorité du concile de Trente comme je l'ai trouvé dans un livre manuscrit tiré des archives, où le procès-verbal tout entier est mis assez au long : *item*, parce que ceux qui pressaient la réception du concile témoignaient assez qu'il ne s'agissait pas de la discipline, puisque les ordonnances avaient déjà autorisé les points de discipline recevables en France, et qu'on demeurait d'accord que les autres ne seraient point introduits par la réception; pour ne pas répéter les déclarations solennelles de la France, faites par la bouche de ses ambassadeurs, contre l'autorité de ce concile, qu'on ne reconnaissait nullement pour un concile libre. On ne dit rien à toutes ces choses, sinon que le concile de Trente a été reçu en France par un consentement subséquent. On ajoute seulement, à l'égard de la profession de Henri le Grand à Saint-Denis, que les historiens ne parlent point de cette particularité que j'avais remarquée, et que les actes originaux ne se trouvent plus. Passe pour les historiens; mais quant aux originaux, je ne sais d'où l'on juge qu'ils ne subsistent plus. Je jugerais plutôt le contraire, et je m'imagine que les archives de France en pourraient fournir des pièces en bonne forme. En tout cas, je crois qu'il y en a des copies assez authentiques pour prouver au défaut des originaux, d'autant que le manuscrit que j'ai vu vient de bon lieu.

Je viens au consentement subséquent, auquel on a recours; mais il semble que ce consentement subséquent, quand il serait prouvé, ne saurait lever les difficultés. Car la France d'aujourd'hui peut-elle mieux savoir si le concile de Trente a été libre, et si l'on y a procédé légitimement, que la France du siècle passé, et que les ambas-

sadeurs présents au concile, qui ont protesté contre, par ordre de la cour? J'avoue que la France peut toujours déclarer qu'elle reçoit ou a reçu la foi du concile : quand elle déclarerait aujourd'hui qu'elle reçoit l'autorité du concile, cela ne guérirait de rien, à moins qu'on ne trouve qu'elle a plus de lumières aujourd'hui qu'alors sur le fait du concile, puisque c'est du fait dont il s'agit. Les députés du tiers-état, qui disaient, l'an 1614, que les Français d'alors n'étaient pas plus sages que leurs ancêtres, avaient raison, dans cette rencontre, de se servir d'une maxime qui d'ailleurs est assez sujette aux abus.

Mais voyons comment ce consentement subséquent se prouve. On avoue qu'il n'y a aucun acte authentique de la nation qui déclare un tel consentement. On est donc contraint de recourir au sentiment des particuliers, et à la profession de foi de Pie IV, qui se fait en France, comme ailleurs, par ceux qui ont charge d'âmes, et quelques autres. Quant aux sentiments des particuliers, je veux croire qu'il n'y en a aucun en France qui ose dire que le concile de Trente n'est point œcuménique, en parlant de sa propre opinion, excepté peut-être ces nouveaux convertis, qui n'ont pas été obligés à la profession de Pie IV. Je le veux croire, dis-je, bien qu'en effet je ne sache pas si la chose serait tout à fait sûre. S'il fallait opiner dans les cours souveraines, peut-être qu'il y aurait des gens qui ne le nieraient et ne l'affirmeraient pas, remettant la chose à une plus ample discussion et à une décision authentique de la nation, et il semble que le tiers-état n'a pas encore renoncé au droit de dire ce qu'il dit l'année 1614. Il semble aussi que tous les Français du parti de Rome, soit anciens ou nouvellement convertis, qui n'ont pas encore fait ladite profession de foi, ont droit d'en dire autant, sans que messieurs du clergé, qui ne sont que le tiers de la nation en ceci, leur puisse donner de loi là-dessus. Et même, parmi les théologiens, je me souviens que quelque auteur a reproché à feu M. de Launoi qu'il n'avait pas eu égard à la décision du concile de Trente, sur le sujet du divorce par adultère, qui est pourtant accompagné d'anathème. Je me rapporte à ce qui en est.

Mais accordons qu'aucun Français n'oserait disconvenir que le concile de Trente est œcuménique : il ne sera pas obligé de dire pour cela que le concile de Trente est suffisamment reconnu en France pour œcuménique. Car il y entre une question de droit qui paraît recevoir de la difficulté; savoir, si cela fait autant qu'une déclaration de la nation. En effet, s'il s'agissait de la foi, j'accorderais plus volontiers que l'opinion de tous les particuliers vaut autant qu'une déclaration du corps ; mais il s'agit ici d'un fait : savoir, si l'on a procédé légitimement à Trente, et si le concile qu'on y a tenu a toutes les conditions d'un concile œcuménique. On m'avouera que l'opinion de tous les juges interrogés en particulier, quand elle serait déclarée par leurs écrits particuliers, ne serait nullement un arrêt, jusqu'à ce qu'ils se joignent pour en former un. Ainsi tout ce qu'on allègue du consentement de l'Eglise, qui fait proprement qu'une doctrine est tenue pour catholique, quand il n'y aurait point de concile, et qui peut même adopter la doctrine des conciles particuliers, ne convient point à la question, si la nation française a reçu le concile de Trente pour œcuménique et légitimement tenu. Je ne veux pas répéter ce que j'ai dit dans ma première réponse, pour montrer qu'on doit être fort sur ses gardes à l'égard de ces consentements des particuliers, recueillis par des voies indirectes et moins authentiques.

Du sentiment des particuliers, venons à la profession de foi de Pie IV, introduite en France par l'adresse du clergé, sans l'intervention de l'autorité suprême, ou plutôt contre son autorité, puisqu'on savait que les rois et les états généraux du royaume n'étaient pas résolus de déclarer ce qui s'y dit du concile. La question est, si cela peut passer pour une réception du concile. J'oserais dire que non : car comme c'est une matière de fait dont les nations ont droit de juger, si un concile a été tenu comme il faut, ce n'est pas seulement au clergé qu'il appartient de prononcer : et tout ce qu'il peut introduire là-dessus ne saurait faire préjudice à la nation, non plus que l'entreprise du même clergé, qui, après le refus du tiers-état, s'avança jusqu'à déclarer de son chef que le concile était reçu; ce qu'on a eu l'ingénuité de ne pas approuver. On voit par là combien on doit être sur ses gardes contre ces sortes d'introductions tacites, indirectes et artificieuses, qui peuvent être extrêmement préjudiciables au bien du peuple de Dieu, en empêchant sans nécessité la paix de l'Eglise, et en établissant une prévention qu'on défend après avec opiniâtreté, parce qu'on s'en fait un point d'honneur, et même un point de religion.

Il reste maintenant la seconde question : Posé qu'un concile soit reçu, ou que la foi d'un concile soit reçue dans toute la communion romaine, s'il s'ensuit que l'autorité ou les sentiments de ce concile ne sauraient demeurer en suspens à l'égard des protestants, qui pourtant croient avoir de grandes raisons de n'en point convenir. J'avais répondu que cela ne s'ensuit point, et, entre autres raisons, j'avais allégué l'exemple formel du concile de Bâle, encore uni avec le Pape Eugène, qui déclara recevoir les calixtins de Bohême à sa communion, nonobstant le refus qu'ils firent de se soumettre à l'autorité du concile de Constance, qui avait décidé qu'il est licite de prendre la communion sous une seule espèce.

Je ne vois pas qu'on y réponde ; mais on croit avoir trouvé un autre tour pour l'éviter. Voici comment on raisonne : Le consentement général de l'Église catholique est infaillible, soit qu'elle s'explique dans

un concile œcuménique, ou que d'ailleurs sa doctrine soit notoire : donc, les protestants, qui ne veulent pas se soumettre aux sentiments de l'Eglise romaine, qui est seule catholique, sont par cela même irréconciliables. C'est parler rondement; mais la supposition est un peu forte, et on le reconnaît en se faisant cette objection : « Mais vous supposez, direz-vous, que vous êtes seuls l'Eglise catholique. Il est vrai que nous le supposons; nous l'avons prouvé ailleurs : mais il suffit de le supposer, parce que nous avons affaire à des personnes qui en veulent venir avec nous à une réunion, sans nous obliger à nous départir de nos principes. »

J'avoue que cette manière de raisonner m'a surpris, comme si toutes les suppositions ou conclusions prétendues, qu'on suppose avoir prouvées ailleurs, étaient des principes; ou comme si nous avions déclaré vouloir consentir à tous leurs principes, par cela seul que nous voulons consentir qu'ils les gardent jusqu'à ce qu'un concile légitime les établisse ou les réforme, comme nous prétendons aussi garder les nôtres de même. Il me semble qu'il y a bien de la différence entre suivre un principe, et consentir que d'autres ne s'en départent point. Supposons que le concile de Trente soit le principe de l'Eglise romaine, et que la *Confession d'Augsbourg* soit le principe des protestants (je parle de principes secondaires); des personnes de mérite des deux côtés avaient jugé que la réunion, à laquelle on peut penser raisonnablement, se doit pouvoir faire sans obliger l'un ou l'autre parti à se départir de ses principes et livres symboliques, ou de certains sentiments dont il se tient très-assuré. On a prouvé, par l'exemple du concile de Bâle, que cela est faisable dans la communion romaine. On avoue pourtant que cette communion a un autre principe, dont elle est obligée d'exiger la créance : c'est l'infaillibilité de l'Eglise catholique, soit qu'elle s'explique légitimement dans un concile œcuménique, ou que son consentement soit notoire, suivant les règles de Vincent de Lérins, que George Calixte, un des plus célèbres professeurs protestants, a trouvées très-bonnes. On peut convenir de ces points de droit ou de foi sur l'article de l'Eglise, quoiqu'on ne soit pas d'accord touchant certains faits; savoir, si un tel concile a été légitime, ou si une telle communion fait l'Eglise; et par conséquent, si une telle opinion sur la doctrine ou sur la discipline est le sentiment de l'Eglise : pourvu cependant que la discussion ne soit que sur des points dont on avoue qu'on pouvait les ignorer sans mettre son salut en compromis, avant que le sentiment de l'Eglise là-dessus ait été connu. Car on suppose que la réunion ne se saurait faire qu'en obviant de part et d'autre aux abus de doctrine et de pratique que l'un ou l'autre parti tient pour essentiels. Aussi n'offrons-nous de faire que ce que nous croyons que la partie adverse est obligée de faire aussi; c'est-à-dire de contribuer à la réunion, autant que chacun croit qu'il lui est permis dans sa conscience : et ceux qui s'opiniâtrent à refuser ce qu'ils pourraient accorder, demeurent coupables de la continuation du schisme.

Je pourrais faire des remarques sur plusieurs endroits de la réplique à laquelle je viens de répondre; mais je ne veux encore toucher qu'à quelques endroits plus importants, à l'égard de ce dont il s'agit. On dit que, s'il faut venir un jour à un autre concile, on pourrait encore disputer sur les formalités. Mais c'est pour cela qu'on en pourrait convenir, même avant la réunion. Il peut y avoir de la nullité dans un arrêt, sans qu'on puisse alléguer contre celui qui allègue cette nullité, qu'ainsi il pourrait révoquer en doute tous les autres arrêts : car il ne pourra pas toujours avoir les mêmes moyens. J'avais dit que le concile de Trente a été un peu trop facile à venir aux anathèmes, et j'avais allégué les décisions sur le baptême de saint Jean-Baptiste, et sur le divorce en cas d'adultère. On ne dit rien sur la seconde; et on répond sur la première, que sans cela l'institution divine de Jésus-Christ serait rejetée; mais il n'est pas aisé d'en voir la conséquence. On nous nie aussi que les Italiens aient dominé à Trente : c'est pourtant un fait assez reconnu. On ne saurait dire aussi qu'on n'y ait décidé que des choses établies déjà, puisqu'on demeure d'accord, par exemple, que la condamnation du divorce, en cas d'adultère, n'avait pas encore paru établie dans le concile de Florence (1975). On dit aussi que les dévotions populaires qui semblent tenir de la superstition ne doivent pas empêcher la réunion, parce que, dit-on, tout le monde demeure d'accord qu'elle ne peut être empêchée que par des choses auxquelles on soit obligé dans une communion. Mais je ne sais d'où l'on a pris cette maxime : au moins nous n'en demeurons nullement d'accord; et on ne saurait aisément entrer dans une communion où des abus pernicieux sont autorisés, qui font tort à l'essence de la piété. A quoi tient-il qu'on n'y remédie, puisqu'on le peut, et qu'on le doit faire?

—

## LETTRE XXIV.

### DE LEIBNITZ A Mme DE BRINON.

*Sur les obstacles qu'il trouvait à la réunion.*

Madame,

Quand je n'aurais jamais rien vu de votre part que la dernière lettre, j'aurais eu de quoi me convaincre également de votre charité et de votre prudence, qui vous font tourner toutes les choses du bon côté, et prendre en bonne part ce que j'avais dit

(1975) *Voy.* la note 1959, col. 1064.

peut-être avec un peu trop de liberté. Vous imitez Dieu, qui sait tirer le bien du mal. Nous le devons faire dans les occasions, et puisqu'il y a un schisme depuis tant d'années, il faut le faire servir à lever les causes qui l'ont fait naître. Les abus et les superstitions en ont été la principale. J'avoue que la doctrine même de votre Eglise en condamne une bonne partie; mais pour venir à la réforme effective d'un mal enraciné, il faut de grands motifs, tel que pourra être la réunion des peuples entiers. Si on la prévient pour ne paraître point y avoir été poussé par les protestants, nous ne nous en fâcherons pas. La France y pourra le plus contribuer, et il y a en cela de quoi couronner la gloire de votre grand monarque.

Vous dites, Madame, que toutes les superstitions imaginables ne sauraient excuser la continuation du schisme. Cela est vrai de ceux qui l'entretiennent. Il est très-sûr qu'une Eglise peut être si corrompue que d'autres Eglises ne sauraient entretenir communion avec elle; c'est lorsqu'on autorise des abus pernicieux. J'appelle autoriser, ce qu'on introduit publiquement dans les Eglises et dans les confréries. Ce n'est pas assez qu'on n'exige pas de nous de pratiquer ces choses; c'est assez qu'on exige de nous d'entrer en communion avec ceux qui en usent ainsi, et d'exposer nos peuples et notre postérité à un mal aussi contagieux que le sont les abus dont ils ont été à peine affranchis après tant de travaux. L'union est exigée par la charité: mais ici elle est défendue par la suprême loi, qui est celle de l'amour de Dieu, dont la gloire est intéressée dans ces connivences.

Mais quand tous ces abus seraient levés d'une manière capable de satisfaire les personnes raisonnables, il reste encore le grand empêchement; c'est que vos messieurs exigent de nous la profession de certaines opinions que nous ne trouvons ni dans la raison, ni dans l'Ecriture sainte, ni dans la voix de l'Eglise universelle. Les sentiments ne sont pas arbitraires. Quand je le voudrais, je ne saurais donner une telle déclaration sans mentir. C'est pourquoi quelques théologiens graves de votre parti ont renouvelé un tempérament pratiqué déjà par leurs ancêtres, et j'avoue que c'est là le véritable chemin: et cela, joint à une déclaration efficace contre les abus pernicieux, peut redonner la paix à l'Eglise. En espérer d'autres voies (je parle des voies amiables), c'est se flatter. Nous avons fait dans cette vue des avances qu'on n'a point faites depuis les premiers auteurs de la Réforme; mais nous en devons attendre de réciproques. C'est à cela, Madame, qu'il est juste que vous tourniez vos exhortations, et celles des personnes puissantes par leur rang et par leur mérite, dont vous possédez les bonnes grâces. Madame de Maubuisson a déjà fait des démarches importantes: son esprit et sa piété étant élevés autant que sa naissance, elle a des avantages merveilleux pour rendre un grand service à l'Eglise de Dieu. Je tiens, Madame, que votre entremise pourrait avoir un grand effet de plusieurs façons. Nous ne serons jamais excusables, si nous laissons perdre des conjonctures si favorables. Il y a chez vous un roi qui est en possession de faire ce qui était impossible à tout autre, dont on m'assure que les lumières, qui vont de pair avec la puissance, sont fort tournées du côté de Dieu. Il y a chez nous un prince des plus éclairés, qui a de l'autorité, et surtout de l'inclination pour ces bons desseins. L'électrice son épouse et madame de Maubuisson contribueront beaucoup à entretenir nos espérances. Ajoutez-y des théologiens aussi éclairés que l'est M. l'évêque de Meaux, et aussi bien disposés que l'est M. l'abbé Molanus, dont la doctrine est aussi grande que la sincérité.

Il est vrai que M. de Meaux a fait paraître des scrupules que d'autres excellents hommes n'ont point eus. C'est ce qui nous a donné de la peine, et pourra faire quelque tort; mais j'espère que ce n'aura été qu'un malentendu: car si l'on croit obtenir un parfait consentement sur toutes les décisions de Trente, adieu la réunion. C'est le sentiment de M. l'abbé de Lokkum, qu'on ne doit pas même penser à une telle soumission. Ce sont des conditions véritablement onéreuses, ou plutôt impossibles. C'est assez pour un véritable Catholique, de se soumettre à la voix de l'Eglise, que nous ne saurions reconnaître dans ces sortes de décisions. Il est permis à la France ne ne pas reconnaître le dernier concile de Latran et autres: il est permis aux Italiens de ne point reconnaître celui de Bâle: il sera donc permis à une grande partie de l'Europe de demander un concile plus autorisé que celui de Trente, sauf à d'autres de le reconnaître en attendant mieux. Il est vrai que M. de Meaux n'a pas encore nié formellement la proposition dont il s'agit; mais il a évité de s'expliquer assez là-dessus. Peut-être que cela tient lieu de consentement, sa prudence trop réservée ne lui ayant pas permis d'aller à une telle ouverture. Il a même dit un mot qui semble donner dans notre sens. Je crois qu'une ouverture de cœur est nécessaire pour avancer ces bons desseins. On en a fait paraître beaucoup de notre côté, et en tout cas, nous avons satisfait à notre devoir, ayant mis bas toutes les considérations humaines, et notre conscience ne nous reproche rien là-dessus. Je joins un grand paquet pour M. l'évêque de Meaux. Si ce digne prélat veut aller aussi loin qu'il peut, il rendra un service à l'Eglise, qu'il est difficile d'attendre d'aucun autre; et c'est pour cela même qu'on le doit attendre de sa charité, que son mérite éminent en rendra responsable. Nous attendons l'arrivée de Mme la duchesse douairière, qui nous donnera bien de la joie. Il y a longtemps que cette princesse, dont la vertu est si éminente, m'a donné quelque part dans ses bonnes grâces. Peut-être que son voyage

servira encore à nos bons desseins. Je suis avec zèle, Madame, votre très-humble et très-obéissant serviteur

Ce 23 octobre 1693.

---

## LETTRE XXV.

### DE MADAME DE BRINON A BOSSUET.

*Elle témoigne un grand empressement pour la réunion des protestants à l'Église, et sollicite le prélat d'user à leur égard de toute la condescendance possible.*

Voilà M. Leibnitz qui revient à vous, Monseigneur, et qui, grâce à Dieu, ne veut point quitter la partie. Le commencement de la lettre qu'il vous écrit, qu'il m'a envoyée tout ouverte, m'a donné quelque frayeur; mais en avançant je n'ai rien trouvé de désespéré. Je laisse à Votre Grandeur à faire les réflexions qu'il convient sur une si importante affaire. Je lui dirai seulement que je souhaite de tout mon cœur qu'elle couronne tous les services qu'elle a rendus à l'Église, par la plus digne et la plus belle action qu'un grand prélat puisse faire. Vous avez un beau champ, si M. le nonce est habile; mais je meurs de peur que non : je vous dis cela tout bas. Si vous trouviez, Monseigneur, que les choses que les protestants demandent se pussent accorder, comme il serait à souhaiter, il me semble que vous devriez faire agir le roi, et tirer de sa toute-puissance tous les moyens qui peuvent être propres à ce grand dessein. Le clergé n'y peut-il pas quelque chose? Rome, qui est pour nous dans un si beau chemin, désire ardemment cette réunion; et vous n'aurez pas sans doute oublié que le feu Pape en a écrit à madame de Maubuisson, pour la remercier de ce qu'il avait appris qu'elle contribuait à ce grand dessein, et pour l'encourager à le suivre jusqu'au bout, promettant d'y donner les mains de tout son pouvoir. Madame de Maubuisson, à laquelle je lis tout ce qui vient d'Allemagne, croit que vous avez écrit quelque lettre que nous n'avons pas vue. Je lui ai dit qu'il me paraissait que vous m'aviez fait l'honneur de me les envoyer toutes ouvertes.

Quoi qu'il en soit, Monseigneur, ne souffrez pas que nos frères vous échappent; soutenez les moyens dont Votre Grandeur a fait la proposition, puisque cela est si agréable aux protestants, et laissons-leur mettre un pied dans notre bergerie; ils y auront bientôt tous les deux. Je dis cela à propos de ce qu'ils demandent qu'on ne les contraigne pas de souscrire au concile de Trente présentement. Dieu ne fait pas tout d'un coup ses plus grands ouvrages, quoiqu'il agisse sur nous avec une pleine puissance : il semble que son autorité souveraine ménage toujours notre faiblesse. Il nous apprend par là, ce me semble, qu'il faut toujours prendre ce que nos frères offrent de nous donner, en attendant que Dieu perfectionne cet ouvrage, pour lequel je ne puis douter que vous n'ayez, Monseigneur, une affection bien pleine du désir de cette réunion, où vous voyez que les protestants vous appellent. C'est assez vous marquer que la divine Providence vous a choisi pour la faire réussir. Tous les chemins vous sont ouverts, tant du côté de l'Église que de celui de la cour : vous êtes dans l'une et dans l'autre si considéré et si approuvé, qu'on ne peut douter que vous ne puissiez beaucoup faire avec l'aide de celui à qui rien ne peut résister. Je suis tout attendrie de la persévérance avec laquelle ces honnêtes protestants reviennent à nous : l'esprit de Jésus-Christ est plein d'une charitable condescendance, pourvu qu'on ne choque pas la vérité. Au nom de Dieu, Monseigneur, livrez-vous un peu à cet ouvrage, et voyez tout ce qui peut contribuer à le faire réussir. Si vous jugez que je le doive, j'en écrirai à la personne qui pourrait vous faciliter les moyens, et je pourrais lui marquer ce que Votre Grandeur m'ordonnerait de lui dire, en cas que vous ne puissiez pas lui parler vous-même; ce qui serait, ce me semble, le meilleur. Je suis avec un grand respect, de Votre Grandeur, la très-humble et très-obéissante servante,

S[r] DE BRINON.

Ce 5 novembre

---

## LETTRE XXVI.

### DE LEIBNITZ A BOSSUET.

*Il se plaint de sa trop grande réserve, loue un expédient proposé par Bossuet pour faciliter la conciliation, et marque la condescendance que les protestants croient être en droit d'exiger pour se réunir.*

Monseigneur,

Je voudrais pouvoir m'abstenir d'entrer en matière dans cette lettre : je sens bien qu'elle ne devrait contenir que des marques d'un respect que je souhaiterais pouvoir porter jusqu'à une déférence entière à l'égard même des sentiments, si cela me paraissait possible; mais je sais que vous préférerez toujours la sincérité aux plus belles paroles du monde, que le cœur désavoue. Ce qui nous a donné de la peine, et particulièrement à M. l'abbé Lokkum, qui avait fait paraître tant d'ouverture et tant de sincérité, c'est cette réserve scrupuleuse qu'on remarque, Monseigneur, dans vos lettres et dans la réponse à son écrit, qui vous a fait éviter l'éclaircissement dont il s'agissait chez nous, sur le pouvoir que l'Église a de faire, à l'égard des protestants, ce que le concile de Bâle a fait envers d'autres, quoique d'excellents théologiens de votre parti n'aient point fait les difficiles là-dessus. M. l'abbé était surpris de voir qu'on donnait un autre tour à la question; comme si nous demandions à vos messieurs de renoncer aux décisions qu'ils croient avoir été faites, ou de les suspendre à leur propre égard : ce qui n'a été nullement notre intention, non plus que celle des Pères de

Bâle n'a été de se départir des décisions de Constance, lorsqu'ils les suspendaient à l'égard des Bohémiens réunis.

Mais nous avons surtout été étonnés de la manière dont notre sentiment a été pris dernièrement, dans la réplique que j'ai reçue touchant la réception du concile de Trente en France, comme si nous nous étions engagés à nous soumettre à tous les principes du parti romain, lorsque nous avions dit seulement qu'une réunion raisonnable se devait faire sans obliger l'un ou l'autre parti de se départir par avance de ses principes ou livres symboliques. Je crois que cela vient de ce que l'auteur de cette réplique n'a pas été informé à fond de nos sentiments; puisque aussi bien on avait désiré qu'ils ne fussent communiqués qu'aux personnes dont on était convenu. Mais, cela étant, il était juste qu'on ne permît point que de si étranges sentiments nous fussent attribués. Je doute que jamais théologien protestant, depuis Mélanchthon, soit allé au delà de cette franchise pleine de sincérité que M. l'abbé de Lokkum a fait paraître dans cette rencontre, quoique son exemple ait été suivi depuis de quelques autres du premier rang. Mais ayant fait des réflexions sur vos réponses, il a souvent été en doute du fruit qu'il doit attendre, en cas qu'on s'y arrête. Car étant persuadé autant, suivant ses propres termes, qu'on le pourrait être d'une démonstration de mathématique, que les seules expositions ne sauraient lever toutes les controverses, avant l'éclaircissement qu'on dit attendre d'un concile général, il est persuadé ainsi qu'à moins d'une condescendance préalable, qui soit semblable à celle des Pères de Bâle, il n'y a rien à espérer.

Ces sortes de scrupules étaient fort capables de ralentir notre ardeur, pleine de bonne intention, sans votre dernière, qui nous a remis en espérance, lorsque vous dites, Monseigneur, qu'on ne viendra jamais de votre part à une nouvelle discussion par forme de doute, mais bien par forme d'éclaircissement. J'ai pris cela pour le plus excellent expédient que vous pouviez trouver sur ce sujet. Il n'y a rien de si juste que cette distinction, et rien de si convenable à ce que nous demandons : aussi tous ceux qui entrent dans une conférence, ou même dans un concile, avec certains sentiments dont ils sont persuadés, ne le font pas par manière de doute, mais dans le dessein d'éclaircir et de confirmer leur sentiment; et ce dessein est commun aux deux partis. C'est Dieu qui doit décider la question par le résultat d'un concile œcuménique, auquel on se sera soumis par avance : et quoique chacun présume que le concile sera pour ce qu'il croit être conforme à la vérité salutaire, chacun est pourtant assuré que ce concile ne saurait faillir, et que Dieu fera à son Église la grâce de toucher ceux qui ont ces bons sentiments, pour les faire renoncer à l'erreur lorsque l'Église universelle aura parlé. C'était sans doute le sentiment des Pères de Bâle, lorsqu'ils déclarèrent recevoir ceux qui paraissaient animés de cet esprit. Et si vous croyez, Monseigneur, que l'Église d'à présent les pourrait imiter après les préparations convenables, nous avouerons que vous aurez jeté un fondement solide de la réunion, sur lequel on bâtira avec beaucoup de succès, suivant votre excellente méthode d'éclaircissement, qui servira à y acheminer les choses. Car plus on diminuera les controverses, et moins celles qui resteront seront capables d'arrêter la réunion effective. Mais si la déclaration préliminaire que je viens de dire est refusée, nous ne pouvons manquer de juger qu'on a fermé la porte. Car l'ouverture et la condescendance en tout ce qui est loisible, doit être réciproque : sans cela, le parti qui fait seul les frais des avances se préjudicie; et les particuliers qui font des démarches de leur côté, sans en attendre de proportionnées de l'autre, s'exposent à faire tort à leur parti, ou du moins à en essuyer des reproches, qui ne seront pas sans quelque justice. Aussi ne serait-on pas allé si loin, sans des déclarations formelles de quelques éminents théologiens de votre parti, dont il y en a un qui dit en termes exprès dans son écrit : *Quod circa paucas quæstiones minus principales, ubi Tridentini cum aliis confessionibus unio expressa fieri non posset, fieri debeat saltem implicita. Hæc autem, inquit, in hoc consistit, quod partes circa difficultatem remanentem paratæ esse debent illa tandem acceptare quæ per legitimum et œcumenicum concilium decidentur, aut actu decisa esse demonstrabuntur. Interim utrinque quietabuntur per exemplum unionis sat manifestum inter Stephanum Papam et sanctum Cyprianum* (1976). Il allègue aussi l'exemple de la France, dont l'union avec Rome n'est pas

(1976) Leibnitz nous aurait fait plaisir de nommer ces *théologiens éminents*. Il dit sur ce même sujet, dans sa *lettre à madame de Brinon* du 27 septembre 1691, que plusieurs théologiens graves de la communion romaine sont de son avis, et il cite une lettre du P. Noyelles, qu'on dit avoir été le onzième ou douzième général des Jésuites, qui, selon lui, ne saurait être plus précise. Que le passage latin copié par Leibnitz soit du P. Noyelles ou d'un autre auteur, il n'est pas possible d'en approuver la décision, qui tout au moins est fort obscure. En effet, il faudrait expliquer quelles sont les *questions moins principales* dont veut parler cet auteur. S'il met dans ce rang celle de la communion sous les deux espèces, telle qu'elle est agitée par les protestants contre les Catholiques, il est certain qu'il se trompe; et que c'est une question très-importante de savoir si l'Église a violé un commandement exprès de Jésus-Christ, et donné un sacrement imparfait, en communiant dans tous les siècles les malades, les solitaires, les enfants, et même assez souvent les fidèles pendant les persécutions, sous une seule espèce. On peut consulter ci-dessus, col. 219, le *Traité de la communion* de M. de Meaux, et la *Défense de ce traité*, col. 321. On ne saurait aussi deviner ce que l'auteur entend par une *réunion implicite*. Ce sont là des mots vides de sens; et je soutiens qu'il ne peut y avoir de réunion entre les Catholiques et les protestants, tandis qu'ils seront aussi étrangement divisés qu'ils le sont sur des points de doctrine. Tenons-nous-en à celui de la

empêchée par la dissension sur la supériorité du Pape ou du concile; et il en infère que, nonobstant les contestations moins principales qui pourraient rester, la réunion effective se peut, et quand tout y sera disposé, se doit faire.

C'est du côté des vôtres qu'on a commencé de faire cette ouverture; et ces messieurs, qui l'ont faite, ont eu raison de croire qu'on gagnerait beaucoup en obtenant une soumission effective des nations protestantes à la hiérarchie romaine, sans que les nations de la communion romaine soient obligées de se départir de quoi que ce soit que leur Eglise enseigne ou commande. Ils ont bien jugé qu'il était plutôt permis aux protestants de faire les difficiles là-dessus; et que, pour eux, c'était une nécessité indispensable de leur offrir cela, pour entrer en négociation, et pour donner l'espérance de quelque succès. Si vous ne rejetez point cette thèse, Monseigneur, que nous considérons comme la base de la négociation pacifique, il y aura moyen d'aller bien avant: mais sans cela, nous nous consolerons d'avoir fait ce qui dépendait de nous; et le blâme du schisme restera à ceux qui auront refusé des conditions raisonnables. Peut-être qu'on s'étonnera un jour de leur scrupulosité, et qu'on voudrait acheter pour beaucoup, que les choses fussent remises aux termes qu'on dédaigne d'accepter à présent, sur une persuasion peu sûre de tout emporter sans condition, dont on s'est souvent repenti. La Providence ne laissera pas de trouver son temps, quand elle voudra se servir d'instruments plus heureux: *Fata viam invenient*. Cependant vous aurez la bonté, Monseigneur, de faire ménager ce qu'on a pris la liberté de vous envoyer sur ce sujet; et M. l'abbé Molanus ne laissera pas d'achever ce qu'il prépare sur votre réponse, où ses bonnes intentions ne paraîtront pas moins que dans son premier écrit. Je tâche de le fortifier dans la résolution qu'il a prise d'y mettre la dernière main, malgré la difficulté qu'il y a trouvée, depuis qu'on avait mis en doute, contre son attente, une chose qu'il prenait pour accordée, et qu'il a raison de considérer comme fondamentale dans cette matière. Peut-être que, suivant votre dernier expédient, il se trouvera qu'il n'y a eu que du malentendu; ce que je souhaite de tout mon cœur. Enfin, Monseigneur, si vous allez aussi loin que vos lumières et votre charité le peuvent permettre, vous rendrez à l'Eglise un service des plus grands, et d'autant plus digne de votre application, qu'on ne le saurait attendre aisément d'aucun autre.

Je vous remercie, Monseigneur, de la bonté que vous avez eue de m'assurer les bontés d'une personne aussi excellente que l'est M. l'abbé Bignon, à qui je viens d'écrire sur ce fondement. Il n'a point été marqué de qui est l'écrit sur la notion du corps (1977); mais il doit venir d'une personne qui a médité profondément sur la matière, et dont la pénétration paraît assez. J'ai inséré, dans ma réponse, une de mes démonstrations sur la véritable estime de la forcer contre l'opinion vulgaire, mais sans l'appareil qui serait nécessaire pour la rendre propre à convaincre toutes sortes d'esprits. Je suis avec beaucoup de vénération, Monseigneur, votre très-humble et très-obéissant serviteur,

LEIBNITZ.

Ce 23 octobre 1693.

---

## LETTRE XXVII.

### DU MÊME A Mme LA DUCHESSE DE BRUNSWICK.

*Il lui rend raison du refus qu'il faisait de reconnaître que le concile de Trente fût reçu en France pour règle de foi.*

Madame,

Votre Altesse Sérénissime ayant paru surprise de ce que j'avais dit sur le concile de Trente, comme s'il n'était pas reçu en France pour règle de foi, j'ai jugé qu'il était de mon devoir de lui en rendre raison, et j'ai cru que Votre Altesse Sérénissime le prendrait en bonne part, son zèle, pour l'essentiel de la foi, étant accompagné de lumières qui la lui font distinguer des abus et des additions. Je sais bien qu'on a insinué cette opinion dans les esprits, que ce concile est reçu en France pour règle de foi, et non pas pour règle de discipline; mais je ferai voir que la nation n'a déclaré ni l'une ni l'autre, quoiqu'on ait usé d'adresse pour gagner insensiblement ce grand point, que les prétendus zélés ont toujours cherché de faire passer: et c'est pour cela même qu'il est bon qu'on s'y oppose de temps en temps, afin d'interrompre la prescription, de peur qu'ils n'obtiennent leur but par la négligence des autres. Car c'est par cette négligence du bon parti que

communion. Les protestants soutiennent que la communion sous les deux espèces est d'une nécessité indispensable, et que cette nécessité est tellement fondée sur un précepte formel de Jésus-Christ, qu'ils ne peuvent abandonner cette pratique, sans risquer leur salut éternel. Les Catholiques croient fermement le contraire, et ont pour eux les décisions de deux conciles œcuméniques. En quoi consistera donc la *réunion implicite* sur cet article? On cite l'exemple de saint Cyprien et de saint Etienne; mais la cause de saint Cyprien était toute différente de celle des protestants. Le saint martyr se trompait sur une question obscurcie par une coutume qu'il trouvait établie, cette question n'avait jamais été agitée; l'on ne pouvait par conséquent lui opposer l'*autorité et la concorde très-parfaite de l'Eglise universelle*, suivant l'expression de saint Augustin: d'ailleurs saint Cyprien, en défendant son erreur, ne rompt point l'unité; de sorte qu'il n'avait pas besoin d'être réuni, puisqu'il n'avait jamais été séparé. La cause des protestants a tous les caractères opposés. Il est inutile d'entrer dans un plus grand détail sur une matière qui ne peut être raisonnablement contestée. (*Edit. de Paris.*)

(1977) Cet écrit est de Bossuet. (*Edit. de Déforis.*)

ces zélotes ont gagné bien d'autres points; par exemple, le second concile de Nicée, tenu pour le culte des images, a été désapprouvé hautement par le grand concile d'Occident, tenu à Francfort, sous Charlemagne. Cependant le parti des dévotions malentendues, qui a ordinairement le vulgaire de son côté, étant toujours attentif à faire valoir ce qu'il s'est mis en tête, et à profiter des occasions où les autres se relâchent, a fait en sorte qu'il n'y a presque plus personne dans la communion de Rome, qui ose nier que le concile de Nicée soit œcuménique.

Rien ne doit être plus vénérable en terre que la décision d'un véritable concile général; mais c'est pour cela même qu'on doit être extrêmement sur ses gardes, afin que l'erreur ne prenne pas les livrées de la vérité divine. Et comme on ne reconnaîtra pas un homme pour plénipotentiaire d'un grand prince, s'il n'est autorisé par des preuves bien claires, et qu'on sera toujours plus disposé, en cas de doute, à le récuser qu'à le recevoir, on doit, à plus forte raison, user de cette précaution envers une assemblée de gens qui prétendent que le Saint-Esprit parle par leur bouche: de sorte qu'il est plus sûr et plus raisonnable, en cas de doute, de récuser que de recevoir un concile prétendu général. Car alors, si l'on s'y trompe, les choses demeurent seulement aux termes où elles étaient avant ce concile, sauf à un concile futur, plus autorisé, d'y remédier. Mais si l'on recevait un faux concile et de fausses décisions, on ferait une brèche presque irréparable à l'Eglise, parce qu'on n'ose plus révoquer en doute ce qui passe pour établi par l'Eglise universelle, qu'un tel concile représente.

Avant que de prouver ce que j'ai promis, il faut bien former l'état de la question, pour éviter l'équivoque. Je demeure d'accord que les doctrines du concile de Trente sont reçues en France; mais elles ne sont pas reçues comme des doctrines divines, ni comme de foi, et ce concile n'est pas reçu en France pour règle de foi, ni par conséquent comme œcuménique. L'équivoque qui est là-dedans trompe bien des gens. Quand ils entendent dire que l'Eglise de France approuve ordinairement les dogmes de Trente, ils s'imaginent qu'elle se soumet aux décisions de ce concile comme œcuménique, et qu'elle approuve aussi les anathèmes que ce concile a prononcés contre les protestants; ce qui n'est point. Moi-même, je suis du sentiment de ce concile en bien des choses; mais je ne reconnais pas pour cela son autorité ni ses anathèmes.

Voici encore une adresse dont on s'est servi pour surprendre les gens. On a fait accroire aux ecclésiastiques qu'il est de leur intérêt de poursuivre la réception du concile de Trente; et c'est pour cela que le clergé de France, gouverné par le cardinal du Perron, dans les états du royaume tenus immédiatement après l'assassinat de Henri IV, sous une reine italienne et novice au gouvernement, fit des efforts pour procurer cette réception; mais le tiers état s'y opposant fortement, et le clergé ne pouvant obtenir son dessein dans l'assemblée des états, il osa déclarer, de son autorité privée, qu'il voulait tenir ce concile pour reçu; ce qui était une entreprise blâmée des personnes modérées. C'est à la nation, et non au clergé seul, de faire une telle déclaration; et c'est suivant cette maxime que le clergé s'est laissé induire, par les partisans de Rome, d'obliger tous ceux qui ont charge d'âmes, à faire la profession de foi publiée par Pie IV, dans laquelle le concile de Trente est autorisé en passant. Mais cette introduction particulière, faite par cabale et par surprise contre les déclarations publiques, ne saurait passer pour une réception légitime: outre que ce qui se dit en passant est plutôt une supposition, où l'on se rapporte à ce qui en est, qu'une déclaration indirecte.

Après avoir prévenu ces difficultés et ces équivoques, je viens à mes preuves, et je mets en fait qu'il ne se trouvera jamais aucune déclaration du roi, ni de la nation française, par laquelle le concile de Trente soit reçu.

Au contraire, les ambassadeurs de France déclarèrent, dans le concile même, qu'ils ne le tenaient point pour libre, ni ses décisions pour légitimes, et que la France ne les recevrait pas; et là-dessus ils se retirèrent. Une déclaration si authentique devrait être levée par une autre déclaration authentique.

Par après, les nonces des Papes sollicitant toujours la réception du concile en France, la reine Catherine de Médicis, qui était une princesse éclairée, répondit que cela n'était nullement à propos; parce que cette réception rendrait le schisme des protestants irrémédiable: ce qui fait voir que ce n'est pas sur la discipline seulement, mais encore sur la foi, qu'on a refusé de reconnaître ce concile.

Pendant les troubles, la ligue résolut la réception du concile de Trente; mais le parti fidèle au roi s'y opposa hautement.

J'ai remarqué un fait fort notable, que les auteurs ont passé sous silence. Henri IV, se réconciliant avec l'Eglise de France, et faisant son abjuration à Saint-Denis, demanda que l'archevêque de Bourges et autres prélats assemblés pour son instruction, lui dressassent un formulaire de la foi. Cette assemblée lui prescrivit la profession susdite du Pape Pie IV, mais après y avoir rayé exprès les deux endroits où il est parlé du concile de Trente: ce qui fait voir incontestablement que cette assemblée ecclésiastique ne tenait pas ce concile pour reçu en France, et comme règle de la foi, puisqu'elle le raya, lorsqu'il s'agissait d'en prescrire une au roi de France.

Après la mort de Henri le Grand, le tiers état s'opposa à la réception, comme

j'ai déjà dit, nonobstant que le clergé eût assuré qu'on ne recevrait pas une discipline contraire aux libertés de l'Église gallicane. Et comme les autres règlements de Trente étaient déjà reçus en France par des ordonnances particulières, on voit qu'il ne s'agissait plus de discipline, qui était ou déjà reçue ou non recevable; mais qu'il s'agissait de faire reconnaître le concile de Trente pour œcuménique, c'est-à-dire pour règle de la foi.

Les auteurs italiens soutiennent hautement que l'ordonnance, publiée en France, sur la nullité des mariages des enfants, sans demander le consentement de père et de mère, est contraire à ce que le concile de Trente a décidé comme de droit divin; et ils soutiennent qu'il n'appartient pas aux lois séculières de changer ce qui est de l'essence d'un sacrement : mais l'ordonnance susdite est toujours demeurée en vigueur.

Je pourrais alléguer encore bien des choses sur ce point, si je n'aimais la brièveté, et si je ne croyais pas que ce que j'ai dit peut suffire. Je tiens aussi que les cours souveraines et les procureurs généraux du roi n'accorderont jamais que le concile de Trente a été reçu en France pour œcuménique ; et, s'il y a eu un temps où le clergé de France s'est assez laissé gouverner par des intrigues étrangères, pour solliciter ce point, je crois que, maintenant que ce clergé a de grands hommes à sa tête, qui entendent mieux les intérêts de l'Église gallicane, ou plutôt de l'Église universelle, il en est bien éloigné : et, ce qui me confirme dans cette opinion, c'est qu'on a proposé à des nouveaux convertis une profession de foi, où il n'était pas fait mention du concile de Trente.

Je ne dis point tout cela par un mépris pour ce concile, dont les décisions, pour la plupart, ont été faites avec beaucoup de sagesse ; mais parce que, étant sûr que les protestants ne le reconnaîtront pas, il importe, pour conserver l'espérance de la paix de l'Église universelle, que l'Église de France demeure dans l'état qui la rend plus propre à moyenner cette paix, laquelle serait sans doute une des plus souhaitables choses du monde, si elle pouvait être obtenue sans faire tort aux consciences et sans blesser la charité. Je suis avec dévotion, Madame, de Votre Altesse Sérénissime, le très-humble et très-fidèle serviteur.

LEIBNITZ.

A Hanovre, ce 2 juillet 1694.

*P. S.* Le cardinal Pallavicin, qui fait valoir le concile de Trente autant qu'il peut, et marque les lieux où il a été reçu, ne dit point qu'il ait été reçu en France, ni pour règle de la foi, ni pour la discipline ; et même cette distinction n'est point approuvée à Rome.

## LETTRE XXVIII.

DU MÊME A BOSSUET.

*Il lui parle d'un nouvel écrit auquel aurait travaillé l'abbé Molanus ; fait instance pour qu'on n'exige pas des protestants de reconnaître le concile de Trente pour œcuménique, et l'entretient de quelques questions de philosophie.*

Monseigneur,

Votre dernière (1978) a fait revivre nos espérances. M. l'abbé de Lokkum travaille fort et ferme à une espèce de liquidation des controverses qu'il y a entre Rome et Augsbourg, et il le fait par ordre de l'empereur. Mais il a affaire à des gens qui demeurent d'accord du grand principe de la réunion, qui est la base de toute la négociation : et c'est sur cela qu'une convocation de nos théologiens avait fait solennellement et authentiquement ce pas que vous savez, qui est le plus grand qu'on ait fait depuis la Réforme. Voici l'échantillon de quelques articles de cette liquidation, que je vous envoie, Monseigneur, de sa part. Il y en a jusqu'à cinquante qui sont déjà prêts. Ce qu'il avait projeté sur votre excellent écrit entre maintenant dans sa liquidation, qui lui a fait prendre les choses de plus haut, et les traiter plus à fond ; ce qui servira aussi à vous donner plus de satisfaction un jour. Cependant je vous envoie aussi la préface de ce qu'il vous destinait dès lors, et des passages où il s'expliquait à l'égard du concile de Trente : et rien ne l'a arrêté que la difficulté qu'il voyait naître chez vous sur ce concile, jugeant que, si l'on voulait s'y attacher, ce serait travailler sans fruit et sans espérance, et même se faire tort de notre côté, et s'éloigner des mesures prises dans la convocation, et du fondement qu'on y a jeté. Il espère toujours de vous une déclaration sur ce grand principe, qui le mette en état de se joindre à vous dans ce grand et pieux dessein de la réunion, avec cette ouverture de cœur qui est nécessaire. Il me presse fort là-dessus, et il est le plus étonné du monde de voir qu'on y fait difficulté ; ceux qui ont fait la proposition de votre côté, et qui ont fait naître la négociation, ayant débuté par cette condescendance, et ayant très-bien reconnu que sans cela il n'y aurait pas moyen d'entrer seulement en négociation.

Le grand article qu'on accorde de notre côté, est qu'on se soumette aux conciles œcuméniques et à l'unité hiérarchique ; et le grand article réciproque, qu'on attend de votre côté, est que vous ne prétendiez pas que, pour venir à la réunion, nous devions reconnaître le concile de Trente pour œcuménique, ni ses procédures pour légitimes. Sans cela M. de Molanus croit qu'il ne faut pas seulement songer à traiter, et que les théologiens de ce pays n'auraient pas donné leur déclaration; et qu'ainsi lui-même ne peut guère avancer non plus, de

(1978) On n'a point la lettre de M. de Meaux, à laquelle répond Leibnitz.

peur de s'écarter des principes de cette convocation, où il a eu tant de part. Il s'agit de savoir si Rome, en cas de disposition favorable à la réunion, et supposé qu'il ne restât que cela à faire, ne pourrait pas accorder aux peuples du nord de l'Europe, à l'égard du concile de Trente, ce que l'Italie et la France s'accordent mutuellement sur les conciles de Constance, de Bâle, et sur le dernier de Latran, et ce que le Pape avec le concile de Bâle ont accordé aux Etats de Bohême, *sub utraque*, à l'égard des décisions de Constance. Il me semble, Monseigneur, que vous ne sauriez nier, *in thesi*, que la chose est possible ou licite. Mais si les affaires sont déjà assez disposées *in hypothesi*, c'est une autre question. Cependant il faut toujours commencer par le commencement, et convenir des principes, afin de pouvoir travailler sincèrement et utilement.

Puisque vous demandez, Monseigneur, où j'ai trouvé l'acte en forme, passé entre les députés du concile de Bâle et les Bohémiens, par lequel ceux-ci doivent être reçus dans l'Eglise sans être obligés de se soumettre aux décisions du concile de Constance, je vous dirai que c'est chez un auteur très-catholique que je l'ai trouvé, savoir, dans les *Miscellanea Bohemica* du révérend P. Balbinus, Jésuite des plus savants de son ordre pour l'histoire, qui a enrichi ce grand ouvrage de beaucoup de pièces authentiques, tirées des archives du royaume, dont il a eu l'entrée. Il n'est mort que depuis peu. Il donne aussi la lettre du Pape Eugène, qui est une espèce de gratulation sur cet accord ; car le Pape et le concile n'avaient pas rompu alors (1979)....

N'ayant pas maintenant le livre du P. Balbinus, j'ai cherché si la pièce dont il s'agit ne se trouverait pas dans le livre de Goldastus, *De regno Bohemiæ*. Je l'y ai donc trouvée, et l'ai fait copier telle qu'il la donne : mais il sera toujours à propos de recourir à Balbinus. Les *Compactata* mêmes se trouvent aussi dans Goldastus, qui disent la même chose et dans les mêmes termes, quant au point *de præcepto*. Peut-être que les archives de l'église de Coutances en Normandie, dont l'évêque a été le principal entre les légats du concile, ou parmi les papiers d'autres prélats et docteurs français qui ont été au concile de Bâle, on trouverait plus de particularités sur toute cette négociation. Je suis avec zèle, Monseigneur, votre très-humble et obéissant serviteur.

LEIBNITZ.

A Hanovre, ce 12 juillet 1694.

## LETTRE XXIX.

### DE Mme DE BRINON A BOSSUET.

*Elle instruit le prélat de plusieurs faits relatifs à la réunion des protestants, l'exhorte à ne pas se décourager dans cette grande entreprise, et lui marque le sentiment d'un docteur de Sorbonne, sur les ménagements dont on pourait user à leur égard pour les ramener.*

Voilà enfin la réponse de M. l'abbé de Lokkum que je vous envoie, Monseigneur : Dieu veuille qu'elle soit telle que nous devons la désirer : j'espère que vous nous ferez voir la vôtre en français. Madame de Maubuisson, qui n'a plus de sœur que madame la duchesse d'Hanovre, désire beaucoup que vous fassiez tout de votre mieux pour contribuer à cette réunion, que je crois qui ne sera pas bien aisée ; à moins que la pureté de vos bonnes intentions n'attire sur ce parti plus de vues droites qu'il n'y en a présentement parmi les luthériens qui ne sont gouvernés que par leur politique, et non par l'esprit de Dieu. Madame la duchesse de Brunswick, qui les voit de près présentement, me mande qu'elle n'a jamais tant senti la vérité de notre religion que depuis qu'elle est parmi ces personnes, qui sont, à ce qu'il lui paraît, chacun les arbitres de leur foi, ne croyant que ce qu'il leur plaît de croire. Cependant le livre de l'Eucharistie de notre illustre mort (1980) y fait des merveilles en quelque façon. M. Leibnitz l'a lu en deux jours, il le loue et l'admire. Le prince Christian, neveu de madame de Maubuisson, ne se peut lasser de l'entendre lire chez madame la duchesse d'Hanovre sa mère, qui le faisait lire ; et lui, il disputait, quoique luthérien, en notre faveur, avouant que tout ce qu'on y disait du luthéranisme était vrai.

Quand de tout ce que vous avez fait, Monseigneur, et notre cher ami M. Pellisson, il n'en résulterait que la conversion d'une âme, Dieu vous en tiendrait aussi bon compte que si vous aviez changé toute l'Allemagne ; puisque vous avez assez travaillé pour que tous les hérétiques se rendent catholiques. Mais Dieu seul, qui peut ruiner leur orgueil qui les empêche de se soumettre à l'Eglise, et à laquelle ils demandent des conditions onéreuses pour s'y rejoindre, peut donner l'accroissement à tout ce que vous avez semé. Ne vous rebutez donc pas, Monseigneur ; au contraire, roidissez-vous contre le découragement, s'il vous en prenait quelque envie. Madame la duchesse de Hanovre mande à madame sa sœur que M. l'abbé de Lokkum et M. Leibnitz veulent de bonne foi la réunion ; et madame la duchesse de Brunswick me le confirme. Quoique M. Leibnitz ait un caractère fort différent de l'autre, cependant il me paraît qu'il ne veut pas quitter la partie ; il a trop d'esprit, pour ne se pas apercevoir qu'on le met plus dehors que dedans cette affaire : mais il tâche de s'y raccrocher. Il ne m'a point écrit cette fois, et j'ai

(1979) On n'a point imprimé la suite de cette lettre qui traite de la dynamique, parce que cette matière, sur laquelle Leibnitz avait des idée particulières, ne regarde point le projet de conciliation. (*Ed. de Paris.*)

(1980) Pellisson.

reçu uniquement le paquet que je vous envoie par la poste, n'ayant point d'autre voie. Si vous me faites l'honneur de me communiquer quelque chose de tout cela, et que le paquet soit gros, je vous supplie, Monseigneur, de l'adresser à M. Desmarais, rue Cassette, faubourg Saint-Germain, notre correspondant.

Comme cette affaire me tient au cœur, j'ai demandé le sentiment d'un docteur de Sorbonne, de mes amis, sur ce qu'ils demandent de tenir indécise l'autorité du concile de Trente, jusqu'à ce que l'Eglise en ait décidé par un nouveau concile. L'on m'a répondu que pourvu qu'ils crussent la réalité de la présence de Jésus-Christ au saint Sacrement, de la manière que nous la croyons ; qu'ils revinssent à l'Eglise avec un esprit de soumission pour tout ce qu'elle déclarerait dans le concile futur qu'ils demandent ; qu'on ne doute pas que pour un si grand bien que la réunion, l'on ne leur accorde ce qu'ils désirent, pourvu que cette réunion fût sincère et du fond du cœur, et qu'elle ne fût pas un nouveau sujet de nous désapprouver dans les pratiques de notre religion. L'on dit même que tous les gens de bien, qui ont quelque autorité dans l'Eglise, s'emploieraient à leur obtenir ce qu'ils désirent, s'ils revenaient, comme je leur ai mandé autrefois, comme l'enfant prodigue, se jeter tête baissée entre les bras de leur mère, en confessant qu'ils ont péché. Mais c'est en cet endroit un coup de Dieu qu'il faut lui demander, l'humilité ne se trouvant guère dans un parti d'hérétiques, puisqu'elle est le caractère des vrais enfants de Dieu et de l'Eglise. J'espère, Monseigneur, que vous ferez de votre part tout ce qu'on doit attendre de votre zèle, de votre douceur et de votre charité.

Ce 18 juillet 1694.

—

## LETTRE XXX.

DE LA MÊME AU MÊME.

*Elle répond à l'objection faite par Leibnitz, sur le concile de Trente ; déplore le malheur des protestants, qui se contentent de témoigner quelque bonne volonté pour la réunion, sans en venir aux effets, et parle fort avantageusement de l'écrit de l'abbé Pirot en faveur du concile de Trente.*

Voilà une lettre, Monseigneur, de M. Leibnitz, qui se réveille de temps en temps sur un sujet qui devrait l'empêcher de dormir. L'objection qu'il fait sur le concile de Trente ne me paraît pas malaisée à résoudre : car les évêques qui ont fait faire l'abjuration à Henri IV, pourraient avoir manqué en n'y voulant pas comprendre le concile de Trente, pour ne le pas effaroucher : cela ne prouverait pas qu'il ne fût pas reçu en France sur les dogmes de la foi, comme il ne l'est pas sur quelques points de discipline. Ce n'est point à moi, Monseigneur, à entamer ces questions, ni à répondre à ce que m'en a écrit M. Leibnitz ; cela regarde Votre Grandeur. Je voudrais pourtant bien voir ce qu'il vous en écrit, et ce que vous lui répondrez, pour le lire à madame de Maubuisson, qui est pleine de bonnes lumières, et qui voit d'un coup d'œil le bien et le mal des choses.

Je crois, Monseigneur, que vous ne sauriez trop relever les bons desseins de M. de Lokkum, pour l'encourager à poursuivre la réunion, et à venir des bonnes paroles aux bons effets. Car écrire et discourir toute la vie sur une chose qui ne peut plus se faire après la mort, et de laquelle dépend le salut, c'est ce que je ne puis comprendre ; et je doute toujours qu'il y ait un commencement de foi dans l'âme des personnes qui veulent persuader qu'elles cherchent la vérité, quand tout cela se fait si à loisir, et même avec quelque indifférence. Mais Votre Grandeur m'a déjà mandé qu'il fallait faire ce qui pouvait dépendre de vous, et attendre de Dieu ce qui dépend de lui ; comme est cette réunion, qu'un intérêt temporel fait rechercher, selon toutes les apparences : mais Dieu en saura bien tirer sa gloire et l'avantage de l'Eglise, pour laquelle Votre Grandeur a tant travaillé.

J'avais mandé à mademoiselle de Scudéry, que j'avais vu un petit manuscrit que M. Pirot avait fait sur le concile de Trente, que M. Pellisson aurait bien voulu faire imprimer à la fin de son livre fait, ou peu s'en faut, sur l'Eucharistie : mais il faudrait auparavant qu'il fût rectifié, et qu'on n'y laissât aucun sujet de doute. Je l'ai lu lorsque le cher défunt me l'envoya pour le faire tenir en Allemagne : autant que je puis m'y connaître, je le trouvai bien fort. Je prie Dieu, Monseigneur, qu'il vous augmente de plus en plus ses divines lumières, et qu'il vous donne la persévérance qui vous est nécessaire pour faire tout seul ce qui avait paru devoir être fait avec le pauvre M. Pellisson, dont le mérite se reconnaît de plus en plus. Vous m'avez promis, Monseigneur, votre bienveillance et vos prières ; je vous supplie de vous en souvenir, et de croire que j'ai pour Votre Grandeur tout le respect et l'estime que doit avoir votre très-humble et très-obéissante servante.

S^r. M. de Brinon.

Ce 25 juin 1695.

—

## LETTRE XXXI.

DE LEIBNITZ A BOSSUET.

*Il le consulte de la part du duc de Wolfenbutel, sur un livre du P. Véron, « De la règle de la foi ; » sur les moyens de reconnaître ce qui est de foi ou ce qui n'en est pas, et ce qui est plus ou moins important dans la foi.*

Monseigneur,

Lorsque j'arrivai ici, il y a quelques jours, Monseigneur le duc Antoine Ulric me demanda de vos nouvelles ; et quand je

réponds que je n'avais point eu l'honneur d'en recevoir depuis longtemps, il me dit qu'il voulait me fournir de la matière pour vous faire souvenir de nous. C'est qu'un abbé de votre religion, qui est de considération et de mérite, lui avait envoyé le livre que voici (1981), qu'il avait donné au public sur ce qui est de foi; que son Altesse Sérénissime m'ordonna de vous communiquer pour le soumettre à votre jugement, et pour tâcher d'apprendre, Monseigneur, selon votre commodité, s'il a votre approbation, de laquelle ce prince ferait presque autant de cas que si elle venait de Rome même; m'ayant ordonné de vous faire ses compliments, et de vous marquer combien il honore votre mérite éminent.

Le dessein de distinguer ce qui est de foi de ce qui ne l'est point, paraît assez conforme à vos vues et à ce que vous appelez la méthode de l'exposition; et il n'y a rien de si utile, pour nous décharger d'une bonne partie des controverses, que de faire connaître que ce qu'on dit de part et d'autre n'est point de foi. Cependant son Altesse Sérénissime ayant jeté les yeux sur ce livre, y a trouvé bien des difficultés. Car, premièrement, il lui semble qu'on n'a pas assez marqué les conditions de ce qui est de foi, ni les principes par lesquels on le peut connaître. De plus, il semble, en second lieu, qu'il y a des degrés entre les articles de foi, les uns étant plus importants que les autres.

Si j'ose expliquer plus amplement ce que Son Altesse Sérénissime m'avait marqué en peu de mots, je dirai que, pour ce qui est des conditions et principes, tout article de foi doit être sans doute une vérité que Dieu a révélée; mais la question est, si Dieu en a seulement révélé autrefois, ou s'il en révèle encore, et si les révélations d'autrefois sont toutes dans l'Ecriture sainte, ou sont venues du moins d'une tradition apostolique; ce que ne nient point plusieurs des plus accommodants entre les protestants.

Mais comme bien des choses passent aujourd'hui pour être de foi, qui ne sont point assez révélées par l'Ecriture, et où la tradition apostolique ne paraît pas non plus: comme, par exemple, la canonicité des livres que les protestants tiennent pour apocryphes, laquelle passe aujourd'hui pour être de foi dans votre communion, contre ce qui était cru par des personnes d'autorité dans l'ancienne Eglise; comment le peut-on savoir, si l'on admet des révélations nouvelles, en disant que Dieu assiste tellement son Eglise, qu'elle choisit toujours le bon parti, soit par une réception tacite ou droit non écrit, soit par une définition ou loi expresse d'un concile œcuménique? où il est encore question de bien déterminer les conditions d'un tel concile, et s'il est nécessaire que le Pape prenne part aux décisions, pour ne rien dire du Pape à part, ni encore de quelque particulier qui pourrait vérifier ses révélations par des miracles. Mais si l'on accorde à l'Eglise le droit d'établir de nouveaux articles de foi, on abandonnera la perpétuité, qui avait passé pour la marque de la foi catholique. J'avais remarqué autrefois que vos propres auteurs ne s'y accordent point et n'ont point les mêmes fondements sur l'analyse de la foi, et que le P. Grégoire de Valentia, Jésuite, dans un livre fait là-dessus, la réduit aux décisions du Pape, avec ou sans le concile; au lieu qu'un docteur de Sorbonne, nommé Holden, voulait, aussi dans un livre exprès, que tout devait avoir déjà été révélé aux apôtres, et puis propagé jusqu'à nous par l'entremise de l'Eglise; ce qui paraîtra le meilleur aux protestants. Mais alors il sera difficile de justifier l'antiquité de bien des sentiments qu'on veut faire passer pour être de foi dans l'Eglise Romaine d'aujourd'hui.

Et quant aux degrés de ce qui est de foi, on disputa, dans le colloque de Ratisbonne de ce siècle, entre Hunnius, protestant, et le P. Tanner, Jésuite, si les vérités de peu d'importance qui sont dans l'Ecriture sainte, comme, par exemple, celle du chien de Tobie, suivant votre canon, sont des articles de foi, comme le P. Tanner l'assura. Ce qui étant posé, il faut reconnaître qu'il y a une infinité d'articles de foi qu'on peut non-seulement ignorer, mais même nier impunément, pourvu qu'on croie qu'ils n'ont point été révélés: comme si quelqu'un croyait que ce passage: *Tres sunt qui testimonium dant*, etc. (*I Joan.* v, 7, 8), n'est point authentique, puisqu'il manque dans les anciens exemplaires grecs. Mais il sera question maintenant de savoir s'il n'y a pas des articles tellement fondamentaux, qu'ils soient nécessaires, *necessitate medii;* en sorte qu'on ne les saurait ignorer ou nier sans exposer son salut, et comment on les peut discerner des autres.

La connaissance de ces choses paraît si nécessaire, Monseigneur, pour entendre ce que c'est que d'être de foi, que monseigneur le duc a cru qu'il fallait avoir recours à vous pour les bien connaître, ne sachant personne aujourd'hui, dans votre Eglise, qu'on puisse consulter plus sûrement, et se flattant, sur les expressions obligeantes de votre lettre précédente, que vous aurez bien la bonté de lui donner des éclaircissements. Je ne suis maintenant que son interprète, et je ne suis pas moins avec respect,

(1981) *Secretio eorum quæ de fide catholica, ab iis quæ non sunt de fide, in controversiis plerisque hoc sæculo motis, juxta regulam fidei ab Ex. D. Franc. Veron o sacræ Theologiæ doct. antehac compilatam, ab omnibus Sorb. doctor. in plena congregatione Facultatis Theologiæ approbatam, necnon an.* 1645, *in gen. conventu ab universo clero Gallic. receptam, ac per illust. et doctis. Wallemb. episc. multum laudatam, ex ipso concilio Tridentino et præfata regula, compendiose excerpta, an. Christi* 1669, in 16, sans nom d'auteur, de ville et d'imprimeur.

Monseigneur, votre très-humble et très-obéissant serviteur.

LEIBNITZ.

De Wolfenbutel, ce 11 décembre 1699.

## LETTRE XXXII.

### RÉPONSE DE BOSSUET.

*Il établit que la perpétuité de la doctrine, ou le consentement unanime et perpétuel de l'Eglise, forme la règle infaillible des vérités de la foi, et prouve que les livres de l'Ecriture, regardés comme apocryphes par les protestants, ont toujours été reconnus pour canoniques dans l'Eglise.*

Monsieur,

Rien ne me pouvait arriver de plus agréable que d'avoir à satisfaire, selon mon pouvoir, aux demandes d'un aussi grand prince que monseigneur le duc Antoine Ulric, et encore m'étant proposées par un homme aussi habile et que j'estime autant que vous. Elles se rapportent à deux points : le premier consiste à juger d'un livret intitulé : *Secretio*, etc., ce qui demande du temps, non pour le volume, mais pour la qualité des matières sur lesquelles il faut parler sûrement et juste. Je supplie donc Son Altesse de me permettre un court délai, parce que, n'ayant reçu ce livre que depuis deux jours, à peine ai-je eu le loisir de le considérer.

La seconde demande a deux parties, dont la première regarde les conditions et les principes par lesquels on peut reconnaître ce qui est de foi, en le distinguant de ce qui n'en est pas; et la seconde observe qu'il y a des degrés entre les articles de foi, les uns étant plus importants que les autres.

Quant au premier point, vous supposez, avant toutes choses, comme indubitable, que tout article de foi doit être une vérité révélée de Dieu, de quoi je conviens sans difficulté; mais vous venez à deux questions, dont l'une est, « si Dieu en a seulement révélé autrefois, ou s'il en révèle encore : » et la seconde : « si les révélations d'autrefois sont toutes dans l'Ecriture sainte ou sont venues du moins d'une tradition apostolique, ce que ne nient point plusieurs des plus accommodants entre les protestants. »

Je réponds sans hésiter, Monsieur, que Dieu ne révèle point de nouvelles vérités qui appartiennent à la foi catholique, et qu'il faut suivre la règle de la perpétuité, qui avait, comme vous dites très-bien, passé pour la règle de la catholicité, de laquelle aussi l'Eglise ne s'est jamais départie.

Il ne s'agit pas ici de disputer de l'autorité des traditions apostoliques, puisque vous dites vous-même, Monsieur, que les plus accommodants, c'est-à-dire, comme je l'entends, non-seulement les plus doctes, mais encore les plus sages des protestants, ne les nient pas; comme je crois, en effet, l'avoir remarqué dans votre savant Calixte et dans ses disciples. Mais je dois vous faire observer que le concile de Trente reconnaît la règle de la perpétuité, lorsqu'il déclare qu'il n'en a point d'autre que « ce qui est contenu dans l'Ecriture sainte, ou dans les traditions non écrites, qui, reçues par les apôtres de la bouche de Jésus-Christ, ou dictées aux mêmes apôtres par le Saint-Esprit, sont venues à nous comme de main en main (1982). »

Il faut donc, Monsieur, tenir pour certain que nous n'admettons aucune nouvelle révélation, et que c'est la foi expresse du concile de Trente, que toute vérité révélée de Dieu est venue de main en main jusqu'à nous; ce qui aussi a donné lieu à cette expression qui règne dans tout ce concile, que le dogme qu'il établit a toujours été entendu comme il l'expose : *Sicut Ecclesia Catholica semper intellexit* (1983). Selon cette règle, on doit tenir pour assuré que les conciles œcuméniques, lorsqu'ils décident quelque vérité, ne proposent point de nouveaux dogmes, mais ne font que déclarer ceux qui ont toujours été crus, et les expliquer seulement en termes plus clairs et plus précis.

Quant à la demande que vous me faites, « S'il faut, avec Grégoire de Valence, réduire la certitude de la décision à ce que prononce le Pape, ou avec ou sans le concile, » elle me paraît assez inutile. On sait ce qu'a écrit sur ce sujet le cardinal du Perron, dont l'autorité est de beaucoup supérieure à celle de ce célèbre Jésuite; et pour ne point rapporter des autorités particulières, on voit en cette matière ce qu'enseigne et ce que pratique, même de nos jours, et encore tout récemment, l'Église de France.

Nous donnerons donc pour règle infaillible, et certainement reconnue par les Catholiques, des vérités de foi, le consentement unanime et perpétuel de toute l'Eglise, soit assemblée en concile, soit dispersée par toute la terre, et toujours enseignée par le même Saint-Esprit. Si c'est là, pour me servir de vos expressions, ce qui est le plus agréable aux protestants, bien éloignés de les détourner de cette doctrine, nous ne craignons point de la garantir, comme incontestablement saine et orthodoxe.

« Mais alors, » continuez-vous, « il sera difficile de justifier l'antiquité de bien des sentiments qu'on veut faire passer pour être de foi dans l'Église Romaine d'aujourd'hui. »

Non, Monsieur, j'ose vous répondre avec confiance que cela n'est pas si difficile que vous pensez, pourvu qu'on éloigne de cet examen l'esprit de contention, en se réduisant aux faits certains.

Vous en pouvez faire l'essai dans l'exemple que vous alléguez, et qui est aussi le plus fort qu'on puisse alléguer, « de la canonicité des livres que les protestants

(1982) Sess. I, *Decret. de can. Script.*

(1983) *Ibid.*

tiennent pour apocryphes, laquelle passe aujourd'hui pour être de foi dans votre communion, contre ce qui était cru par des personnes d'autorité dans l'ancienne Eglise. » Mais, Monsieur, vous allez voir clairement, si je ne me trompe, cette question résolue par des faits entièrement incontestables.

Le premier est que ces livres, dont on dispute, ou dont autrefois on a disputé, ne sont pas des livres nouveaux ou nouvellement trouvés, auxquels on ait donné de l'autorité. La seconde lettre de saint Pierre, celle aux Hébreux, l'*Apocalypse*, et les autres livres qui ont été contestés, ont toujours été connus dans l'Eglise, et intitulés du nom des apôtres, à qui encore aujourd'hui on les attribue. Si quelques-uns leur ont disputé ce titre, on n'a pas nié pour cela l'existence de ces livres, et qu'ils ne portassent cette intitulation, ou partout, ou dans la plupart des lieux où on les lisait, ou du moins dans les plus célèbres.

Second fait : j'en dis autant des livres de l'Ancien Testament. La *Sagesse*, l'*Ecclésiastique*, les *Machabées* et les autres, ne sont pas des livres nouveaux : ce ne sont pas les Chrétiens qui les ont composés ; ils ont précédé la naissance de Jésus-Christ, et nos Pères les ayant trouvés parmi les Juifs, les ont pris de leurs mains pour l'usage et pour l'édification de l'Eglise.

Troisième fait : ce n'est point non plus par de nouvelles révélations ou par de nouveaux miracles qu'on les a reçus dans le canon. Tous ces moyens sont suspects ou particuliers, et par conséquent insuffisants à fonder une tradition et un témoignage de la foi. Le concile de Trente, qui les a rangés dans le canon, les y a trouvés il y a près de douze cents ans, et dès le quatrième siècle, le plus savant sans contestation de toute l'Eglise.

Quatrième fait : personne n'ignore le canon XLVII du concile III de Carthage, qui constamment est de ce siècle-là, et où les mêmes livres, sans en excepter aucun, reçus dans le concile de Trente, sont reconnus comme livres « qu'on lit dans l'Eglise sous le nom de divines Ecritures et d'Ecritures canoniques : » *Sub nomine divinarum Scripturarum*, etc., *canonicæ Scripturæ*, etc.

Cinquième fait : c'est un fait qui n'est pas moins constant que les mêmes livres sont mis au rang des saintes Ecritures, avec le *Pentateuque*, avec l'Evangile, avec tous les autres les plus canoniques, dans la réponse du Pape Innocent Ier à la consultation du saint évêque Exupère de Toulouse (cap. 7), en l'an 405 de Notre-Seigneur. Le décret du concile romain, tenu par le Pape saint Gélase, fait le même dénombrement au Ve siècle, et c'est là le dernier canon de l'Eglise romaine sur ce sujet, sans que ces décrets aient jamais varié. Tout l'Occident a suivi l'Eglise romaine en ce point, et le concile de Trente n'a fait que marcher sur ses pas.

Sixième fait : il y a des Eglises que, dès le temps de saint Augustin, on a regardées comme plus savantes et plus exactes que toutes les autres, *doctiores ac diligentiores Ecclesiæ* (1984). On ne peut dénier ces titres à l'Eglise d'Afrique, ni à l'Eglise romaine, qui avait outre cela la principauté ou la primauté de la chaire apostolique, comme parle saint Augustin : *In qua semper apostolicæ cathedræ viguit principatus*, et dans laquelle on convenait, dès le temps de saint Irénée, que la tradition des apôtres s'était toujours conservée avec plus de soin.

Septième fait : saint Augustin a pris séance dans ce concile, du moins il était de ce temps-là, et il en a suivi la tradition dans le livre *De la doctrine chrétienne*, où nous lisons ces paroles : « Tout le canon des Ecritures contient ces livres, cinq de Moïse, » etc. .. où sont nommés en même rang : « *Tobie*, *Judith*, deux des *Machabées*, la *Sagesse*, l'*Ecclésiastique*, quatorze Epîtres de saint Paul, et notamment celle *aux Hébreux*, » ainsi qu'elles sont comptées, tant dans le canon de Carthage que dans saint Augustin : « deux lettres de saint Pierre, trois de saint Jean, et l'*Apocalypse* (1985). »

Huitième fait : ces anciens canons n'ont pas été une nouveauté introduite par ces conciles et par ces Papes ; mais une déclaration de la tradition ancienne, comme il est expressément porté dans le canon déjà cité du concile III de Carthage : « Ce sont les livres, » dit-il, « que nos pères nous ont appris à lire dans l'Eglise, sous le titre d'Ecritures divines et canoniques, » comme marque le commencement du canon.

Neuvième fait : la preuve en est bien constante par les remarques suivantes. Saint Augustin avait cité, contre les pélagiens, ce passage du *Livre de la Sagesse* (IV, 11) : *Il a été enlevé de la vie, de crainte que la malice ne corrompît son esprit.* Les semi-pélagiens avaient contesté l'autorité de ce livre, comme n'étant point canonique ; et saint Augustin (1986) répond « qu'il ne fallait point rejeter le livre de la Sagesse, qui a été jugé digne depuis une si longue antiquité, *tam longa annositate*, d'être lu dans la place des lecteurs, et d'être ouï par tous les Chrétiens, depuis les évêques jusqu'aux derniers des laïques, fidèles, catéchumènes et pénitents, avec la vénération qui est due à l'autorité divine. » A quoi il ajoute « que ce livre doit être préféré à tous les docteurs particuliers, parce que les docteurs particuliers les plus excellents et les plus proches du temps des apôtres se le sont eux-mêmes préféré, et que, produisant ce livre à témoin, ils ont cru ne rien alléguer de moins qu'un témoignage divin : *Nihil se adhibere nisi divi-*

(1984) *De doct. Christ.*, lib. II, c. 15, n. 22 tom. III.

(1985) *Ibid.*, c. 8, n. 13.

(1986) *De Prædest. SS*, c. 14, n. 27, t. X.

*num testimonium crediderunt ;* » répétant encore à la fin le grand nombre d'années, *tanta annorum numerositate*, où ce livre a eu cette autorité. On pourrait montrer à peu près la même chose des autres livres, qui ne sont ni plus ni moins contestés que celui là, et en faire remonter l'autorité jusqu'au temps les plus voisins des apôtres, sans qu'on en puisse montrer le commencement.

Dixième fait : en effet, si l'on voulait encore pousser la tradition plus loin, et nommer ces excellents docteurs et si voisins du temps des apôtres, qui sont marqués dans saint Augustin, on peut assurer qu'il avait en vue le livre des *Témoignages* de saint Cyprien qui est un recueil des passages de l'Ecriture, où, à l'ouverture du livre, la *Sagesse*, l'*Ecclésiastique* et les *Machabées* se trouveront cités en plusieurs endroits, avec la même autorité que les livres les plus divins, et après avoir promis deux et trois fois très-expressément, dans les préfaces, de ne citer dans ce livre que des Ecritures prophétiques et apostoliques.

Onzième fait : l'Afrique et l'Occident n'étaient pas les seuls à reconnaître pour canoniques les livres que les Hébreux n'avaient pas mis dans leur canon. On trouve partout dans saint Clément d'Alexandrie et dans Origène, pour ne point parler des autres Pères plus nouveaux, les livres de la *Sagesse* et de l'*Ecclésiastique* cités avec la même autorité que ceux de Salomon, et même ordinairement sous le nom de Salomon même; afin que le nom d'un écrivain canonique ne leur manquât pas, et à cause aussi, dit saint Augustin, qu'ils en avaient pris l'esprit.

Douzième fait : quand Julius Africanus rejeta dans le prophète Daniel l'histoire de Susanne, et voulut défendre les Hébreux contre les Chrétiens, on sait comme il fut repris par Origène. Lorsqu'il s'agira de l'autorité et du savoir, je ne crois pas qu'on balance entre Origène et Julius Africanus. Personne n'a mieux connu l'autorité de l'hébreu qu'Origène, qui l'a fait connaître aux Eglises chrétiennes; et sans plus de discussion, sa lettre à Africanus, dont on nous a depuis peu donné le grec, établit le fait constant que ces livres, que les Hébreux ne lisaient point dans leurs synagogues, étaient lus dans les églises chrétiennes, sans aucune distinction d'avec les autres livres divins.

Treizième fait : il faut pourtant avouer que plusieurs Eglises ne les mettaient point dans leur canon, parce que, dans les livres du vieux Testament, elles ne voulaient que copier le canon des Hébreux, et compter simplement les livres que personne ne contestait, ni Juif ni Chrétien. Il faut aussi avouer que plusieurs savants, comme saint Jérôme et quelques autres grands critiques, ne voulaient point recevoir ces livres pour établir les dogmes; mais leur avis particulier n'était pas suivi, et n'empêchait pas que les plus sublimes et les plus solides théologiens de l'Eglise ne citassent ces livres en autorité, même contre les hérétiques, comme l'exemple de saint Augustin vient de le faire voir, pour ne point entrer ici dans la discussion inutile des autres auteurs. D'autres ont remarqué, avant moi, que saint Jérôme lui-même a souvent cité ces livres en autorité avec les autres Ecritures, et qu'ainsi les opinions particulières des docteurs étaient, dans leurs propres livres, souvent emportées par l'esprit de la tradition et par l'autorité des Eglises.

Quatorzième fait : je n'ai pas besoin de m'étendre ici sur le canon des Hébreux, ni sur les diverses significations du mot d'apocryphe, qui, comme on sait, n'est pas toujours également désavantageux. Je ne dirai pas non plus quelle autorité parmi les Juifs, après leur canon par Esdras, pouvaient avoir, sous un autre titre que celui de canonique, ces livres qu'on ne trouve point dans l'hébreu. Je laisserai encore à part l'autorité que leur peuvent concilier les allusions secrètes qu'on remarque aux sentences de ces livres, non-seulement dans les auteurs profanes, mais encore dans l'Evangile. Il me semble que le savant évêque d'Avranches (1987), dont le nom est si honorable dans la littérature, n'a rien laissé à dire sur cette matière; et pour moi, Monsieur, je me contente d'avoir démontré, si je ne me trompe, que la définition du concile de Trente sur la canonicité des Ecritures, loin de nous obliger à reconnaître de nouvelles révélations, fait voir au contraire que l'Eglise Catholique demeure toujours inviolablement attachée à la tradition ancienne, venue jusqu'à nous de main en main.

Quinzième fait : que si enfin vous m'objectez que du moins cette tradition n'était pas universelle, puisque de très-grands docteurs et des Eglises entières ne l'ont pas connue : c'est, Monsieur, une objection que vous avez à résoudre avec moi. La démonstration en est évidente : nous convenons tous ensemble, protestants ou Catholiques, également des mêmes livres du Nouveau Testament; car je ne crois pas que personne voulût suivre encore les emportements de Luther contre l'*Epître de saint Jacques*. Passons donc une même canonicité à tous ces livres, contestés autrefois ou non contestés : après cela, Monsieur, permettez-moi de vous demander si vous voulez affaiblir l'autorité ou de l'*Epître aux Hébreux*, si haute, si théologique, si divine; ou celle de l'*Apocalypse*, où reluit l'esprit prophétique avec autant de magnificence que dans Isaïe ou dans Daniel. Ou bien dira-t-on peut-être que c'est une nouvelle révélation qui les a fait reconnaître. Vous êtes trop fermes dans les bons principes pour les abandonner aujourd'hui. Nous dirons donc, s'il vous

(1987) Huet.

plaît, tous deux ensemble, qu'une nouvelle reconnaissance de quelque livre canonique, dont quelques-uns auront douté, ne déroge point à la perpétuité de la tradition, que vous voulez bien avouer pour marque de la vérité catholique. Pour être constante et perpétuelle, la vérité catholique ne laisse pas d'avoir ses progrès : elle est connue en un lieu plus qu'en un autre, en un temps plus qu'en un autre, plus clairement, plus distinctement, plus universellement. Il suffit, pour établir la succession et la perpétuité de la foi d'un livre saint, comme de tout autre vérité, qu'elle soit toujours reconnue; qu'elle le soit dans le plus grand nombre sans comparaison ; qu'elle le soit dans les Eglises les plus éminentes, les plus autorisées et les plus révérées ; qu'elle s'y soutienne, qu'elle gagne ou qu'elle se répande d'elle-même, jusqu'à tant que le Saint-Esprit, la force de la tradition, et le goût, non celui des particuliers, mais l'universel de l'Eglise, la fasse enfin prévaloir, comme elle a fait au concile de Trente.

Seizième fait : ajoutons, si vous l'avez agréable, que la foi qu'on a eu ces livres nouvellement reconnus, a toujours eu dans les Eglises un témoignage authentique, dans la lecture qu'on en a faite dès le commencement du christianisme, sans aucune marque de distinction d'avec les livres reconnus divins : ajoutons l'autorité qu'on leur donne partout naturellement dans la pratique, comme nous l'avons remarqué : ajoutons enfin que le terme de *canonique* n'ayant pas toujours une signification uniforme, nier qu'un livre soit canonique en un sens, ce n'est pas nier qu'il ne le soit en un autre ; nier qu'il soit, ce qui est très-vrai, dans le canon des Hébreux, ou reçu sans contradiction parmi les Chrétiens, n'empêche pas qu'il ne soit au fond dans le canon de l'Eglise, par l'autorité que lui donne la lecture presque générale, et par l'usage qu'on en faisait par tout l'univers. C'est ainsi qu'il faut concilier, plutôt que commettre ensemble les Eglises et les auteurs ecclésiastiques, par des principes communs à tous les divers sentiments, et par le retranchement de toute ambiguïté.

Dix-septième fait : il ne faut pas oublier le fait que saint Jérôme raconte à tout l'univers, sans que personne l'en ait démenti, qui est que le livre de Judith avait reçu un grand témoignage par le concile de Nicée. On n'aura point de peine à croire que cet infatigable lecteur de tous les livres et de tous les actes ecclésiastiques ait pu voir par ses curieuses et laborieuses recherches, auxquelles rien n'échappait, quelque mémoire de ce concile, qui se soit perdu depuis. Ainsi, ce savant critique, qui ne voulait pas admettre le livre dont nous parlons, ne laisse pas de lui donner le plus grand témoignage qu'il pût jamais recevoir, et de nous montrer en même temps que, sans le mettre dans le canon, les Pères et les conciles les plus vénérables s'en servaient dans l'occasion, comme nous venons de le dire, et le consacraient par la pratique.

Dix-huitième fait : quoique je commence à sentir la longueur de cette lettre, qui devient un petit livre, contre mon attente, le plaisir de m'entretenir, par votre entremise, avec un prince qui aime si fort la religion, qu'il daigne même m'ordonner de lui en parler de si loin, me fera encore ajouter un fait qu'il approuvera. C'est, Monsieur, que la diversité des canons de l'Ecriture, dont on usait dans les Eglises, ne les empêchait pas de concourir dans la même théologie, dans les mêmes dogmes, dans la même condamnation de toutes les erreurs, et non-seulement de celles qui attaquaient les grands mystères de la Trinité, de l'incarnation, de la grâce; mais encore de celles qui blessaient les autres vérités révélées de Dieu, comme faisaient les montanistes, les novatiens, les donatistes, et ainsi du reste. Par exemple, la province de Phrygie, qui, assemblée dans le concile de Laodicée, ne recevait point en autorité, et semblait même ne vouloir pas lire dans l'Eglise quelques-uns des livres dont il s'agit, contre la coutume presque universelle des autres Eglises, entre autres de celle d'Occident, n'en condamnait pas moins, avec elles, toutes les erreurs qu'on vient de marquer; de sorte qu'en vérité il ne leur manquait aucun dogme, encore qu'il manquât dans leur canon quelques-uns des livres qui servaient à les convaincre.

Dix-neuvième fait : c'est pour cela qu'on se laissait les uns aux autres une grande liberté, sans se presser d'obliger toutes les Eglises au même canon; parce qu'on ne voyait naître de là aucune diversité, ni dans la foi, ni dans les mœurs : et la raison en était, que les fidèles, qui ne cherchaient pas les dogmes de foi dans ces livres non canonisés en quelques endroits, les trouvaient suffisamment dans ceux qui n'avaient jamais été révoqués en doute ; et que même ce qu'on ne trouvait pas dans les Ecritures en général, on le recouvrait dans les traditions perpétuelles et universelles.

Vingtième fait : sur cela même nous lisons dans saint Augustin, et dans l'un de ses plus savants écrits, cette sentence mémorable (1988): « L'homme qui est affermi dans la foi, dans l'espérance et dans la charité, et qui est inébranlable à les conserver, n'a besoin des Ecritures que pour instruire les autres; ce qui fait aussi que plusieurs vivent sans aucun livre dans les solitudes. » On sait d'ailleurs qu'il y a eu des peuples qui, sans avoir l'Ecriture, qu'on n'avait pu encore traduire en leurs langues barbares et irrégulières, n'en étaient pas moins Chrétiens que les autres : par où aussi l'on peut entendre que la concorde dans la foi, loin de dépendre de la réception de quelques livres de l'Ecriture, ne dépend pas même de toute l'Ecriture en général ; ce qui pour-

(1988) *De doct. Christ.*, lib. I, n. 43, part. I, tom. III.

rait se prouver encore par Tertullien et par tous les autres auteurs, si cette discussion ne nous jetait trop loin de notre sujet.

Vingt-unième fait : que si enfin on demande pourquoi donc le concile de Trente n'a pas laissé sur ce point la même liberté que l'on avait autrefois, et défend, sous peine d'anathème, de recevoir un autre canon que celui qu'il propose, sess. 4, sans vouloir rien dire d'amer, je laisserai seulement à examiner aux protestants modérés si l'Église Romaine a dû laisser ébranler par les protestants le canon dont, comme on a vu, elle était en possession avec tout l'Occident, non-seulement dès le IVe siècle, mais encore dès l'origine du christianisme : canon qui s'était affermi depuis par l'usage de douze cents ans, sans aucune contradiction ; canon enfin dont on prenait occasion de la calomnier, comme falsifiant les Écritures ; ce qui faisait remonter l'accusation jusqu'aux siècles les plus purs : je laisse, dis je, à examiner si l'Église a dû tolérer ce soulèvement, ou bien le réprimer par ses anathèmes.

Vingt-deuxième fait : il n'est donc rien arrivé ici que ce que l'on a vu arriver à toutes les autres vérités, qui est d'être déclarées plus expressément, plus authentiquement, plus fortement, par le jugement de l'Église Catholique, lorsqu'elles ont été plus ouvertement, et, s'il est permis de dire une fois ce mot, plus opiniâtrément contredites ; en sorte qu'après ce décret, le doute ne soit plus permis.

Vingt troisième fait : je n'ai point ici à rendre raison pourquoi nous donnons le nom d'Église Catholique à la communion romaine, ni le nom de concile œcuménique à celui qu'elle reconnait pour tel. C'est une dispute à part, où l'on ne doit pas entrer ici ; et il me suffit d'avoir remarqué les faits constants, d'où résultent l'antiquité et la perpétuité du canon dont nous usons.

Vingt-quatrième fait : après tout, quelque inviolable que soit la certitude que nous y trouvons, il sera toujours véritable que les livres qui n'ont jamais été contestés ont dès là une force particulière pour la conviction ; parce qu'encore que nul esprit raisonnable ne doive douter des autres, après la décision de l'Église, les premiers ont cela de particulier, que procédant *ad hominem et ex concessis*, comme l'on parle, ils sont plus propres à fermer la bouche aux contredisants.

Voilà, Monsieur, un long discours, encore que je n'aie fait que proposer les principes. C'est à Dieu à ouvrir les cœurs de ceux qui le liront. Ce dont je vous prie, c'est de le présenter à votre grand prince, de prendre les moments heureux où son oreille sera plus libre, et enfin de le lui faire regarder comme un effet de mon très-humble respect. Le reste se dira une autre fois, et bientôt, s'il plaît à Dieu. Je suis cependant, et serai toujours, avec une estime et une affection cordiale, Monsieur, votre très, etc.

J. BÉNIGNE, év. de Meaux.

A Meaux, ce 9 janvier 1700.

## LETTRE XXXIII.

AUTRE RÉPONSE DE BOSSUET.

*Sur les articles de foi fondamentaux et non fondamentaux.*

Monsieur,

Des deux difficultés que vous m'avez proposées dans votre lettre du 11 décembre 1699, de la part de votre grand et habile prince, la seconde regardait les degrés entre les articles de foi, les uns étant plus importants que les autres ; et c'est celle-là sur laquelle il faut tâcher aujourd'hui de le satisfaire.

Vous l'expliquez en ces termes : « Quant au degré de ce qui est de foi, on disputa dans le colloque de Ratisbonne de ce siècle, entre Hunnius, protestant, et le P. Tanner, Jésuite, si les vérités de peu d'importance qui sont dans l'Écriture sainte, comme, par exemple, celle du chien de Tobie, sont des articles de foi, comme le P. Tanner l'assura : ce qui étant posé, il faut reconnaître qu'il y a une infinité d'articles de foi qu'on peut non-seulement ignorer, mais même nier impunément, pourvu qu'on croie qu'ils n'ont point été révélés ; comme si quelqu'un croyait que ce passage, *Tres sunt qui testimonium perhibent*, etc. (*I Joan.* V, 7), n'est point authentique, puisqu'il manque dans les anciens exemplaires grecs. Il sera question maintenant de savoir s'il y a des articles tellement fondamentaux qu'ils soient nécessaires, *necessitate medii* ; en sorte qu'on ne les saurait ignorer ou nier sans exposer son salut, et comment on les peut discerner d'avec les autres. »

Il me semble premièrement, Monsieur, que si j'avais assisté à quelque colloque semblable à celui de Ratisbonne, et qu'il m'eût fallu répondre à la question du chien de Tobie, sans savoir ce que dit alors le P. Tanner, j'aurais cru devoir user de distinction. En prenant le terme d'article de foi selon la signification moins propre et plus étendue, j'aurais dit que toutes les choses révélées de Dieu dans les Écritures canoniques, importantes ou non importantes, sont en ce sens articles de foi ; mais qu'en prenant ce terme d'article de foi dans sa signification étroite et propre, pour des dogmes théologiques immédiatement révélés de Dieu, tous ces faits particuliers ne méritent pas ce titre.

Je n'ai pas besoin de vous dire que je compte ici, parmi les dogmes révélés de Dieu, certaines choses de fait sur lesquelles roule la religion, comme la nativité, la mort et la résurrection de Notre Seigneur. Les faits dont nous parlons ici sont, comme je viens de le marquer, les faits particuliers. Il y en a de deux sortes : les uns servent à établir les dogmes par des exemples plus ou moins illustres, comme l'histoire d'Esther et les combats de David ; les autres, pour ainsi parler, ne font que peindre et décrire une action comme seraient, par

exemple, la couleur des pavillons qui étaient tendus dans le festin d'Assuérus, et les autres menues circonstances de cette fête royale ; et de ce genre serait aussi le chien de Tobie, aussi bien que le bâton de David, et si l'on veut la couleur de ses cheveux. Tout cela de soi est tellement indifférent à la religion, qu'on peut ou le savoir ou l'ignorer, sans qu'elle en souffre pour peu que ce soit. Les autres faits qui sont proposés pour appuyer les dogmes divins, comme sont la justice, la miséricorde et la providence divine, quoique bien plus importants, ne sont pas absolument nécessaires, parce qu'on peut savoir d'ailleurs ce qu'ils nous apprennent de Dieu et de la religion.

Pour ce qui est de nier ces faits, la question se réduit à celle de la canonicité des livres dont ils sont tirés. Par exemple, si l'on niait ou le bâton de David, ou la couleur de ses cheveux, et les autres choses de cette sorte, la dénégation en pourrait devenir très-importante, parce qu'elle entraînerait celle du livre des Rois, où ces circonstances sont racontées.

Tout cela n'a point de difficulté, et je ne l'ai rapporté que pour toucher tous les points de votre lettre. Mais pour les difficultés qui regardent les vrais articles de foi, et les dogmes théologiques, immédiatement révélés de Dieu, encore que la discussion en demande plus d'étendue, il est aisé d'en sortir.

Je rappelle tout à trois propositions : la première, qu'il y a des articles fondamentaux et des articles non fondamentaux ; c'est-à-dire des articles dont la connaissance et la foi expresse est nécessaire au salut, et des articles dont la connaissance et la foi expresse n'est pas nécessaire au salut.

La seconde, qu'il y a des règles pour les discerner les uns des autres.

La troisième, que les articles révélés de Dieu, quoique non fondamentaux, ne laissent pas d'être importants, et de donner matière de schisme, surtout après que l'Eglise les a définis.

La première proposition, qu'il y a des articles fondamentaux, c'est-à-dire, dont la connaissance et la foi expresse est nécessaire au salut, n'est pas disputée entre nous. Nous convenons tous du symbole attribué à saint Athanase, qui est l'un des trois reconnus dans la Confession d'Augsbourg, comme parmi nous, et on y lit à la tête ces paroles, *Quicunque vult salvus esse*, etc., et au milieu, *Qui vult ergo salvus esse*, etc., et à la fin, *Hæc est fides catholica, quam nisi quisque*, etc... *absque dubio in æternum peribit*.

Savoir maintenant si les articles contenus dans ce symbole y sont reconnus nécessaires, *necessitate medii*, ou *necessitate præcepti*, c'est, à mon avis, en ce lieu une question assez inutile, et il suffira peut-être d'en dire un mot à la fin.

La seconde proposition, qu'il y a des règles pour discerner ces articles, n'est pas difficile entre nous, puisque nous supposons tous qu'il y a des premiers principes de la religion Chrétienne qu'il n'est permis à personne d'ignorer ; tels que sont, pour descendre dans un plus grand détail, le Symbole des apôtres, l'Oraison dominicale, et le Décalogue avec son abrégé nécessaire dans les deux préceptes de la charité, dans lesquels consiste, selon l'Evangile, toute la loi et les prophètes.

C'est de quoi nous convenons tous, Catholiques et protestants également : et nous convenons encore que le Symbole des apôtres doit être entendu comme il a été exposé dans le Symbole de Nicée, et dans celui qu'on attribue à saint Athanase.

On se peut réduire à un principe plus simple en disant que ce dont la connaissance et la foi expresse est nécessaire au salut, est cela même sans quoi on ne peut avoir aucune véritable idée du salut qui nous est donné en Jésus-Christ ; Dieu voulant nous y amener par la connaissance, et non par un instinct aveugle, comme on ferait des bêtes brutes.

Dans ce principe, si clair et si simple, tout le monde voit d'abord qu'il faut connaître la personne du Sauveur, qui est Jésus-Christ, Fils de Dieu ; qu'il faut aussi connaître son Père, qui l'a envoyé, avec le Saint-Esprit, de qui il a été conçu, et par lequel il nous sanctifie ; quel est le salut qu'il nous propose, ce qu'il a fait pour nous l'acquérir, et ce qu'il veut que nous fassions pour lui plaire : ce qui ramène naturellement l'un après l'autre les Symboles dont nous avons parlé, l'Oraison dominicale et le Décalogue : et tout cela réduit en peu de paroles, est ce que nous avons nommé les premiers principes de la religion chrétienne.

La troisième proposition a deux parties : la première, que ces articles non fondamentaux, encore que la connaissance et la foi expresse n'en soit pas absolument nécessaire à tout le monde, ne laissent pas d'être importants. C'est ce qu'on ne peut nier ; puisqu'on suppose ces articles révélés de Dieu, qui ne révèle rien que d'important à la piété, et dont aussi il est écrit : *Je suis le Seigneur ton Dieu, qui t'enseigne des choses utiles*. (*Isa.* XLVIII, 17.)

Ce fondement supposé, il y a raison et nécessité de noter ceux qui s'opposent à ces dogmes utiles, et qui manquent de docilité à les recevoir, quand l'Eglise les leur propose. La pratique universelle de l'ancienne Eglise confirme cette seconde partie de la proposition. Elle a mis au rang des hérétiques, non-seulement les ariens, les sabelliens, les paulianistes, les macédoniens, les nestoriens, les eutychiens, et ceux en un mot qui rejetaient la Trinité et les autres dogmes également fondamentaux ; mais encore les novatiens ou cathares, qui ôtaient aux ministres de l'Eglise le pouvoir de remettre les péchés ; les montanistes ou cataphrygiens, qui improuvaient les secondes noces ; les aériens, qui niaient l'utilité des

oblations pour les morts, avec la distinction de l'épiscopat et de la prêtrise; Jovinien et ses sectateurs, qui, à l'injure du Fils de Dieu, niaient la virginité perpétuelle de sa sainte Mère, et jusqu'aux quartodécimans, qui, aimant mieux célébrer la pâque avec les Juifs qu'avec les Chrétiens, tachaient de rétablir le judaïsme et ses observances, contre l'ordonnance des apôtres. Les auteurs opiniâtres de ces dogmes pervers ont été frappés par les Pères, par les conciles, quelques-uns même par le grand concile de Nicée, le premier et le plus vénérable des œcuméniques; parce qu'encore que les articles qu'ils combattaient ne fussent pas de ce premier rang, qu'on appelle fondamentaux, l'Eglise ne devait pas souffrir qu'on méprisât aucune partie de la doctrine céleste que Jésus-Christ et les apôtres avaient enseignée.

Si MM. de la Confession d'Augsbourg ne convenaient de ce principe, ils n'auraient pas mis au nombre des hérétiques, sous le nom de sacramentaires, Bérenger et ses sectateurs, puisque la présence réelle, qui fait leur erreur, n'est pas comptée parmi les articles fondamentaux.

L'Eglise fait néanmoins une grande différence entre ceux qui ont combattu ces dogmes utiles et nécessaires à leur manière, quoique d'une nécessité inférieure et seconde, avant ou depuis ses définitions. Avant qu'elle eût déclaré la vérité et l'antiquité, ou plutôt la perpétuité de ces dogmes, par un jugement authentique, elle tolérait les errants, et ne craignait point d'en mettre même quelques-uns au rang de ses saints : mais depuis sa décision, elle ne les a plus soufferts ; et, sans hésiter, elle les a rangés au nombre des hérétiques. C'est, Monsieur, comme vous savez, ce qui est arrivé à saint Cyprien et aux donatistes. Ceux-ci convenaient, avec ce saint martyr, dans le dogme pervers qui rejetait le baptême administré par les hérétiques : mais leur sort a été bien différent, puisque saint Cyprien est demeuré parmi les saints, et les autres sont rangés parmi les hérétiques : ce qui fait dire au docte Vincent de Lérins, dans ce livre tout d'or, qu'il a intitulé *Commonitorium*, ou Mémoire sur l'antiquité de la foi : « O changement étonnant ! Les auteurs d'une opinion sont Catholiques, les sectateurs sont condamnés comme hérétiques : les maîtres sont absous, les disciples sont réprouvés : ceux qui ont écrit les livres erronés sont les enfants du royaume, pendant que leurs défenseurs sont précipités dans l'enfer. » Voilà des paroles bien terribles pour la damnation de ceux qui avaient opiniâtrément soutenu les dogmes que les saints avaient proposés de bonne foi, dont on voit bien que la différence consiste précisément à avoir erré avant que l'Eglise se fût expliquée, ce qui se pouvait innocemment ; et avoir erré contre ses décrets solennels, ce qui ne peut plus être imputé qu'à orgueil et irrévérence.

C'est aussi ce que saint Augustin ne nous laisse point ignorer, lorsque, comparant saint Cyprien avec les donatistes : « Nous-mêmes, dit-il, nous n'oserions pas enseigner une telle chose, » contre un aussi grand docteur que saint Cyprien; c'est-à-dire, la sainteté et la validité du baptême administré par les hérétiques, « si nous n'étions appuyés sur l'autorité de l'Eglise universelle, à laquelle il aurait très-certainement cédé lui-même, si la vérité éclaircie avait été confirmée dès lors par un concile universel : » *Cui et ille procul dubio cederet, si quæstionis ejus veritas, eliquata et declarata per plenarium concilium, solidaretur* (1989).

Telle est donc la différence qu'on a toujours mise entre les dogmes non encore entièrement autorisés par le jugement de l'Eglise, et ceux qu'elle a déclarés authentiquement véritables : et cela est fondé sur ce que la soumission à l'autorité de l'Eglise étant la dernière épreuve où Jésus-Christ a voulu mettre la docilité de la foi, on n'a plus, quand on méprise cette autorité, à attendre que cette sentence : *S'il n'écoute pas l'Eglise, qu'il vous soit comme un païen et un publicain.* (*Matth.* XVIII, 17.)

Il ne s'agit pas ici de prouver cette doctrine, mais seulement d'exposer à votre grand prince la méthode de l'Eglise catholique, pour distinguer, parmi les articles non fondamentaux, les erreurs où l'on peut tomber innocemment, d'avec les autres. La racine et l'effet de la distinction se tirent principalement de la décision de l'Eglise. Nous n'avançons rien de nouveau en cet endroit, non plus que dans toutes les autres parties de notre doctrine. Les plus célèbres docteurs du IVe siècle parlaient et pensaient comme nous. Il n'est pas permis de mépriser des autorités si révérées dans tous les siècles suivants : et d'ailleurs, quand saint Augustin assure que saint Cyprien aurait cédé à l'autorité de l'Eglise universelle, si sa foi s'était déclarée de son temps par un concile de toute la terre, il n'a parlé de cette sorte que sur les paroles expresses de ce saint martyr, qui, interrogé par Antonien, son collègue dans l'épiscopat, quelles étaient les erreurs de Novatien : « Sachez premièrement, » lui disait-il (1990), que nous ne devons pas même être curieux de ce qu'il enseigne, puisqu'il est hors de l'Eglise : quel qu'il soit, et quelque autorité qu'il s'attribue, il n'est pas Chrétien, puisqu'il n'est pas dans l'Eglise de Jésus-Christ : *Christianus non est, qui in Christi Ecclesia non est.* » Saint Augustin n'a pas tort de dire qu'un homme qui ne souffre pas qu'on juge digne d'examen une doctrine qu'on enseigne hors de l'Eglise, mais qui veut qu'on la rejette à ce seul titre, n'aurait eu

(1989) AUG., *De bapt.*, lib. II, cap. 4, num. 5, tom. IX.
(1990) CYP., epist. 52.

garde de se soustraire lui-même à une autorité si inviolable.

Il n'est pas même toujours nécessaire, pour mériter d'être condamné, d'avoir contre soi une expresse décision de l'Eglise, pourvu que d'ailleurs sa doctrine soit bien connue et constante. C'est aussi pour cette raison que le même saint Augustin, en parlant du baptême des petits enfants, a prononcé ces paroles : « Il faut, » dit-il, « souffrir les contredisants dans les questions qui ne sont pas encore bien examinées, ni pleinement décidées par l'autorité de l'Eglise : *In quæstionibus nondum plena Ecclesiæ auctoritate firmatis* (1991). » — « C'est là, continue ce Père, que l'erreur se peut tolérer; mais elle ne doit pas entreprendre d'ébranler le fondement de l'Eglise : *Ibi ferendus est error, non usque adeo progredi debet, ut fundamentum ipsum Ecclesiæ quatere moliatur.* »

On n'avait encore tenu aucun concile pour y traiter expressément la question du baptême des petits enfants; mais parce que la pratique en était constante et universelle, en sorte qu'il n'y avait aucun moyen de la contester, loin de permettre de la révoquer en doute, saint Augustin la prêche hautement comme une vérité toujours établie, et dit que ce doute seul emporte le renversement du fondement de l'Eglise.

C'est à cause que ceux qui nient cette autorité sont proprement ces *esprits contentieux* que l'Apôtre ne souffre pas dans les Eglises. (*I Cor.* XI, 16.) Ce sont ces frères qui *marchent désordonnément*, et non pas selon la règle qu'il leur a donnée, dont le même Apôtre veut qu'on *se retire*. (*II Thess.* III, 6.) On ne se doit retirer d'eux qu'à cause qu'ils se retirent les premiers de l'autorité de l'Eglise et de ses décrets, et se rangent au nombre de ceux qui *se séparent eux-mêmes* (*Jud.* 19) : d'où l'on doit conclure qu'encore que la matière de leur dispute ne soit peut-être pas fondamentale, et du rang de celles dont la connaissance est absolument nécessaire à chaque particulier, ils ne laissent pas, par un autre endroit, d'ébranler le fondement de la foi, en se soulevant contre l'Eglise, et en attaquant directement un article du Symbole aussi important que celui-ci : Je crois l'Eglise catholique.

S'il faut maintenant venir à la connaissance nécessaire, *necessitate medii*, la principale de ce genre est celle de Jésus-Christ; puisqu'il est établi de Dieu comme l'unique moyen du salut, sans la foi duquel on est déjà jugé (*Joan.* III, 18, 36), et la colère de Dieu demeure sur nous. Il n'est pas dit qu'elle y tombe, mais qu'elle y demeure; parce qu'étant, comme nous le sommes, dans une juste damnation par notre naissance, Dieu ne fait point d'injustice à ceux qu'il y laisse. C'est peut-être à cet égard qu'il est écrit : « Qui ignore sera ignoré (*I Cor.* XIV, 38) : » et quoi qu'il en soit, qui ne connaît pas Jésus-Christ n'en est pas connu; et il est de ceux à qui il sera dit au jugement : « Je ne vous connais pas » (*Matth.* VII, 23.)

On pourrait ici considérer cette parole de Notre-Seigneur : « La vie éternelle est de vous connaître, vous qui êtes le seul vrai Dieu, et Jésus-Christ que vous avez envoyé. » (*Joan.* XVII, 3.) Cependant, à parler correctement, il semble qu'on ne doit pas dire que la connaissance de Dieu soit nécessaire, *necessitate medii*, mais plutôt d'une nécessité d'un plus haut rang, *necessitate finis;* parce que Dieu est la fin unique de la vie humaine, le terme de notre amour, et l'objet où consiste le salut : mais ce serait inutilement que nous nous étendrions ici sur cette expression, puisqu'elle ne fait aucune sorte de controverse parmi nous.

Pour le livret intitulé *Secretio*, etc., il est très-bon dans le fond. On en pourrait retrancher encore quelques articles : il y en aurait quelques autres à éclaircir un peu davantage. Pour entrer dans un plus grand détail, il faudrait traiter tous les articles de controverse; ce que je pense avoir assez fait, et avec toutes les marques d'approbation de l'Eglise, dans mon livre de l'*Exposition*.

Je me suis aussi expliqué sur cette matière dans ma réponse latine à M. l'abbé de Lokkum. Si néanmoins votre sage et habile prince souhaite que je m'explique plus précisément, j'embrasserai avec joie toutes les occasions d'obéir à Son Altesse Sérénissime.

Rien n'est plus digne de lui que de travailler à guérir la plaie qu'a faite au christianisme le schisme du dernier siècle. Il trouvera en vous un digne instrument de ses intentions; et ce que nous avons tous à faire, dans ce beau travail, est, en fermant cette plaie, de ne donner pas occasion au temps à venir d'en rouvrir une plus grande.

J'avoue au reste, Monsieur, ce que vous dites des anciens exemplaires grecs sur le passage, *Tres sunt*, etc. : mais vous savez aussi bien que moi que l'article contenu dans ce passage ne doit pas être pour cela révoqué en doute, étant d'ailleurs établi non-seulement par la tradition des Eglises, mais encore par l'Ecriture très-évidemment. Vous savez aussi, sans doute, que ce passage se trouve reçu dans tout l'Occident; ce qui paraît manifeste, sans même remonter plus haut, par la production qu'en fait saint Fulgence dans ses écrits, et même dans une excellente confession de foi présentée unanimement au roi Hunéric par toute l'Eglise d'Afrique. Ce témoignage produit par un aussi grand théologien, et par cette savante Eglise, n'ayant point été reproché par les hérétiques, et au contraire étant confirmé par le sang de tant de martyrs, et encore par tant de miracles dont cette confession de la foi fut suivie, est une démonstration de la tradition, du moins de toute l'Eglise

(1991) AUG., serm. 11, *De verb. Apost.*, nunc serm. 294, n. 20, t. X.

d'Afrique, l'une des plus illustres du monde. On trouve même dans saint Cyprien une allusion manifeste à ce passage, qui a passé naturellement dans notre Vulgate, et confirme la tradition de tout l'Occident. Je suis, etc.

J. BÉNIGNE, év. de Meaux.

A Versailles, ce 30 janvier 1700.

—

## LETTRE XXXIV.

### DE LEIBNITZ A BOSSUET.

*Il s'excuse du retardement de ses deux lettres suivantes, et de ne pouvoir entrer dans tous les sentiments du prélat, notamment sur la canonicité des livres de l'Eglise, non reconnus par les protestants.*

Monseigneur,

Il y a plus de deux mois que j'ai écrit deux lettres très-amples pour répondre distinctement à deux des vôtres, que j'avais eu l'honneur de recevoir, sur ce qui est de foi en général, et sur l'application des principes généraux à la question particulière des livres canoniques de la Bible. J'avais laissé le tout alors à Wolfenbutel, pour être mis au net et expédié; mais j'ai trouvé, en y arrivant présentement, que la personne qui s'en était chargée ne s'est point acquittée de sa promesse. C'est ce qui me fait prendre la plume pour vous écrire ceci par avance, et pour m'excuser de ce délai, que j'aurai soin de réparer.

Je suis fâché cependant de ne pouvoir pas vous donner cause gagnée, Monseigneur, sans blesser ma conscience, car, après avoir examiné la matière avec attention, il me paraît incontestable que le sentiment de saint Jérôme a été celui de toute l'Église, jusqu'aux innovations modernes qui se sont faites dans votre parti, principalement à Trente; et que les Papes Innocent et Gélase, le concile de Carthage et saint Augustin ont pris le terme d'Ecriture canonique et divine largement, pour ce que l'Église a autorisé comme conforme aux Ecritures inspirées ou immédiatement divines; et qu'on ne saurait les expliquer autrement, sans les faire aller contre le torrent de toute l'antiquité chrétienne; outre que saint Augustin favorise lui-même avec d'autres cette interprétation. Ainsi, à moins qu'on ne donne encore avec quelques-uns une interprétation de pareille nature aux paroles du concile de Trente, que je voudrais bien le pouvoir souffrir, la conciliation par voie d'exposition cesse ici; et je ne vois pas moyen d'excuser ceux qui ont dominé dans cette assemblée, du blâme d'avoir osé prononcer anathème contre la doctrine de toute l'ancienne Église. Je suis bien trompé si cela passe jamais, à moins que par un étrange renversement on ne retombe dans la barbarie, ou qu'un terrible jugement de Dieu ne fasse régner dans l'Église quelque chose de pire que l'ignorance; car la vérité me semble ici trop claire, je l'avoue. Il me paraît fort supportable qu'on se trompe en cela à Trente ou à Rome, pourvu qu'on raie les anathématismes, qui sont la plus étrange chose du monde, dans un cas où il me paraît impossible que ceux qui ne sont point prévenus très-fortement se puissent rendre de bonne foi.

C'est avec cette bonne foi et ouverture de cœur que je parle ici, Monseigneur, suivant ma conscience. Si l'affaire était d'une autre nature, je ferais gloire de vous rendre les armes; cela me serait honorable et avantageux de toutes les manières. Je continuerai d'entrer dans le détail avec toute la sincérité, application et docilité possibles : mais en cas que, procédant avec soin et ordre, nous ne trouvions pas le moyen de convenir sur cet article, quand même il n'y en aurait point d'autre, quoiqu'il n'y en ait que trop, il faudra ou renoncer aux pensées *iréniques* là-dessus, ou recourir à la voie de l'exemple que je vous ai allégué autrefois, auquel vous n'avez jamais satisfait, et où vous n'avez voulu venir qu'après avoir épuisé les autres moyens; j'entends ceux de douceur : car quant aux voies de fait et guerres, je suppose que, suivant le véritable esprit du christianisme, vous ne les conseilleriez pas; et que l'espérance qu'on peut avoir dans votre parti de réussir un jour par ces voies, laquelle, quelque spécieuse qu'elle soit, peut tromper, ne sera pas ce qui vous empêchera de donner les mains à tout ce qui paraîtra le plus propre à refermer la plaie de l'Eglise.

Monseigneur le duc a pris garde à un endroit de votre lettre, où vous dites que cela ne se doit point faire d'une manière où il y ait danger que cette plaie se pourrait rouvrir davantage, et devenir pire : mais il n'a pas compris en quoi consiste ce danger, et il a souhaité de le pouvoir comprendre; car, non plus que vous, nous ne voulons pas des cures palliatives, qui fassent empirer le mal. Je suis avec zèle, Monseigneur, votre très-humble et très-obéissant serviteur,

LEIBNITZ.

A Wolfenbutel, le 30 avril 1700.

—

## LETTRE XXXV.

### RÉPONSE DE BOSSUET.

*Il explique quelques endroits de sa dernière lettre, et fait voir combien il est dangereux de prétendre que l'on puisse changer les décrets de l'Eglise sur la foi.*

Monsieur,

Votre lettre du 30 avril m'a tiré de peine sur les deux miennes, en m'apprenant non-seulement que vous les avez reçues, mais encore que vous avez pris la peine d'y répondre, et que je puis espérer bientôt cette réponse. Il ne servirait de rien de la prévenir; et encore que dès à présent je pusse peut-être vous expliquer l'équivoque du mot de *canonique*, qui à la fin se tournera contre vous, il vaut mieux attendre que vous ayez traité à fond ce que vous n'avez dit encore qu'en passant. Mais je ne puis tarder à vous expliquer l'endroit de ma lettre sur lequel Monseigneur le duc veut être

éclairci. J'ai donc dit que l'on tenterait vainement des pacifications sur les controverses, en présupposant qu'il fallût changer quelque chose dans aucun des jugements portés par l'Eglise. Car comme nos successeurs croiraient avoir le même droit de changer ce que nous ferions, que nous aurions eu de changer ce que nos ancêtres auraient fait, il arriverait nécessairement qu'en pensant fermer une plaie, nous en rouvririons une plus grande. Ainsi la religion n'aurait rien de ferme; et tous ceux qui en aiment la stabilité doivent poser avec nous, pour fondement, que les décisions de l'Eglise, une fois données, sont infaillibles et inaltérables. Voilà, Monsieur, ce que j'ai dit, et ce qui est très-véritable. Au reste, à Dieu ne plaise que je sois capable de compter la guerre parmi les moyens de finir le schisme : à Dieu ne plaise, encore un coup, qu'une telle pensée ait pu m'entrer dans l'esprit, et je ne sais à quel propos vous m'en parlez.

Quant à l'endroit où vous dites que je n'ai pas répondu, ou que j'ai différé de répondre, j'avoue que je ne l'entends pas. Je soupçonne seulement que vous voulez parler d'un acte du concile de Bâle, que vous m'avez autrefois envoyé. Mais assurément j'y ai répondu si démonstrativement dans mon écrit à M. l'abbé de Lokkum, que je n'ai rien à y ajouter. Je vous supplie donc, Monsieur, encore un coup, comme je crois l'avoir déjà fait, de repasser sur cette réponse, si vous l'avez, et de marquer les endroits où vous croyez que je n'aie pas répondu, afin que je tâche de vous satisfaire, ne désirant rien tant au monde que de contenter ceux qui cherchent le royaume de Dieu.

Permettez-moi de vous prier encore une fois, en finissant cette lettre, d'examiner sérieusement devant Dieu, si vous avez quelque bon moyen d'empêcher l'Eglise de devenir éternellement variable, en présupposant qu'elle peut errer, et changer ses décrets sur la foi. Trouvez bon que je vous envoie une Instruction pastorale que je viens de publier sur ce sujet-là (1992); et si vous la jugez digne d'être présentée à votre grand et habile prince, je me donnerai l'honneur de lui en faire le présent dans les formes, avec tout le respect qui lui est dû. J'espère que la lecture ne lui en sera pas désagréable, ni à vous aussi; puisque cet écrit comprend la plus pure tradition du christianisme sur les promesses de l'Eglise. Continuez-moi l'honneur de votre amitié, comme je suis de mon côté, avec toute sorte d'estime, Monsieur, votre très-humble serviteur,

J. Bénigne, év. de Meaux.

A Versailles, ce 1er juin 1700.

—

## LETTRE XXXVI.

DE LEIBNITZ A BOSSUET.

*Il prétend prouver que l'Eglise établit de nouveaux dogmes, et combat les preuves, apportées par Bossuet, de la canonicité des livres rejetés par les protestants.*

Monseigneur,

Vos deux grandes et belles lettres n'étant pas tant pour moi que pour Monseigneur le duc Antoine Ulric, je n'ai point manqué d'en faire rapport à Son Altesse Sérénissime, qui même a eu la satisfaction de les lire. Il vous en est fort obligé; et comme il honore extrêmement votre mérite éminent, il en attend aussi beaucoup pour le bien de la chrétienté; jugeant, sur ce qu'il a appris de votre réputation et autorité, que vous y pourriez le plus contribuer. Il serait fâché de vous avoir donné de la peine, s'il ne se félicitait de vous avoir donné en même temps l'occasion d'employer de nouveau vos grands talents à ce qu'il croit le plus utile, et même très-conforme à la volonté du roi, suivant ce que M. le marquis de Torcy avait fait connaître.

I. Comme vous entrez dans le détail, j'avais supplié ce prince de charger un théologien de la discussion des points qui le demandent : mais il a eu ses raisons pour vouloir que je continuasse de vous proposer les considérations qui se présenteraient, et dont une bonne partie a été fournie par Son Altesse même : et pour moi, j'ai tâché d'expliquer et de fortifier ses sentiments par des autorités incontestables.

II. Il trouve fort bon que vous ayez choisi une controverse particulière, agitée entre les tridentins et les protestants : car s'il se trouve un seul point, tel que celui dont il s'agit ici, où il est visible que nous avons contre certains anathématismes, prononcés chez vous, des raisons qui, après un examen fait avec soin et avec sincérité, nous paraissent invincibles; on est obligé chez vous, suivant le droit, et suivant les exemples pratiqués autrefois, de les suspendre à l'égard de ceux qui ne s'éloignent point pour cela de l'obéissance due à l'Eglise catholique.

III. Mais pour venir au détail de vos lettres dont la première donne les principes, qui peuvent servir à distinguer ce qui est de foi de ce qui ne l'est pas, et dont la seconde explique les degrés de ce qui est de foi; je m'arrêterai principalement à la première, où vous accordez d'abord, Monseigneur, que Dieu ne révèle point de nouvelles vérités qui appartiennent à la foi catholique, que la règle de la perpétuité est aussi celle de la catholicité; que les conciles œcuméniques ne proposent point de nouveaux dogmes; enfin, que la règle infaillible des vérités de la foi est le consentement unanime et perpétuel de toute l'Eglise. J'avais dit que les protestants ne reconnaissent pour un article de la foi chrétienne, que ce que Dieu a révélé d'abord par Jésus-Christ et ses apôtres; et je suis bien aise d'apprendre, par votre déclaration, que ce sentiment est encore ou doit être celui de votre communion.

(1992) *Première instruction past. sur les promesses de l'Eglise.*

IV. J'avoue cependant que l'opinion contraire, ce semble, d'une infinité de vos docteurs, me fait de la peine; car on voit que, selon eux, l'analyse de la foi revient à l'assistance du Saint-Esprit, qui autorise les décisions de l'Eglise universelle; ce qui étant posé, l'ancienneté n'est point nécessaire, et encore moins la perpétuité.

V. Le concile de Trente ne dit pas aussi qu'elles sont nécessaires, quoiqu'il dise, sur quelques dogmes particuliers, que l'Eglise l'a toujours entendu ainsi; car cela ne tire point à conséquence pour tous les autres dogmes.

VI. Encore depuis peu, Georges Bullus, savant prêtre de l'Eglise anglicane, ayant accusé le P. Pétau d'avoir attribué aux Pères de la primitive Eglise des erreurs sur la Trinité, pour autoriser davantage les conciles à pouvoir établir et manifester, *constituere et patefacere*, de nouveaux dogmes; le curateur de la dernière édition des *Dogmes théologiques* de ce Père, qui est apparemment de la même société, répond dans la préface : *Est quidem hoc dogma catholicæ rationis, ab Ecclesia constitui fidei capita; sed propterea minime sequitur Petavium malis artibus ad id confirmandum usum.*

VII. Ainsi le P. Grégoire de Valentia a bien des approbateurs de son Analyse de la foi; et je ne sais si le sentiment du cardinal du Perron, que vous lui opposez, prévaudra à celui de tant d'autres docteurs. Le cardinal d'ailleurs n'est pas toujours bien sûr; et je doute que l'Eglise de France d'aujourd'hui approuve la harangue qu'il prononça dans l'assemblée des états, un peu après la mort de Henri IV, et qu'il n'aurait osé prononcer dans un autre temps que celui d'une minorité; car il passe pour un peu politique en matière de foi.

VIII. De plus, suivant votre maxime, il ne serait pas dans le pouvoir du Pape ni de toute l'Eglise, de décider la question de la conception immaculée de la sainte Vierge. Cependant le concile de Bâle entreprit de le faire : et il n'y a pas encore longtemps qu'un roi d'Espagne envoya exprès au Pape, pour le solliciter à donner une décision là-dessus; ce qu'on entendait sans doute sous anathème. On croyait donc en Espagne que cela n'excède point le pouvoir de l'Eglise. Le refus aussi, ou le délai du Pape, n'était pas fondé sur son impuissance d'établir de nouveaux articles de foi.

IX. J'en dirai autant de la question *de auxiliis gratiæ*, qu'on dit que le Pape Clément VIII avait dessein de décider pour les thomistes contre les molinistes; mais la mort l'en ayant empêché, ses successeurs trouvèrent plus à propos de laisser la chose en suspens.

X. Il semble que vous-même, Monseigneur, laissez quelque porte de derrière ouverte, en disant que les conciles œcuméniques, lorsqu'ils décident quelque vérité, ne proposent point de nouveaux dogmes; mais ne font que déclarer ceux qui ont toujours été crus, et les expliquer seulement en termes plus clairs et plus précis. Car si la déclaration contient quelque proposition qui ne peut pas être tirée, par une conséquence légitime et certaine, de ce qui était déjà reçu auparavant, et par conséquent n'y est point comprise virtuellement; il faudra avouer que la décision nouvelle établit en effet un article nouveau, quoiqu'on veuille couvrir la chose sous le nom de déclaration.

XI. C'est ainsi que la décision contre les monothélites établissait en effet un article nouveau, comme je crois l'avoir marqué autrefois; et c'est ainsi que la transsubstantiation a été décidée bien tard dans l'Eglise d'Occident, quoique cette manière de la présence réelle et du changement ne fût pas une conséquence nécessaire de ce que l'Eglise avait toujours cru auparavant.

XII. Il y a encore une autre difficulté, sur ce que c'est que d'avoir été cru auparavant. Car voulez-vous, Monseigneur, qu'il suffise que le dogme que l'Eglise déclare être véritable et de foi ait été cru en un temps par quelques-uns, quels qu'ils puissent être, c'est-à-dire, par un petit nombre de personnes, et par des gens peu considérés; ou bien faut-il qu'il ait toujours été cru par le plus grand nombre, ou par les plus accrédités? Si vous voulez le premier, il n'y aura guère d'opinion qui n'ait toujours eu quelques sectateurs, et qui ne puisse ainsi s'attribuer une manière d'ancienneté et de perpétuité, et par conséquent cette marque de la vérité, qu'on fait tant valoir chez vous, sera fort affaiblie.

XIII. Mais si vous voulez que l'Eglise ne manque jamais de prononcer pour l'opinion qui a toujours été la plus commune ou la plus accréditée, vous aurez de la peine à justifier ce sentiment par les exemples. Car outre qu'il y a *opiniones communes contra communes*, et que souvent le grand nombre et les personnes les plus accréditées ne s'accordent pas; le mal est que des opinions qui étaient communes et accréditées cessent de l'être avec le temps; et celles qui ne l'étaient pas, le deviennent. Ainsi, quoiqu'il arrive naturellement qu'on prononce pour l'opinion qui est la plus en vogue, lorsqu'on prononce; néanmoins il arrive ordinairement que ce qui est *eudoxe* dans un temps était *paradoxe* auparavant, *et vice versa*.

XIV. Comme, par exemple, le règne de mille ans était en vogue dans la primitive Eglise, et maintenant il est rebuté. On croit maintenant que les anges sont sans corps, au lieu que les anciens Pères leur donnaient des corps animés, mais plus parfaits que les nôtres. On ne croyait pas que les âmes qui doivent être sauvées parviennent si tôt à la parfaite béatitude; sans parler de quantité d'autres exemples.

XV. D'où il s'ensuit que l'Eglise ne saurait prononcer en faveur de l'incorporalité des anges, ou de quelque autre opinion

semblable ; ou, si elle le faisait, cela ne s'accorderait pas avec la règle de la perpétuité, ni avec celle de Vincent de Lérins, du *semper et ubique*, ni avec votre règle des vérités de foi, que vous dites être le consentement unanime et perpétuel de toute l'Eglise, soit assemblée en concile, soit dispersée par toute la terre. En effet, cela est beau et magnifique à dire, tant qu'on demeure en termes généraux ; mais quand on vient au fait, on se trouve loin de son compte, comme il paraîtra dans l'exemple de la controverse des livres canoniques.

XVI. Enfin, on peut demander si, pour décider qu'une doctrine est de foi, il suffit qu'elle ait été simplement crue ou reçue auparavant, et s'il ne faut pas aussi qu'elle ait été reçue comme de foi? Car à moins qu'on ne veuille se fonder sur de nouvelles révélations, il semble que, pour faire qu'une doctrine soit un article de foi, il faut que Dieu l'ait révélée comme telle, et que l'Eglise, dépositaire de ses révélations, l'ait toujours reçue comme étant partie de la foi, puisqu'on ne pourrait savoir que par révélation si une doctrine est de foi ou non.

XVII. Ainsi il ne semble pas qu'une opinion qui a passé pour philosophique auparavant, quelque reçue qu'elle ait été, puisse être proposée légitimement sous anathème ; comme par exemple, si quelque concile s'avisait de prononcer pour le repos de la terre contre Copernic, il semble qu'on aurait droit de ne lui point obéir.

XVIII. Et il paraît encore moins qu'une opinion, qui a passé longtemps pour problématique, puisse enfin devenir un article de foi par la seule autorité de l'Eglise; à moins qu'on ne lui attribue une nouvelle révélation, en vertu de l'assistance infaillible du Saint-Esprit ; autrement, l'Eglise aurait d'elle-même un pouvoir sur ce qui est de droit divin.

XIX. Mais si nous refusons à l'Eglise la faculté de changer en article de foi ce qui passait pour philosophique ou problématique auparavant, plusieurs décisions de Trente doivent tomber, quand même on accorderait que ce concile est tel qu'il faut ; ce qui va paraître particulièrement, à mon avis, à l'égard des livres que ce concile a déclarés canoniques, contre le sentiment de l'ancienne Eglise.

XX. Venons donc maintenant à l'examen de la question de ces livres de la Bible, contredits de tout temps, à qui le concile de Trente donne une autorité divine, comme s'ils avaient été dictés mot à mot par le Saint-Esprit, à l'égal du *Pentateuque*, des Evangiles, et autres livres reconnus pour canoniques du premier rang, ou *protocanoniques ;* au lieu que les protestants tiennent ces livres contestés pour bons et utiles, mais pour ecclésiastiques seulement ; c'est-à-dire dont l'autorité est purement humaine, et nullement infaillible.

XXI. J'étais surpris, Monseigneur, de vous voir dire que je verrais cette question clairement résolue par des faits incontestables, en faveur de votre doctrine ; et je fus encore plus surpris, en lisant la suite de votre lettre : car j'étais comme enchanté pendant la lecture ; et vos expressions et manières belles, fortes et plausibles, s'emparaient de mon esprit. Mais quand le charme de la lecture était passé, et quand je comparais de sang-froid les raisons et autorités de part et d'autre, il me semble que je voyais clair comme le jour, non-seulement que la canonicité des livres en question n'a jamais passé pour article de foi ; mais plutôt que l'opinion commune, et celle encore des plus habiles, a été toujours à l'encontre.

XXII. Il y a même peu de dogmes si approuvés de tout temps dans l'Eglise, que celui des protestants sur ce point ; et on pourrait écrire en sa faveur un livre de la perpétuité de la foi à cet égard, qui serait surtout incontestable par rapport à l'Eglise grecque, depuis l'Eglise primitive jusqu'au temps présent : mais on la peut encore prouver dans l'Eglise latine.

XXIII. J'avoue que cette évidence me fait de la peine ; car il me serait véritablement glorieux d'être vaincu, Monseigneur, par une personne comme vous êtes. Ainsi, si j'avais les vues du monde, et cette vanité qui y est jointe, je profiterais d'une défaite qui me serait avantageuse de toutes les manières ; et on ne me dirait pas pour la troisième fois : *Æneæ magni dextra cadis.* Mais le moyen de le faire ici sans blesser sa conscience? outre que je suis interprète en partie des sentiments d'un grand prince. Je suivrai donc les vingt-quatre paragraphes de votre première lettre, qui regardent ce sujet, et puis j'y ajouterai quelque chose du mien ; quoique je ne me fonde que sur des autorités que Chemnice, Gérard, Calixte, Rainold, et autres théologiens protestants, ont déjà apportées, dont j'ai choisi celles que j'ai crues les plus efficaces.

XXIV. Comme il ne s'agit que des livres de l'Ancien Testament, qu'on n'a point en langue originale hébraïque, et qui ne se sont jamais trouvés dans le canon des Hébreux, je ne parlerai point des livres reçus également chez vous et chez nous. J'accorde donc que, suivant votre § 1, les livres en question ne sont point nouveaux, et qu'ils ont toujours été connus et lus dans l'Eglise chrétienne, suivant les titres qu'ils portent : et § 2, que particulièrement la *Sagesse*, l'*Ecclésiastique*, *Judith*, *Tobie* et les *Machabées* ont précédé la naissance de Notre-Seigneur.

XXV. Mais je n'accorde pas ce qui est dans le § 3, que le concile de Trente les a trouvés dans le canon, ce mot pris en rigueur, depuis douze cents ans. Et quant à la preuve contenue dans le § 4, je crois que je ferai voir clairement ci-dessous, que dans le concile III de Carthage, saint Augustin qui y a été présent, à ce qu'on croit, et quelques autres qui ont parlé quelquefois comme eux, et après eux, se sont servis des mots

*canonique* et *divin* d'une manière plus générale, et dans une signification fort inférieure; prenant *canonique* pour ce que les canons de l'Eglise autorisent, et qui est opposé à l'*apocryphe* ou caché, pris dans un mauvais sens; et *divin*, pour ce qui contient des instructions excellentes sur les choses divines, et qui est reconnu conforme aux livres immédiatement divins.

XXVI. Et puisque le même saint Augustin s'explique fort nettement en d'autres endroits, où il marque précisément, après tant d'autres, l'infériorité de ces livres; je crois que les règles de la bonne interprétation demandent que les passages où l'on parle d'une manière plus vague, soient expliqués par ceux où l'auteur s'explique avec distinction.

XXVII. On doit donner la même interprétation, § 5, à la lettre du Pape Innocent I, écrite à Exupère, évêque de Toulouse, en 405, et au décret du Pape Gélase; leur but ayant été de marquer les livres autorisés ou canoniques, pris largement, ou opposés aux apocryphes, pris en mauvais sens; puisque ces livres autorisés se trouvaient joints aux livres véritablement divins, et se lisaient aussi avec eux.

XXVIII. Cependant ces auteurs ou canons n'ont point marqué ni pu marquer en aucune manière, contre le sentiment reçu alors dans l'Eglise, que les livres contestés sont égaux à ceux qui sont incontestablement canoniques, ou du premier degré; et ils n'ont point parlé de cette infaillibilité de l'inspiration divine, que les Pères de Trente se sont hasardés d'attribuer à tous les livres de la Bible, en haine seulement des protestants, et contre la doctrine constante de l'Eglise.

XXIX. On voit en cela, par un bel échantillon, comment les erreurs prennent racine, et se glissent dans les esprits. On change premièrement les termes par une facilité innocente en elle-même, mais dangereuse par la suite; et enfin on abuse de ces termes pour changer même les sentiments, lorsque les erreurs favorisent les penchants populaires, et que d'autres passions y conspirent.

XXX. Je ne sais si avec le § 6, on peut dire que les Eglises de Rome et d'Afrique, favorables en apparence, comme on vient d'entendre, aux livres contestés, étaient censées, du temps de saint Augustin, *doctiores et diligentiores Ecclesiæ*, et que saint Augustin les a eues en vue, livre II, chapitre XV *De doctrina Christiana*, en disant que lorsqu'il s'agit d'estimer l'autorité des livres sacrés, il faut préférer ceux qui sont approuvés par les Eglises où il y a plus de doctrine et plus d'exactitude.

XXXI. Car les Africains étaient à l'extrémité de l'empire, et n'avaient leur doctrine ou érudition que des Latins, qui ne l'avaient eux-mêmes que des Grecs. Ainsi on peut bien assurer que *doctiores Ecclesiæ* n'étaient pas la romaine ni les autres Eglises occidentales, et encore moins celles d'Afrique.

XXXII. L'on sait que les Pères latins de ce temps n'étaient ordinairement que des copistes des auteurs grecs, surtout quand il s'agissait de la sainte Ecriture. Il n'y a eu que saint Jérôme et saint Augustin, à la fin, qui aient mérité d'être exceptés de la règle; l'un par son érudition, l'autre par son esprit pénétrant.

XXXIII. Ainsi l'Eglise grecque l'emportait sans doute du côté de l'érudition; et je ne crois pas non plus que l'Eglise romaine de ce temps-là puisse être comptée *inter Ecclesias diligentiores*. Le faste mondain, *typhus sæculi*, le luxe et la vanité y ont régné de bonne heure, comme l'on voit par le témoignage d'Ammien Marcellin, païen, qui, en blâmant ce qui se faisait alors à Rome, rend en même temps un bon témoignage aux Eglises éloignées des grandes villes: ce qui marque son équité sur ce point.

XXXIV. Cette vanité, jointe au mépris des études, excepté celle de l'éloquence, n'était guère propre à rendre les gens diligents et industrieux. Il n'y a presque point d'auteur latin d'alors qui ait écrit quelque chose de tolérable sur les sciences, surtout de son chef. La jurisprudence même, qui était la véritable science des Romains, et presque la seule, avec celle de la guerre, où ils aient excellé, suivant le bon mot de Virgile :

> Tu regere imperio populos, Romane, memento;
> Hæ tibi erunt artes,
>
> (*Æneid.*, lib. VI, vers. 851, 852.)

était tombée, aussi bien que l'art militaire, avec la translation du siége de l'empire. On négligeait à Rome l'histoire ecclésiastique et les anciens monuments de l'Eglise; et, sans Eusèbe et quelques autres Grecs, nous n'en aurions presque rien. Ainsi, avant l'irruption des Barbares, la barbarie était à demi formée dans l'Occident.

XXXV. Cette ignorance, jointe à la vanité, faisait que la superstition, vice des femmes et des riches ignorants, aussi bien que la vanité, prenait peu à peu le dessus; et qu'on donna par après, en Italie principalement, dans les excès sur le culte surtout des images, lorsque la Grèce balançait encore, et que les Gaules, la Germanie et la Grande-Bretagne étaient plus exemptes de cette corruption. On reçut la mauvaise marchandise d'un Isidorus Mercator; et on tomba enfin en Occident dans une barbarie de théologie, pire que la barbarie qui y était déjà à l'égard des mœurs et des arts.

XXXVI. Encore présentement, s'il s'agissait de marquer dans votre communion, *Ecclesias doctiores et diligentiores*, il faudrait nommer sans doute celles de France et des Pays-Bas, et non pas celles d'Italie : tant il est vrai qu'on s'était relâché depuis longtemps à Rome et aux environs à l'égard de l'érudition et de l'application aux vérités solides. Ce défaut des Romains n'empêche

point cependant que cette capitale n'ait eu la primatie et la direction dans l'Eglise, après celle qu'elle avait eue dans l'empire. L'érudition et l'autorité sont des choses qui ne se trouvent pas toujours jointes, non plus que la fortune et le mérite.

XXXVII. Mais quand on accorderait que saint Augustin avait voulu parler des Eglises de Rome et d'Afrique, j'ai déjà fait voir que ces Eglises ne nous étaient pas contraires; et de plus, saint Augustin ne parlait pas alors des livres véritablement canoniques, dont l'autorité ne dépend pas de si faibles preuves.

XXXVIII. Pour ce qui est dit de l'autorité de saint Augustin, § 7, j'y ai déjà répondu, comme aussi au texte du concile de Carthage, § 8 : mais je le ferai encore plus distinctement en son lieu, c'est-à-dire dans la lettre suivante. Il est vrai aussi, § 9, que saint Augustin ayant cité contre les pélagiens ce passage de la *Sagesse* IV, 11 : *Il a été enlevé de la vie : de crainte que la malice ne corrompît son esprit*; et que des prêtres de Marseille ayant trouvé étrange qu'il eût employé un livre non canonique dans une matière de controverse, il défendit sa citation : mais je ferai voir plus bas que son sentiment n'était pas éloigné du nôtre dans le fond.

XXXIX. Et quant aux citations de ces livres qui se trouvent chez Clément Alexandrin, Origène, saint Cyprien et autres, §§ 10 et 11, elles ne prouvent point ce qui est en question : les protestants en usent de même bien souvent. Saint Cyprien, saint Ambroise, et le canon de la Messe, ont cité le quatrième livre d'Esdras, qui n'est pas même dans votre canon; et le livre du *Pasteur* a été cité par Origène, et par le grand concile de Nicée, sans parler d'autres : et s'il y a des allusions secrètes que l'Evangile fait aux sentences des livres contestés entre nous, § 14, peut-être en pourra-t-on trouver qui se rapportent encore au quatrième livre d'Esdras, sans parler de la prophétie d'Enoch, citée dans l'Epître de saint Jude.

XL. Il est sûr qu'Origène a mis expressément les livres contestés hors du canon : et s'il a été plus favorable aux fragments de Daniel dans une lettre écrite à Julius Africanus, que vous m'apprenez, § 12, avoir été publiée depuis peu en grec, c'est quelque chose de particulier.

XLI. Vous reconnaissez, Monseigneur, §§ 13, 15, que plusieurs Eglises et plusieurs savants, comme saint Jérôme, par exemple, ne voulaient point recevoir ces livres pour établir les dogmes; mais vous dites *que leur avis particulier n'a point été suivi*. Je montrerai bientôt que leur doctrine là-dessus était reçue dans l'Eglise : mais quand cela n'aurait point été, il suffirait que des Eglises entières et des Pères très-estimés ont été d'un sentiment, pour en conclure que le contraire ne pouvait être cru de foi, de leur temps, et ne le saurait être encore présentement, à moins qu'on n'accorde à l'Eglise le pouvoir d'en établir de nouveaux articles.

XLII. Mais vous objectez, § 15, que par la même raison on pourrait encore combattre l'autorité de l'*Epître aux Hébreux*, et de l'*Apocalypse de saint Jean*; et qu'ainsi il faudra que je reconnaisse aussi, ou que leur autorité n'est point de foi, ou qu'il y a des articles de foi qui ne l'ont pas été toujours. Il y a plusieurs choses à répondre. Car premièrement les protestants ne demandent pas que les vérités de foi aient toujours prévalu, ou qu'elles aient toujours été reçues généralement : et puis il y a bien de la différence aussi entre la doctrine constante de l'Eglise ancienne, contraire à la pleine autorité des livres de l'Ancien Testament, qui sont hors du canon des Hébreux, et entre les doutes particuliers que quelques-uns ont formés contre l'*Epître aux Hébreux*, ou contre l'*Apocalypse*; outre qu'on peut nier qu'elles sont de saint Paul ou de saint Jean, sans nier qu'elles sont divines.

XLIII. Mais quand on accorderait chez nous qu'on n'est pas obligé, sous peine d'anathème, de reconnaître ces deux livres pour divins et infaillibles, il n'y aurait pas grand mal. Le moins d'anathèmes qu'on peut, c'est le meilleur.

XLIV. Vous essayez dans le même endroit, § 15, de donner une solution conforme à vos principes; mais il semble qu'elle les renverse en partie. Après avoir dit, par forme d'objection contre vous-même, « que du moins cette tradition n'était pas universelle, puisque de très-grands docteurs et des Eglises entières ne l'ont pas connue; » vous répondez « qu'une nouvelle reconnaissance de quelques livres canoniques, dont quelques-uns auront douté, ne déroge point à la perpétuité de la tradition, qui doit être la marque de la vérité catholique, laquelle, dites-vous, pour être constante et perpétuelle, ne laisse pas d'avoir ses progrès. Elle est connue en un lieu plus qu'en un autre, plus clairement, plus distinctement, plus universellement. Il suffit pour établir la succession et la perpétuité de la foi d'un livre saint, comme de toute autre vérité, qu'elle soit toujours reconnue, qu'elle le soit dans le plus grand nombre sans comparaison, qu'elle le soit dans les Eglises les plus éminentes et les plus autorisées, les plus révérées; qu'elle s'y soutienne, qu'elle gagne et qu'elle se répande d'elle-même jusqu'au temps que le Saint-Esprit, la force de la tradition, le goût, non celui des particuliers, mais l'universel de l'Eglise, la fasse enfin prévaloir, comme elle a fait au concile de Trente. »

XLV. J'ai été bien aise, Monseigneur, de répéter tout au long vos propres paroles. Il n'était pas possible de donner un meilleur tour à la chose. Cependant où demeurent maintenant ces grandes et magnifiques promesses qu'on a coutume de faire du *toujours et partout*, SEMPER ET UBIQUE, des vérités qu'on appelle catholiques, et ce que vous aviez dit vous-même ci-dessus, que

la règle infaillible des vérités de la foi est le consentement *unanime* et *perpétuel* de toute l'Église? Le *toujours* ou la *perpétuité* se peut sauver en quelque façon et à moitié, comme je vais dire; mais le *partout* ou *l'unanime* ne saurait subsister, suivant votre propre aveu.

XLVI. Je ne parle pas d'une unanimité parfaite; car j'avoue que l'exception des sentiments extraordinaires de quelques particuliers ne déroge point à celle dont il s'agit : mais je parle d'une unanimité d'autorité, à laquelle déroge le combat d'autorité contre autorité, quand on peut opposer Eglises à Eglises, et des docteurs accrédités les uns aux autres; surtout lorsque ces Eglises et ces docteurs ne se blâmaient point pour être de différente opinion, et ne contestaient et ne disputaient pas même : ce qui paraît une marque certaine, ou qu'on tenait la question pour problématique et nullement de foi, ou qu'on était dans le fond du même sentiment; comme en effet saint Augustin, à mon avis, n'était point d'un autre sentiment que saint Jérôme.

XLVII. Or, ce que nous venons de dire étant vrai, la perpétuité même reçoit une atteinte. Car elle subsiste, à la vérité, à l'égard du dogme considéré comme une doctrine humaine; mais non pas à l'égard de sa qualité, pour être cru un article de foi divine. Et il n'est pas possible de concevoir comment la tradition continuelle sur un dogme de foi puisse être plus claire, onze ou douze siècles après, qu'elle ne l'était dans le IIIe ou IVe siècle de l'Eglise; puisqu'un siècle ne la peut recevoir que de tous les siècles précédents.

XLVIII. Il se peut, je l'avoue, que quelquefois elle se conserve tacitement, sans qu'on s'avise d'y prendre garde, ou d'en parler : mais quand une question est traitée expressément, en simple problème, entre les Eglises et entre les principaux docteurs, il n'est plus soutenable qu'elle ait été enseignée alors comme un article de foi, connu par une tradition apostolique. Une doctrine peut avoir pour elle plus d'Eglises et plus de docteurs, ou des Eglises plus révérées et des docteurs plus estimés; cela la rendra plus considérable : mais l'opinion contraire ne laissera pas que d'être considérable aussi, et elle sera hors d'atteinte, au moins pour lors, et selon la mesure de la révélation qu'il y a alors dans l'Eglise; et même absolument, si l'on exclut les nouvelles révélations ou inspirations en matière de foi. Car toutes ces Eglises, quoique partagées sur la question, convenaient alors qu'il n'y a aucune révélation divine là-dessus; puisque même les Eglises qui étaient les plus révérées, et que vous faites contraires à d'autres, non-seulement n'exerçaient point de censures contre les autres, et ne les blâmaient point; mais ne travaillaient pas même à les désabuser, quoiqu'elles sussent bien leur sentiment, qui était public et notoire.

XLIX. De sorte que si une doctrine combattue par des autorités si considérables, et reconnue dans un temps pour n'être pas de foi, se soutient pourtant, se répand, et gagne enfin le dessus, de telle sorte que le Saint-Esprit et le goût présent universel de l'Eglise la font prévaloir, jusqu'à être déclarée enfin article de foi par une décision légitime : il faut dire que c'est par une révélation nouvelle du Saint-Esprit, dont l'assistance infaillible fait naître et gouverne ce goût universel, et les décisions des conciles œcuméniques; ce qui est contre votre système.

L. J'ai parlé ici suivant votre supposition, que les livres en question ont eu pour eux la plus grande partie des Chrétiens, et les plus considérables Eglises et docteurs : mais en effet je crois que c'était tout le contraire, ce qui ne s'accommode pas avec le principe du grand nombre, sur lequel certains auteurs ont voulu fonder depuis peu la perpétuité de leur croyance, contre le sentiment des antérieurs, tel qu'Alphonsus Tostatus, qui a dit (1993) : *Manet Ecclesia universalis in partibus illis quæ non errant, sive illæ sint plures numero quam errantes, sive non*; où il suppose que le plus grand nombre peut tomber dans l'erreur.

LI. Mais il y a plus ici, et nous verrons par après, dans la lettre suivante, que non-seulement la plupart et les plus considérables, mais tous en effet, étaient du sentiment des protestants, qui pouvait passer alors pour œcuménique.

LII. Il est vrai, suivant votre § 16, que ces livres ont toujours été lus dans les Eglises, tout comme les livres véritablement divins : mais cela ne prouve pas qu'ils étaient du même rang. On lit des prières et on chante des hymnes dans l'Eglise, sans égaler ces prières et ces hymnes aux Evangiles et aux Epîtres. Cependant j'avoue que ces livres que vous recevez ont eu ce grand avantage sur quelques autres livres, comme sur celui du *Pasteur*, et sur les Epîtres de Clément aux Corinthiens et autres, qu'ils ont été lus dans toutes les Eglises; au lieu que ceux-ci n'ont été lus que dans quelques-unes : et c'est ce qui paraît avoir été entendu et considéré par ces anciens, qui ont enfin canonisé ces livres, qu'ils trouvaient autorisés universellement; et c'est à quoi saint Augustin paraît avoir butte, en voulant qu'on estime davantage les livres reçus *apud Ecclesias doctiores et diligentiores*.

LIII. Peut-être pourrait-on encore dire qu'il en est, en quelque façon, comme de la version Vulgate, que votre Eglise tient pour authentique, et pour ainsi dire, pour canonique, c'est-à-dire autorisée par vos canons : mais je ne crois pas qu'on pense lui donner une autorité divine infaillible, à l'égard de l'original, comme si elle avait été

(1993) *Prolog. in Matth.* II, quæst. 4.

inspirée. En la faisant authentique, on déclare que c'est un livre sûr et utile; mais non pas qu'elle est d'une autorité infaillible pour la preuve des dogmes, non plus que les livres qu'on avait mêlés parmi ceux de la sainte Ecriture divinement inspirée.

LIV. Il ne paraît pas qu'on puisse concilier les anciens, qui semblent se contrarier sur notre question, en disant, avec le § 16, que ceux qui mettent les livres de *Judith*, de *Tobie*, des *Machabées*, etc., hors du canon, l'entendent seulement du canon des Hébreux, et non pas du canon des Chrétiens. Car ces auteurs marquent, en termes formels, que l'Eglise chrétienne ne reçoit rien du Vieux Testament dans son canon, que l'Eglise du Vieux Testament n'ait déjà reçu dans le sien. J'en apporterai les passages dans la lettre suivante.

LV. Il faut donc recourir à la conciliation expliquée ci-dessus, savoir, que ceux qui ont reçu ces livres dans le canon, l'ont entendu d'un degré inférieur de canonicité : et cette conciliation, outre qu'elle peut seule avoir lieu, et est fondée en raison, est encore rendue incontestable ; parce que quelques-uns de ces mêmes auteurs s'expliquent ainsi, comme je le ferai encore voir.

LVI. Je croirai volontiers, sur la foi de saint Jérôme, que le grand concile de Nicée a parlé avantageusement du livre de *Judith :* mais dans le même concile on a encore cité le *Livre du Pasteur* d'Hermas (1994), qui n'était guère moins estimé par plusieurs que celui de Judith. Le cardinal Baronius, trompé par le passage de saint Jérôme, crut que le concile de Nicée avait dressé un canon pour le dénombrement des saintes Ecritures, où le livre de Judith s'était trouvé : mais il se rétracta dans une autre édition, et reconnut que ce ne devait avoir été qu'une citation de ce livre.

LVII. Au reste, vous soutenez vous-même, Monseigneur, § 18, que les Eglises de ces siècles reculés étaient partagées sur l'autorité des livres de la Bible, *sans que cela les empêchât de concourir dans la même théologie :* et vous jugez bien que *cette remarque plaira à Monseigneur le duc*, comme en effet rien ne lui saurait plaire d'avantage que ce qui marque de la modération. Ils avaient raison aussi ; puisqu'ils reconnaissaient, comme vous le remarquez, § 19, que cette diversité du canon, mais qui, à mon avis, n'était qu'apparente, ne faisait naître aucune diversité dans la foi ni dans les mœurs. Or, je crois qu'on peut dire qu'encore à présent la diversité du canon de vos Eglises et de la nôtre ne fait aucune diversité des dogmes. Et comme nous nous servirions de vos versions et vous des nôtres en un besoin, nous pourrions bien en user de même, sans rien hasarder, à l'égard des livres apocryphes que vous avez canonisés. Donc il semble que l'assemblée de Trente aurait bien fait d'imiter cette sagesse et cette modération des anciens, que vous recommandez.

LVIII. J'avoue aussi, suivant ce qui est dit § 20, que non-seulement la connaissance du canon, mais même de toute l'Ecriture sainte, n'est point nécessaire absolument, qu'il y a des peuples sans Ecriture, et que l'enseignement oral ou la tradition peut suppléer à son défaut. Mais il faut avouer aussi que, sans une assistance toute particulière de Dieu, les traditions de bouche ne sauraient aller dans des siècles éloignés sans se perdre, ou sans se corrompre étrangement, comme les exemples de toutes les traditions qui regardent l'histoire profane et les lois et coutumes des peuples, et même les arts et sciences le montrent incontestablement.

LIX. Ainsi la Providence, se servant ordinairement des moyens naturels et n'augmentant pas les miracles sans raison, n'a pas manqué de se servir de l'Ecriture sainte, comme du moyen plus propre à garantir la pureté de la religion contre la corruption des temps : et les anathèmes prononcés dans l'Ecriture même contre ceux qui y ajoutent ou qui en retranchent, en font encore voir l'importance, et le soin qu'on doit prendre à ne rien admettre dans le canon principal, qui n'y ait été d'abord. C'est pourquoi, s'il y avait des anathèmes à prononcer sur cette matière, il semble que ce serait à nous de le faire, avec bien plus de raison que les Grecs n'en avaient de censurer les Latins, pour avoir ajouté leur *Filioque* dans le Symbole.

LX. Mais comme nous sommes plus modérés, au lieu d'imiter ceux qui portent tout aux extrémités, nous les blâmons ; et par conséquent nous sommes en droit de demander, comme vous faites enfin vous-même, § 21, « pourquoi le concile de Trente n'a pas laissé sur ce point la même liberté que l'on avait autrefois, et pourquoi il a défendu, sous peine d'anathème, de recevoir un autre canon que celui qu'il propose (1995). » Nous pourrions même demander comment cette assemblée a osé condamner la doctrine constante de l'antiquité chrétienne. Mais voyons ce que vous direz au moins à votre propre demande.

LXI. La réponse est, § 21, que l'Eglise romaine, avec tout l'Occident, était en possession du canon approuvé à Trente depuis douze cents ans, et même depuis l'origine du christianisme, et ne devait point se laisser troubler dans sa possession, sans se maintenir par des anathèmes. Il n'y aurait rien à répliquer à cette réponse, si cette même Eglise avait été depuis tant de temps en possession de ce canon, comme certain et de foi ; mais c'était tout le contraire ; et si, selon votre propre sentiment, l'Eglise était autrefois en liberté là-dessus, comme en effet rien ne lui avait encore fait perdre cette liberté ; les protestants étaient en droit de s'y maintenir avec l'Eglise, et d'in-

(1994) *Epist. pro Nicæn. syn. decret.*

(1995) Sess. 4.

terrompre une manière d'usurpation contraire, qui enfin pouvait dégénérer en servitude, et faire oublier l'ancienne doctrine, comme il n'est arrivé que trop. Mais, qui plus est, il y avait non-seulement une faculté libre, mais même une obligation ou nécessité de séparer les livres ecclésiastiques des livres divinement inspirés : et ce que les protestants faisaient, n'était pas seulement pour maintenir la liberté et le droit de faire une distinction juste et légitime entre ces livres ; mais encore pour maintenir ce qui est du devoir, et pour empêcher une confusion illégitime.

LXII. Mais vous ajoutez, § 22, qu'il n'est rien arrivé ici que ce que l'on a vu arriver à toutes les autres vérités, qui est d'être déclarées plus expressément, plus authentiquement, plus fortement par le jugement de l'Eglise catholique, lorsqu'elles ont été plus ouvertement et plus opiniâtrément contredites. Mais les protestants ont-ils marqué leur sentiment plus ouvertement, ou plutôt est-il possible de le marquer plus ouvertement et plus fortement que de la manière que l'ont fait saint Méliton, évêque de Sardes, et Origène, et Eusèbe, qui rapporte et approuve les autorités de ces deux ; et saint Athanase, et saint Cyrille de Jérusalem, et saint Epiphane, et saint Chrysostome, et le synode de Laodicée, et Amphilochius, et Rufin, et saint Jérôme, qui a mis un gardien ou suisse armé d'un casque à la tête des livres canoniques ; c'est son *Prologus Galeatus*, à qui il dit avoir donné ce nom exprès pour empêcher les livres apocryphes et les ecclésiastiques de se fourrer parmi eux : et après cela, est-il possible d'accuser les protestants d'opiniâtreté ? ou plutôt est-il possible de ne pas accuser d'opiniâtreté et de quelque chose de pis ceux qui, à la faveur de quelques termes équivoques de certains anciens, ont eu la hardiesse d'établir dans l'Eglise une doctrine nouvelle et entièrement contraire à la sacrée antiquité, et de prononcer le même anathème contre ceux qui maintiennent la pureté de la vérité catholique ? Si nous ne connaissions pas la force de la prévention et du parti, nous ne comprendrions point comment des personnes éclairées et bien intentionnées peuvent soutenir une telle entreprise.

LXIII. Mais si nous ne pouvons pas nous empêcher d'en être surpris, nous ne le sommes nullement de ce qu'on donne chez vous à votre communion le nom d'Eglise catholique ; et je demeure d'accord de ce qui est dit, § 23, que ce n'est pas ici le lieu d'en rendre raison. Les protestants en donnent autant à leur communion. On connaît la Confession catholique de notre Gérard, et le Catholique orthodoxe de Morton, Anglais. Et il est clair au moins que notre sentiment, sur le canon des livres divinement inspirés, a toutes les marques d'une doctrine catholique ; au lieu que la nouveauté introduite par l'assemblée de Trente a toutes les marques ici d'un soulèvement schismatique. Car que des novateurs prononcent anathème contre la doctrine constante de l'Eglise catholique, c'est la plus grande marque de rébellion et de schisme qu'on puisse donner. Je vous demande pardon, Monseigneur, de ces expressions indispensables, que vous connaissez mieux que personne ne pouvoir point passer pour téméraires, ni pour injurieuses dans une telle occasion.

LXIV. Je ne vois donc pas moyen d'excuser la décision de Trente, à moins que vous ne vouliez, Monseigneur, approuver l'explication de quelques-uns qui croient pouvoir encore la concilier avec la doctrine des protestants ; et qui, malgré les paroles du concile, prétendent qu'on peut encore les expliquer comme saint Augustin a expliqué les siennes. En ce cas, il ne faudrait pas seulement donner aux livres incontestablement canoniques un avantage *ad hominem*, comme vous faites, § 24 ; mais absolument, en disant que le canon de Trente, comme celui d'Afrique, comprend également les livres infaillibles, ou divinement inspirés, et les livres ecclésiastiques aussi, c'est-à-dire, ceux que l'Eglise a déclarés authentiques, et conformes aux livres divins. Je n'ose point me flatter que vous approuviez une explication qui paraît si contraire à ce que vous venez de soutenir avec tant d'esprit et d'érudition. Cependant il ne paraît pas qu'il y ait moyen de sauver autrement l'honneur des canons de Trente sur cet article.

Me voilà maintenant au bout de votre lettre, Monseigneur, dont je n'ai pu faire une exacte analyse, qu'en m'étendant bien plus qu'elle. Je suis bien fâché de cette prolixité, mais je n'y vois point de remède ; et cependant je ne suis pas encore au bout de ma carrière : car j'ai promis plus d'une fois de montrer en abrégé, autant qu'il sera possible, la perpétuité de la foi catholique conforme à la doctrine des protestants sur ce sujet. C'est ce que je ferai, avec votre permission, dans la lettre suivante, que je me donnerai l'honneur de vous écrire ; et cependant je suis avec zèle, Monseigneur, votre très-humble et très obéissant serviteur.

LEIBNITZ.

A Wolfenbutel, ce 14 mai 1700.

## LETTRE XXXVII.

DU MÊME AU MÊME.

*Il continue de combattre la canonicité des livres de l'Ancien Testament, que les protestants regardent comme apocryphes.*

Monseigneur,

Vous aurez reçu ma lettre précédente, laquelle, tout ample qu'elle est, n'est que la moitié de ce je dois faire. J'ai tâché d'approfondir l'éclaircissement que vous avez bien voulu donner sur ce que c'est d'être de foi, et surtout sur la question, si l'Eglise en peut faire de nouveaux articles : et comme j'avais douté s'il était possible de concilier avec l'antiquité tout ce qu'on a voulu déli

rir dans votre communion depuis la réformation, et que j'avais proposé particulièrement l'exemple de la question de la canonicité de certains livres de la Bible, ce qui vous avait engagé à examiner cette matière; j'étais entré, avec toute la sincérité et docilité possibles, dans tout ce que vous aviez allégué en faveur du sentiment moderne de votre parti. Mais ayant examiné non-seulement les passages qui vous paraissaient favorables, mais encore ceux qui vous sont opposés, j'ai été surpris de me voir dans l'impossibilité de me soumettre à votre sentiment; et après avoir répondu à vos preuves dans ma précédente, j'ai voulu maintenant représenter, selon l'ordre des temps, un abrégé de la perpétuité de la doctrine catholique sur le canon des livres du Vieux Testament, conforme entièrement au canon des Hébreux. C'est ce qui fera le sujet de cette seconde lettre, qui aurait pu être bien plus ample, si je n'avais eu peur de faire un livre; outre que je ne puis presque rien dire ici, qui n'ait déjà été dit. Mais j'ai tâché de le mettre en vue, pour voir s'il n'y a pas moyen de faire en sorte que des personnes appliquées et bien intentionnées puissent vider entre eux un point de fait, où il ne s'agit ni de mystère ni de philosophie, soit en s'accordant, ou en reconnaissant au moins qu'on doit s'abstenir de prononcer anathème là-dessus.

LXII (1996). Je commence par l'antiquité de l'Eglise judaïque. Rien ne me paraît plus solide que la remarque que fit d'abord Monseigneur le duc, que nous ne pouvons avoir les livres divins de l'Ancien Testament, que par le témoignage et la tradition de l'Eglise de l'Ancien Testament. Car il n'y a pas la moindre trace ni apparence que Jésus-Christ ait donné un nouveau canon là-dessus à ses disciples; et plusieurs anciens ont dit en termes formels, que l'Eglise chrétienne se tient à l'égard du Vieux Testament au canon des Hébreux.

LXIII. Or cela posé, nous avons le témoignage incontestable de Josèphe, auteur très-digne de foi sur ce point, qui dit, dans son 1er livre *Contre Appion*, que les Hébreux n'ont que vingt-deux livres de pleine autorité; savoir, les cinq livres de Moïse, qui contiennent l'histoire et les lois; les treize livres qui contiennent ce qui s'est passé depuis la mort de Moïse jusqu'à Artaxerxès, où il comprend Job et les prophètes, et quatre livres d'hymnes et admonitions, qui sont sans doute les Psaumes de David, et les trois livres canoniques de Salomon, le *Cantique*, les *Paraboles*, et l'*Ecclésiaste*.

LXIV. Josèphe ajoute que personne n'y a rien osé ajouter ni retrancher ou changer, et que ce qui a été écrit depuis Artaxerxès n'est pas si digne de foi. Et c'est dans le même sens qu'Eusèbe dit (1997), que « depuis le temps de Zorobabel jusqu'au Sauveur, il n'y a aucun volume sacré. »

LXV. C'est aussi ce que confessent unanimement les Juifs, que depuis l'auteur du *Ier Livre des Machabées* jusqu'aux modernes, l'inspiration divine ou l'esprit prophétique a cessé alors : Car il est dit, dans le *Ier Livre des Machabées* (IX, 27), qu'*il n'y a jamais eu une telle tribulation depuis qu'on a plus vu de prophète en Israël.* Le *Seder Olam*, ou la *Chronique des Juifs*, avoue que la prophétie a cessé depuis l'an 52 des Mèdes et des Perses; et Aben-Ezara, sur Malachie, dit que, dans la mort de ce prophète, la prophétie a quitté le peuple d'Israël. Cela a passé jusqu'à saint Augustin, qui dit « qu'il n'y a point eu de prophète depuis Malachie jusqu'à l'avénement de Notre-Seigneur (1998). » Et conférant ces témoignages avec celui de Josèphe et d'Eusèbe, on voit bien que ces auteurs entendent toute inspiration divine, dont aussi l'esprit prophétique est la plus évidente preuve.

LXVI. On a remarqué que ce nombre de vingt-deux livres canoniques du Vieux Testament, que nous avons tous dans la langue originale des Hébreux, se rapportait au nombre des lettres et de la langue hébraïque. L'allusion est de peu de considération; mais elle prouve pourtant que les Chrétiens, qui s'en sont servis, étaient entièrement dans le sentiment des protestants sur le canon; comme Origène, saint Cyrille de Jérusalem, et saint Grégoire de Nazianze, dont il y a des vers, où le sens d'un des distiques est :

Fœderis antiqui duo sunt librique viginti.
Hebrææ quot habent nomina litterulæ.

LXVII. Ces vingt-deux livres se comptent ainsi chez les Juifs, suivant ce que rapporte déjà saint Jérôme, dans son *Prologus Galeatus :* cinq de Moïse, huit prophétiques, qui sont *Josué*, *Juges* avec *Ruth*, *Samuel*, *Rois*, *Isaïe*, *Jérémie*, *Ezéchiel*, et les douze petits prophètes; et neuf agiographes, qui sont *Psaumes*, *Paraboles*, *Ecclésiaste*, et *Cantique de Salomon*, *Job*, *Daniel*, *Esdras* et *Néhémie* pris ensemble; enfin *Esther* et les *Chroniques*. Et l'on croit que les mots de Notre-Seigneur, chez saint Luc, se rapportent à cette division; car il y a : *Il faut que tout ce qui est écrit dans la loi de Moïse, dans les prophètes et dans les Psaumes, s'accomplisse.* (*Luc.* XXIV, 44.)

LXVIII. Il est vrai que d'autres ont compté vingt-quatre livres; mais ce n'était qu'en séparant en deux ce que les autres avaient pris ensemble. Ceux qui ont fait ce dénombrement l'ont encore voulu justifier par des allusions, soit aux six ailes des quatre animaux d'Ezéchiel, comme Tertullien; soit aux vingt-quatre anciens de l'*Apocalypse*,

(1996) Leibnitz a voulu suivre les numéros de sa lettre précédente, mais il s'est trompé; car ce numéro devrait être 65, au lieu de 72. De même, plus bas, du nombre 85 il passe au nombre 88. Comme ces erreurs sont peu importantes, nous laissons les numéros tels qu'ils sont dans son manuscrit original, parce que Bossuet les cite ainsi dans sa *Réponse*. (*Edit. de Paris.*)

(1997) *Demonst. evang.*, l. VIII.

(1998) *De civit. Dei*, lib. XVIII, cap. 45, n. 1, tom. VII.

comme le rapporte saint Jérôme, dans le même *Prologue*, disant : *Nonnulli Ruth et Cynoth* (les *Lamentations de Jérémie* détachées de sa prophétie) *inter hagiographa putant esse computandos, ac hos esse priscos legis libros viginti quatuor, quos sub numero viginti quatuor seniorum Apocalypsis Joannes inducit adorantes Agnum.* Quelques Juifs devaient compter de même, puisque saint Jérôme dit, dans son Prologue sur Daniel : *In tres partes a Judæis omnis Scriptura dividitur, in legem, in prophetas et in hagiographa; hoc est in quinque, et in octo, et in undecim libros.* Ainsi, il paraît que l'allusion aux six ailes des quatre animaux venait des Juifs, qui avaient coutume de chercher leurs plus grands mystères cabalistiques dans les animaux d'Ezéchiel, comme l'on voit dans Maimonide.

LXIX. Venons maintenant de l'Eglise du Vieux Testament à celle du Nouveau, quoiqu'on voie déjà que les Chrétiens ont suivi le canon des Hébreux ; mais il sera bon de le montrer plus distinctement. Le plus ancien dénombrement des livres divins qu'on ait est celui de Méliton, évêque de Sardes, qui a vécu du temps de Marc-Aurèle, qu'Eusèbe nous a conservé dans son *Histoire ecclésiastique* (1999). Cet évêque, en écrivant à Onésimus, dit qu'il lui envoie les livres de la sainte Ecriture; et il ne nomme que ceux qui sont reçus par les protestants, savoir, ces mêmes vingt-deux livres, le *Livre d'Esther* paraissant avoir été omis par mégarde et par la négligence des copistes.

LXX. Le même Eusèbe nous a conservé, au même endroit, un passage du grand Origène, qui est de la préface qu'il avait mise devant son *Commentaire sur les Psaumes*, où il fait le même dénombrement : le livre des douze petits prophètes ne pouvant avoir été omis que par une faute contraire à l'intention de l'auteur; puisqu'il dit qu'il y a vingt-deux livres; savoir, autant que les Hébreux ont de lettres.

LXXI. On ne peut point douter que l'Eglise latine des premiers siècles n'ait été du même sentiment. Car Tertullien, qui était d'Afrique et vivait à Rome, en parle ainsi dans ses *Vers* (2000) *contre Marcion :*

Ast quater alæ sex veteris præconia verbi
Testificantis ea quæ postea facta docemur :
His alis volitant cœlestia verba per orbem.
. . . . . . . . . . . . . . . .
Alarum numerus antiqua volumina signat, etc.

LXXII. On ne trouve pas que, dans ces siècles d'or de l'Eglise, qui ont précédé le grand Constantin, on ait compté autrement. Plusieurs mettent le synode de Laodicée avant celui de Nicée ; et, quoiqu'il paraisse postérieur, néanmoins il en a été assez proche pour que son jugement soit cru celui de cette primitive Eglise. Or, vous avez remarqué vous-même, Monseigneur, § 18, que ce synode de Laodicée, dont l'autorité a été reçue généralement dans le code des canons de l'Eglise universelle, et ne doit pas être prise pour un sentiment particulier des Eglises de Phrygie, ne compte qu'avec les protestants, c'est-à-dire les vingt-deux livres canoniques du Vieux Testament.

LXXIII. De cela, il est aisé de juger que les Pères du concile de Nicée ne pouvaient avoir été d'un autre sentiment que les protestants, sur le nombre des livres canoniques; quoiqu'on y ait cité, comme les protestants font souvent aussi, le *Livre de Judith*, de même que le *Livre du Pasteur*. Les évêques, assemblés à Laodicée, ne se seraient jamais écartés du sentiment de ce grand concile ; et, s'ils avaient osé le faire, jamais leur canon n'aurait été reçu dans le code des canons de l'Eglise universelle. Mais cela se confirme encore davantage par les témoignages de saint Athanase, le meilleur témoin sans doute qu'on puisse nommer à l'égard de ce temps-là.

LXXIV. Il y a dans ses œuvres une synopse, ou abrégé de la sainte Ecriture, qui ne nomme aussi que vingt-deux livres canoniques du Vieux Testament : mais l'auteur de cet ouvrage n'étant pas trop assuré, il nous peut suffire d'y ajouter le fragment d'une lettre circulaire aux Eglises, qui est sans doute de saint Athanase, où il y a le même catalogue que celui de la synopse, qu'il obsigne, s'il m'est permis de me servir de ce terme, par ces mots : *Nemo his addat, nec his auferat quidquam.* Et que cette opinion était également des orthodoxes ou homoousiens, et de ceux qu'on ne croyait pas être de ce nombre; cela paraît par Eusèbe, dans l'endroit cité ci-dessus, de son *Histoire ecclésiastique*, où il rapporte et approuve les autorités des plus anciens.

LXXV. Ceux qui sont venus bientôt après ont dit uniformément et unanimement la même chose. L'ouvrage catéchétique de saint Cyrille de Jérusalem a toujours passé pour très-considérable. Or il spécifie justement les mêmes livres que nous, et ajoute qu'on doit lire les divines Ecritures, savoir les vingt-deux livres du Vieux Testament, que les soixante-douze interprètes ont traduits.

LXXVI. On a déjà cité (2001) un distique tiré du poëme que saint Grégoire de Nazianze a fait exprès sur le dénombrement des véritables livres de l'Ecriture divinement inspirée : Περὶ τῶν γνησίων Βιβλίων τῆς θεοπνεύστου Γραφῆς. Ce dénombrement ne rapporte que les livres que les protestants reconnaissent, et dit expressément qu'ils sont au nombre de vingt-deux.

LXXVII. Saint Amphiloche, évêque d'Iconie, était du même temps et de pareille autorité. Il a aussi fait des vers, mais ïambiques, sur le même sujet, adressés à un Séleucus. Outre qu'il nomme les mêmes

(1999) EUSEB., *Hist. eccl.*, l. IV, c. 5.

(2000) Ces vers ne sont point de Tertullien, mais d'un écrivain bien inférieur à ce grand génie. *Voy.* les *Remarques* de Rigault. (*Ed. de Déforis.*)

(2001) Sup. n. 66.

livres, il parle encore fort distinctement de la différence des livres qu'on faisait passer sous le nom de la sainte Ecriture. Il dit qu'il y en a d'adultérins, qu'on doit éviter, et qu'il compare avec de la fausse monnaie; qu'il y en a de moyens, ἐμμέσους, et comme il dit, approchant de la parole de la vérité, γείτονας, voisins; mais qu'il y en a aussi de divinement inspirés, dont il dit vouloir nommer chacun, pour les discerner des autres.

Ego Theopneustos singulos dicam tibi.

Et là-dessus il ne nomme du Vieux Testament que ceux qui sont reçus par les Hébreux; ce qu'il dit être le plus assuré canon des livres inspirés.

LXXVIII. Saint Epiphane, évêque de Salamine dans l'île de Chypre, a fait un livre des poids et des mesures, où il y a encore un dénombrement tout semblable des livres divins du Vieux Testament, qu'il dit être vingt-deux en nombre; et il pousse la comparaison avec les lettres de l'alphabet si loin, qu'il dit que, comme il y a des lettres doubles de l'alphabet, il y a aussi des livres de la sainte Ecriture du Vieux Testament, qui sont partagés en d'autres livres. On trouve la même conformité avec le canon des Hébreux, dans ses *Hérésies* (2002).

LXXIX. Saint Chrysostome n'était guère de ses amis : cependant il était du même sentiment; et il dit, dans sa quatrième *Homélie sur la Genèse*, que « tous les livres divins, πᾶσαι αἱ θεῖοι βίβλοι, du Vieux Testament ont été écrits originairement en langue hébraïque; et tout le monde, ajoute-t-il, le confesse avec nous : » marque que c'était le sentiment unanime et incontestable de l'Eglise de ce temps-là.

LXXX. Et afin qu'on ne s'imagine point que c'était seulement le sentiment des Eglises d'Orient, voici un témoignage de saint Hilaire, qui, dans la préface de ses *Explication des Psaumes*, où il paraît avoir suivi Origène, comme ailleurs, dit que le Vieux Testament consiste en vingt-deux livres.

LXXXI. Jusqu'ici, c'est-à-dire jusqu'au commencement du v° siècle, pas un auteur d'autorité ne s'est avisé de faire un autre dénombrement. Car bien que saint Cyprien et le concile de Nicée, et quelques autres, aient cité quelques-uns des livres ecclésiastiques parmi les livres divins, l'on sait que ces manières de parler confusément, en passant, *et in sensu laxiore*, sont assez en usage, et ne sauraient être opposées à tant de passages formels et précis, qui distinguent les choses.

LXXXII. Je ne pense pas aussi que personne veuille appuyer sur le passage d'un recueil des coutumes et doctrines de l'ancienne Eglise, fait par un auteur inconnu, sous le nom de Canons des Apôtres, qui met les trois livres des *Machabées* parmi les livres du Vieux Testament, et les deux Epîtres de Clément, écrites aux Corinthiens, parmi ceux du Nouveau. Car, outre qu'il peut parler largement, on voit qu'il flotte entre deux, comme un homme mal instruit: excluant du canon, *Sapientiam eruditissimi Siracidis*, qu'il dit être *extra hos;* mais dont il recommande la lecture à la jeunesse.

LXXXIII. Voici maintenant le premier auteur connu et d'autorité, qui, traitant expressément cette matière, semble s'éloigner de la doctrine constante que l'Eglise avait eue jusqu'ici sur le canon du Vieux Testament. C'est le Pape Innocent Ier, qui, répondant à la consultation d'Exupère, évêque de Toulouse, l'an 405, paraît avoir été du sentiment catholique dans le fond : mais son expression équivoque et peu exacte a contribué à la confusion de quelques autres après lui, et enfin à l'erreur des Latins modernes; tant il est important d'éviter le relâchement, même dans les manières de parler.

LXXXIV. Ce Pape est le premier auteur qui ait nommé canoniques les livres que l'Eglise romaine d'aujourd'hui tient pour divinement inspirés, et que les protestants comme les anciens, ne tiennent que pour ecclésiastiques. Mais en considérant ces paroles, on voit clairement son but, qui est de faire un canon des livres que l'Eglise reconnaît pour authentiques, et qu'elle fait lire publiquement comme faisant partie de la Bible. Ainsi, ce canon devait comprendre, tant les livres théopneustes ou divinement inspirés, que les livres ecclésiastiques, pour les distinguer tous ensemble des livres apocryphes plus spécialement nommés ainsi; c'est-à-dire de ceux qui doivent être cachés et défendus comme suspects. Ce but paraît par les paroles expresses, où il dit : *Si qua sunt alia, non solum repudianda, verum etiam noveris esse damnanda.*

LXXXV. Non-seulement l'appellation de canoniques, mais encore de saintes et divines Ecritures, était alors employée abusivement : et c'était l'usage de ces temps-là de donner dans un excès étrange sur les titres et sur les épithètes. Un évêque était traité de *Votre Sainteté* par ceux qui l'accusaient, et parlaient de le déposer. Un empereur chrétien disait : *Nostrum numen*, et ne laissait presque rien à Dieu, pas même l'éternité. Il ne faut donc pas s'étonner des termes du concile III de Carthage, que d'autres croient avoir été le cinquième, ni les prendre à la rigueur, lorsque ce concile dit : *Placuit, ut præter Scripturas canonicas nihil in Ecclesia legatur sub nomine divinarum Scripturarum.*

LXXXVIII. Cela fait voir qu'on avait accoutumé déjà d'appeler abusivement du nom d'Ecritures divines tous les livres qui se lisaient dans l'Eglise, parmi lesquels étaient le livre du *Pasteur*, et je ne sais quelle doctrine des apôtres, διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων, dont parle saint Athanase,

(2002) Hæres. 5 et 76.

dans l'Epître citée ci-dessus : *item*, les Epîtres de saint Clément aux Corinthiens, qu'on lisait dans plusieurs Eglises, et particulièrement dans celle de Corinthe, surtout la première, suivant Eusèbe, et suivant Denis, évêque de Corinthe, chez Eusèbe (2003). C'est pourquoi elle se trouvait aussi jointe aux livres sacrés, dans l'ancien exemplaire de l'Eglise d'Alexandrie, que le patriarche Cyrille Lucaris envoya au roi de la Grande-Bretagne, Charles Ier, sur lequel elle a été ressussitée et publiée.

LXXXIX. Tout cela fait voir qu'on se servait quelquefois de ces termes d'une manière peu exacte ; et même Origène compte, en quelque endroit, le livre du *Pasteur* parmi les livres divins : ce qu'il n'entendait pas sans doute dans le sens excellent et rigoureux. C'est sur le chapitre XVI, verset 14, *aux Romains*, où il dit : « Je crois que cet Hermas est l'auteur du livre qu'on appelle *le Pasteur*, qui est fort utile, et me semble divinement inspiré. »

XC. On peut encore moins nous opposer la liste des livres de l'Ecriture, qu'on dit que le Pape Gélase a faite dans un synode romain, au commencement du ve siècle, où il en fait aussi le dénombrement d'une manière large, qui comprend les livres ecclésiastiques, aussi bien que les livres canoniques par excellence : et l'on voit clairement que ces deux Papes, et ces synodes de Carthage et de Rome, voulaient nommer tout ce qu'on lisait publiquement dans toute l'Eglise, et tout ce qui se passait pour être de la Bible, et qui n'était pas suspect ou apocryphe, pris dans le mauvais sens.

XCI. Cependant il est remarquable que le Pape Gélase et son synode n'ont mis dans leur liste que le premier des *Machabées*, qu'on sait avoir été toujours plus estimé que l'autre ; saint Jérôme ayant remarqué que le style même trahit le second des *Machabées* et le livre de la *Sagesse*, et fait connaître qu'ils sont originairement grecs.

XCII. Je ne vois pas qu'il soit possible qu'une personne équitable et non prévenue puisse douter du sens que je donne au canon des deux Papes et du concile de Carthage. Car autrement il faudrait dire qu'il se sont séparés ouvertement de la doctrine constante de l'Eglise universelle, du concile de Laodicée et de tous ces grands et saints docteurs de l'Orient et de l'Occident que je viens de citer ; en quoi il n'y a point d'apparence. Les erreurs ordinairement se glissent insensiblement dans les esprits, et elles n'entrent guère ouvertement par la grande porte. Ce divorce aurait été fait très-mal à propos, et aurait fait du bruit et fait naître des contestations.

XCIII. Mais rien ne prouve mieux le sens de la lettre du Pape Innocent Ier et de l'Eglise romaine de ce temps, que la doctrine expresse, précise et constante de saint Jérôme, qui fleurissait à Rome en ce temps-là même, et qui cependant a toujours soutenu que les livres proprement divins et canoniques du Vieux Testament ne sont que ceux du canon des Hébreux. Est-il possible de s'imaginer que ce grand homme aurait osé s'opposer à la doctrine de l'Eglise de son temps, et que personne ne l'en aurait repris, pas même Rufin, qui était aussi du même sentiment que lui, et tant d'autres adversaires qu'il avait ; et qu'il n'eût jamais fait l'apologie de son procédé, comme il fait pourtant en tant d'autres rencontres de moindre importance? Il est sûr que l'ancienne Eglise latine n'a jamais eu de Père plus savant que lui, ni de meilleur interprète critique ou littéral de la sainte Ecriture, surtout du Vieux Testament, dont il connaissait la langue originale : ce qui a fait dire à Alphonse Tostatus, qu'en cas de conflit, il faut plutôt croire à saint Jérôme qu'à saint Augustin, surtout quand il s'agit du Vieux Testament et de l'Histoire, en quoi il a surpassé tous les docteurs de l'Eglise.

XCIV. C'est pourquoi, bien que j'aie déjà parlé plus d'une fois des passages de saint Jérôme, entièrement conformes au sentiment des protestants, il sera bon d'en parler encore ici. J'ai déjà cité son *Prologus Galeatus*, qui est la préface des *Livres des Rois ;* mais qu'on met suivant l'intention de l'auteur, au devant des livres véritablement canoniques du vieux Testament, comme une espèce de sentinelle pour défendre l'entrée aux autres. Voici les paroles de l'auteur : *Hic Prologus Scripturarum quasi galeatum principium omnibus libris, quos de Hebræo vertimus in Latinum, convenire potest.* Il semble que ce grand homme prévoyait que l'ignorance des temps et le torrent populaire forceraient la digue du véritable canon, et qu'il travailla à s'y opposer. Mais la sentinelle qu'il y mit avec son casque, n'a pas été capable d'éloigner la hardiesse de ceux qui ont travaillé à rompre cette digue, qui séparait le divin de l'humain.

XCV. Or, comme j'ai dit ci-dessus (2004), il comptait tantôt vingt-deux, tantôt vingt-quatre livres du Vieux Testament ; mais en effet toujours les mêmes. Et ce qu'il écrit dans une lettre à Paulin, qu'on avait coutume de mettre au-devant des Bibles avec le *Prologus Galeatus*, marque toujours le même sentiment. Il s'explique encore particulièrement dans ses préfaces sur *Tobie*, sur *Judith*, et ailleurs : *Quod talium auctoritas ad roboranda ea quæ in contentionem veniunt minus idonea judicatur* (2005). Et parlant du livre de Jésus, fils du Sirach, et du livre nommé faussement la *Sagesse* de Salomon, il dit (2006) : *Sicut Judith et Tobiæ et Machabæorum libros legit quidem Ecclesia,*

(2003) EUSEB., *Hist. eccl.*, lib. III, c. 12 ; lib. IV, c. 22.

(2004) Num. 67, 68.

(2005) *Præf. in Judith.*

(2006) *Præf. in lib. Salomon.*

*sed eos in canonicas Scripturas non recipit; sic et hæc duo volumina legit ad ædificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam.*

XCVI. Rien ne saurait être plus précis; et il est remarquable qu'il ne parle pas ici de son sentiment particulier, ni de celui de quelques savants, mais de celui de l'Eglise; *Ecclesia*, dit-il, *non recipit*. Pouvait-il ignorer le sentiment de l'Eglise de son temps? ou pouvait-il mentir si ouvertement et si impudemment, comme il aurait fait sans doute, si elle avait été d'un autre sentiment que lui? Il s'explique encore plus fortement dans la *Préface sur Esdras et Néhémie : Quæ non habentur apud Hebræos, nec de viginti quatuor senibus sunt* (on a expliqué cela) (2007), *procul abjiciantur*; c'est-à-dire, loin du canon des livres véritablement divins et infaillibles.

XCVII. Je crois qu'après cela on peut être persuadé du sentiment de saint Jérôme et de l'Eglise de son temps; mais on le sera encore davantage, quand on considérera que Rufin, son grand adversaire, homme savant, et qui cherchait occasion de le contredire, n'aurait point manqué de se servir de celle-ci, s'il avait cru que saint Jérôme s'éloignait du sentiment de l'Eglise. Mais bien loin de cela, il témoigne d'être lui-même du même sentiment, lorsqu'il parle ainsi dans son exposition du Symbole, après avoir fait le dénombrement des livres divins ou canoniques, tout comme saint Jérôme : « Il faut savoir, » dit-il, « qu'il y a des livres que nos anciens ont appelés, non pas canoniques, mais ecclésiastiques, comme la Sagesse de Salomon, et cette autre Sagesse du fils de Sirach, qu'il semble que les Latins ont appelée pour cela même du nom général d'Ecclésiastique; en quoi on n'a pas voulu marquer l'auteur, mais la qualité du livre. *Tobie* encore, *Judith* et les *Machabées* sont du même ordre ou rang : et dans le Nouveau Testament, le *Livre pastoral* d'Hermas appelé les deux Voies et le Jugement de Pierre : livres qu'on a voulu faire lire dans l'Eglise, mais qu'on n'a pas voulu laisser employer pour confirmer l'autorité de la foi. Les autres Ecritures ont été appelées apocryphes, dont on n'a pas voulu permettre la lecture publique dans les églises. »

XCVIII. Ce passage est fort précis et instructif; et il faut le conférer avec celui d'Amphilochius cité ci-dessus (2008), afin de mieux distinguer les trois espèces d'Ecritures; savoir, les divines ou les canoniques de la première espèce, les moyennes ou ecclésiastiques qui sont canoniques, selon le style de quelques-uns, de la seconde espèce, ou bien apocryphes selon le sens le plus doux, et enfin les apocryphes dans le mauvais sens, c'est-à-dire, comme dit saint Athanase ou l'auteur de la *Synopse*, qui sont plus dignes d'être cachées, ἀποκρυφῆς que d'être lues, et desquelles saint Jérôme dit (2009) : *Caveat apocrypha*; et sur *Isaïe*, LIV, 4 : *Apocryphorum deliramenta conficiant.*

Voici la représentation de ces degrés ou espèces :

| *Canoniques.* | | |
| --- | --- | --- |
| Proprement, ou du premier rang. | Improprement, ou d'un rang inférieur. | |
| *Divins*, ou infaillibles. | *Ecclésiastiques*, ou moyens. | *Défendus*, quant à la lecture publique. |
| | *Apocryphes.* | |
| | Improprement, ou dans le sens plus doux. | Plus proprement, ou dans le mauvais sens. |

XCIX. Mais on achèvera d'être persuadé que la doctrine de l'Eglise de ce temps était celle des protestants d'aujourd'hui, quand on verra que saint Augustin, qui parle aussi comme le Pape Innocent Ier, et le synode III de Carthage, où l'on croit qu'il a été, s'explique pourtant fort précisément, en d'autres endroits, tout comme saint Jérôme et tous les autres. En voici quelques passages : « Cette Ecriture, » dit-il (2010), « qu'on appelle des *Machabées*, n'est pas chez les Juifs comme la Loi, les Prophètes et les *Psaumes*, à qui Notre-Seigneur a rendu témoignage comme à ses témoins. Cependant l'Eglise l'a reçue avec utilité, pourvu qu'on la lise sobrement; ce qu'on a fait principalement à cause de ces Machabées, qui ont souffert en vrais martyrs pour la loi de Dieu, » etc.

C. Et dans la *Cité de Dieu* (2011) : « Les trois livres de Salomon ont été reçus dans l'autorité canonique; savoir, les *Proverbes*, l'*Ecclésiaste*, et le *Cantique des cantiques*. Mais les deux autres, qu'on appelle la *Sagesse* et l'*Ecclésiastique*, et qui, à cause de quelque ressemblance du style, ont été attribués à Salomon (quoique les savants ne doutent point qu'ils ne soient point de lui), ont pourtant été reçus anciennement dans l'autorité par l'Eglise occidentale principalement.... Mais ce qui n'est pas dans le canon des Hébreux n'a pas cette force contre les contredisants, que ce qui y est. » On voit par là qu'il y a, selon lui, des degrés dans l'autorité; qu'il y a une autorité canonique dans le sens plus noble; qui n'appartient qu'aux véritables livres de Salomon, compris dans le canon des Hébreux; mais qu'il y a aussi une autorité inférieure, que l'Eglise occidentale surtout avait accordée aux livres qui ne sont pas dans le canon hébraïque, et qui consiste dans la lecture publique pour l'édification du peuple; mais non pas dans l'infaillibilité, qui est nécessaire pour prouver

(2007) Sup., n. 68.
(2008) Num. 78.
(2009) Epist. 7, *ad Lætam.*
(2010) *Cont. Gaudent.*, lib. I, cap. 31, num. 38, tom. IX.
(2011) *De civit. Dei*, l. XVII, c. 20, t. VII

les dogmes de la foi contre les contredisants.

CI. Et encore dans le même ouvrage (2012): « La supputation du temps, depuis la restitution du temple, ne se trouve pas dans les saintes Ecritures qu'on appelle canoniques; mais dans quelques autres, que, non les Juifs, mais l'Eglise, tient pour canoniques, à cause des admirables souffrances des martyrs, » etc. On voit combien saint Augustin est flottant dans ses expressions; mais c'est toujours le même sens. Il dit que les *Machabées* ne se trouvent pas dans les saintes Ecritures qu'on appelle canoniques; et puis il dit que l'Eglise les tient pour canoniques. C'est donc dans un autre sens inférieur, que la raison qu'il ajoute fait connaître : car les admirables exemples de la souffrance des martyrs, propres à fortifier les Chrétiens durant les persécutions, faisaient juger que la lecture de ces livres serait très-utile. C'est pour cela que l'Eglise les a reçus dans l'autorité, et dans une manière de canon, c'est-à-dire comme ecclésiastiques ou utiles, mais non pas comme divins ou infaillibles; car cela ne dépend pas de l'Eglise; mais de la révélation de Dieu, faite par la bouche de ses prophètes ou apôtres.

CII. Enfin saint Augustin, dans son livre *De la doctrine chrétienne*, raisonne sur les livres canoniques dans un sens fort ample et général, entendant tout ce qui était autorisé dans l'Eglise. C'est pourquoi il dit que pour en juger, il faut en faire estime selon le nombre et l'autorité des Eglises : puis il vient au dénombrement (2013) : *Totus autem canon Scripturarum in quo istam considerationem versandam dicimus, his libris continetur*, etc.; et il nomme les mêmes que le Pape Innocent Ier : ce qui fait visiblement connaître qu'en parlant du canon, il n'entendait pas seulement les livres divins incontestables; mais encore ceux qu'on regardait diversement, et qui avaient leur autorité de l'Eglise seulement, ou des Eglises, et nullement d'une révélation divine.

CIII. Après cela, le passage de saint Augustin où, dans la chaleur de l'apologie de sa citation, il semble aller plus loin, ne saurait faire de la peine. Vous aviez remarqué, Monseigneur, § 9, qu'il avait cité contre les pélagiens ce passage de la *Sagesse* (IV, 11) : *Raptus est ne malitia mutaret intellectum ejus.* Quelques savants gaulois avaient trouvé mauvais qu'il eût employé ce livre, lorsqu'il s'agissait de prouver des dogmes de foi : *Tanquam non canonicum definiebant omittendum.* Saint Augustin se défend dans son livre *De la Prédestination des saints* (2014). Il ne dit pas que la *Sagesse* est égale en autorité aux autres; ce qu'il aurait fallu dire, s'il avait été dans les sentiments tridentins : mais il répond que quand elle ne dirait rien de semblable, la chose est assez claire en elle-même; qu'elle doit cependant être préférée à tous les auteurs particuliers, *omnibus tractatoribus debere anteponi*; parce que tous ces auteurs, même les plus proches des temps des apôtres, avaient eu cette déférence pour ce livre. *Qui eum testem adhibentes, nihil se adhibere nisi divinum testimonium crediderunt.* Et un peu auparavant : *Meruisse in Ecclesia Christi tam longa annositate recitari, et ab omnibus Christianis cum veneratione divinæ auctoritatis audiri.*

CIV. Ces paroles de saint Augustin paraîtraient étranges, d'autant qu'elles semblent contraires à la doctrine reçue dans l'Eglise, si l'on n'était déjà instruit de son langage par tous les passages précédents. Donc, puisque aussi il n'est pas croyable que ce grand homme ait voulu s'opposer à lui-même et à tant d'autres, il faut conclure que cette autorité divine dont il parle ne peut être autre chose que le témoignage que l'Eglise a rendu au *Livre de la Sagesse*; qu'il n'y a rien là que de conforme aux Ecritures immédiatement divines ou inspirées; puisqu'il avait reconnu lui-même, dans son livre de la *Cité de Dieu* (2015), que ce livre n'a reçu son autorité que par l'Eglise, surtout en Occident; mais qu'il n'a pas assez de force contre les contredisants, parce qu'il n'est pas dans le canon originaire du Vieux Testament. Et le même saint Augustin, citant un livre de pareille nature (2016), qui est celui du fils de Sirach, n'y insiste point, et se contente de dire que si on contredit à ce livre parce qu'il n'est pas dans le canon des Hébreux, il faudra au moins croire au *Deutéronome* et à l'Evangile, qu'il cite après.

CV. Ce qu'on a dit du sens de saint Augustin, doit être encore entendu de ceux qui ont copié ses expressions par après, comme Isidore et Rabanus Maurus, et autres, lorsqu'ils parlaient d'une manière plus confuse. Mais quand ils parlaient distinctement, et traitaient la question de l'égalité ou inégalité des livres de la Bible, ils continuaient à parler comme l'Eglise avait toujours parlé; en quoi l'Eglise grecque n'a jamais biaisé. Et l'autorité de saint Jérôme a toujours servi de préservatif dans l'Eglise d'Occident, malgré la barbarie qui s'en était emparée. On a toujours été accoutumé de mettre son *Prologus Galeatus*, et sa *Lettre à Paulin*, à la tête de la sainte Ecriture, et ses autres préfaces devant les livres de la Bible qu'elles regardent; où il s'explique aussi nettement qu'on a vu, sans que personne ait jamais osé, je ne dis pas condamner, mais critiquer même cette doctrine, jusqu'au concile de Trente, qui l'a frappée d'anathème par une entreprise des plus étonnantes.

CVI. Il sera à propos de particulariser tant soit peu cette conservation de la saine

(2012) *De civit. Dei*, l. XVIII, c. 36.

(2013) *De Doct. Christ.*, lib. II, c. 8, n. 13, t. III, part. I.

(2014) *De prœd. SS.*, c. 14, n. 27, 28, t. X.

(2015) *De civit. Dei*, l. XVII, c. 20.

(2016) *De cura pro mortuis*, c. 15, t. VI.

doctrine; car pour rapporter tout ce qui se pourrait dire, il faudrait un ample volume. Cassiodore, dans ses Institutions, a donné les deux catalogues, tant le plus étroit de saint Jérôme et de l'Eglise universelle, qui n'est que des livres immédiatement divins, que la liste plus large de saint Augustin et des Eglises de Rome et d'Afrique, qui comprend aussi les livres ecclésiastiques.

CVII. Junilius, évêque d'Afrique fait parler un maître avec son disciple (2017). Ce maître s'explique fort nettement, et sert très-bien à faire voir qu'on donnait abusivement le titre de livres divins à ceux qui, à parler proprement, ne le devaient point avoir. Discipuli. *Quomodo divinorum librorum consideratur auctoritas?* Magister. *Quia quidam perfectæ auctoritatis sunt, quidam mediæ, quidam nullius.* Après cela on ne s'étonnera pas si quelques-uns, surtout les Africains, ont donné le nom de *divines Ecritures* aux livres qui dans la vérité n'étaient qu'ecclésiastiques.

CVIII. Grégoire le Grand, quoique Pape du siége de Rome, et successeur d'Innocent I^er^ et de Gélase, n'a pas laissé de parler comme saint Jérôme; et il a montré par là que les sentiments de ses prédécesseurs devaient être expliqués de même. Car il dit positivement que les livres des *Machabées* ne sont point canoniques, *licet non canonicos* (2018); mais qu'ils servent à l'édification de l'Eglise.

CIX. Il sera bon de revoir un peu les Grecs, avant que de venir aux Latins postérieurs. Léontius, auteur du vi^e^ siècle, parle comme les plus anciens. Il dit qu'il y a vingt-deux livres du Vieux Testament, et que l'Eglise n'a reçu dans le canon que ceux qui sont reçus chez les Hébreux (2019).

CX. Mais sans s'amuser à beaucoup d'autres, on peut se contenter de l'autorité de Jean de Damas, premier auteur d'un système de théologie, qui a écrit dans le viii^e^ siècle, et que les Grecs plus modernes, et même les scolastiques latins, ont suivi. Cet auteur, dans son livre iv *De la foi orthodoxe* (2020), imitant, comme il semble, le passage allégué ci-dessus du livre d'Epiphane des poids et des mesures, ne nomme que vingt-deux livres canoniques du Vieux Testament; et il ajoute que les livres des deux *Sagesses*, de celle qu'on attribue à Salomon, et de celle du fils de Sirach, quoique beaux et bons, ne sont pas du nombre des canoniques, et n'ont pas été gardés dans l'arche, où il croit que les livres canoniques ont été enfermés.

CXI. Pour retourner aux Latins, Strabus, auteur de la Glose ordinaire, qui a écrit dans le ix^e^ siècle, venant à la préface de saint Jérôme, mise devant le *Livre de Tobie*, où il y a ces paroles: *Librum Tobiæ Hebræi de catalogo divinarum Scripturarum secantes, iis quæ hagiographa memorant, manciparunt*, remarque ceci: *Potius et verius dixisset apocrypha, vel large accepit hagiographa, quasi sanctorum scripta, et non de numero illorum novem*, etc.

CXII. Radulphus Flaviacensis, Bénédictin du x^e^ siècle, dit au commencement de son livre xiv sur le *Lévitique*: « Quoiqu'on lise *Tobie*, *Judith* et les *Machabées* pour l'instruction, ils n'ont pas pourtant une parfaite autorité. »

CXIII. Rupert, abbé de Tuits, parlant de la *Sagesse*: « Ce livre, » dit-il (2021), « n'est pas dans le canon, et ce qui en est pris n'est pas tiré de l'Ecriture canonique. »

CXIV. Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, écrivant une lettre contre certains, nommés pétrobrusiens, qu'on disait ne recevoir de l'Ecriture que les seuls Evangiles, leur prouve, en supposant l'autorité des Evangiles, qu'il faut donc recevoir encore les autres livres canoniques.

Sa preuve ne s'étend qu'à ceux que les protestants reconnaissent aussi. Et quant aux ecclésiastiques, il en parle ainsi: « Après les livres authentiques de la sainte Ecriture, restent encore six qui ne sont pas à oublier, la *Sagesse*, Jésus, fils de Sirach, *Tobie*, *Judith*, et les deux des *Machabées*, qui n'arrivent pas à la sublime autorité des précédents; mais qui, à cause de leur doctrine louable et nécessaire, ont mérité d'être reçus par l'Eglise. Je n'ai pas besoin de vous les recommander; car si vous avez quelque considération pour l'Eglise, vous recevrez quelque chose sur son autorité. » Ce qui fait voir que cet auteur ne considère ces livres que comme seulement ecclésiastiques.

CXV. Hugues de Saint-Victor, auteur du commencement du xii^e^ siècle, dans son livre des Ecritures et écrivains sacrés (2022), fait le dénombrement des vingt-deux livres du Vieux Testament, et puis il ajoute: « Il y a encore d'autres livres, comme la *Sagesse* de Salomon, le livre de Jésus, fils de Sirach, *Judith*, *Tobie* et les *Machabées* qu'on lit, mais qu'on ne met pas dans le canon; » et ayant parlé des écrits des Pères, comme de saint Jérôme, saint Augustin, etc., il dit que ces livres des Pères ne sont pas du texte de l'Ecriture sainte, « de même qu'il y a des livres du Vieux Testament qu'on lit, mais qu'on ne met pas dans le canon, comme la *Sagesse* et quelques autres. »

CXVI. Pierre Comestor, auteur de l'Histoire scolastique, contemporain de Pierre Lombard, fondateur de la théologie scolastique, va jusqu'à corriger en critique le texte du passage de saint Jérôme, dans sa *préface* de Judith, où il y a que Judith est entre les *hagiographes* chez les Hébreux, et que son autorité n'est pas suffisante pour décider des controverses. Pierre Comestor veut qu'au lieu d'*hagiographa*, on lise *apocrypha*, croyant que les copistes, prenant

(2017) *De part. div. legis*, c. 7.
(2018) *Moral.*, l. xix, c. 21, n. 34, t. I.
(2019) *De sect.* act. 2.
(2020) Cap. 18.
(2021) Lib. iii *in Gen.*, c. 31.
(2022) Cap. 6.

les apocryphes en mauvais sens, ont corrompu le texte de saint Jérôme : *Apocrypha horrentes, eo rejecto, hagiographa scripsere.* Il semble que le passage de Strabus sur Tobie a donné occasion à cette doctrine.

CXVII. Dans le XIIIe siècle fleurissait un autre Hugo, Dominicain, premier auteur des *Concordances* sur la sainte Ecriture, c'est-à-dire, des allégations marginales des passages parallèles, fait cardinal par Innocent IV. On a de lui des vers où, après le dénombrement des livres canoniques, suivant l'antiquité et les protestants, on trouve ceci :

> Lex vetus his libris perfecte tota tenetur,
> Restant apocrypha : Jesus, *Sapientia*, *Pastor*,
> Et *Machabæorum* libri, *Judith* atque *Tobias*.
> Hi quia sunt dubii sub canone non numerantur,
> Sed quia vera canunt, Ecclesia suscipit illos.

CXVIII. Nicolas de Lyre, fameux commentateur de la sainte Ecriture du XIVe siècle, commençant d'écrire sur les livres non canoniques, débute ainsi dans sa *Préface sur Tobie :* « Jusqu'ici j'ai écrit, avec l'aide de Dieu, sur les livres canoniques; maintenant je veux écrire sur ceux qui ne sont plus dans le canon. » Et puis, « bien que la vérité écrite dans les livres canoniques précède ce qui est dans les autres, à l'égard du temps dans la plupart, et à l'égard de la dignité en tous; néanmoins la vérité écrite dans les livres non canoniques est utile pour nous diriger dans le même chemin des bonnes œuvres, qui mène au royaume des cieux.»

CXIX. Dans le même siècle le glossateur du décret, qu'on croit être Jean Semeca, dit le Teutonique, parle ainsi (2022*) : « La *Sagesse* de Salomon, et le livre de Jésus fils de Sirach, *Judith*, *Tobie* et le *Livre des Machabées*, sont apocryphes. On les lit, mais peut-être n'est-ce pas généralement. »

CXX. Dans le XVe siècle, Antonin, archevêque de Florence, que Rome a mis au nombre des saints, dans sa *Somme de théologie* (2023), après avoir dit que la *Sagesse*, l'*Ecclésiastique*, *Judith*, *Tobie* et les *Machabées* sont apocryphes chez les Hébreux, et que saint Jérôme ne les juge point propres à décider les controverses, ajoute que « saint Thomas, *in secunda secundæ*, et Nicolas de Lyre sur Tobie, en disent autant; savoir, qu'on n'en peut pas tirer des arguments efficaces en ce qui est de la foi, comme des autres livres de la sainte Ecriture. Et peut-être, ajoute Antonin, qu'ils ont la même autorité que les paroles des saints, approuvées par l'Eglise.

CXXI. Alphonse Tostat, grand commentateur du siècle qui a précédé celui de la réformation, dit, dans son *Defensorium* (2024), « que la distinction des livres du Vieux Testament en trois classes, faite par saint Jérôme dans son *Prologus galeatus*, est celle de l'Eglise universelle; qu'on l'a eue des Hébreux avant Jésus-Christ, et qu'elle a été continuée dans l'Eglise. » Il parle en quelques endroits comme saint Augustin, disant dans son *Commentaire sur le Prologus galeatus*, que l'Eglise reçoit ces livres, exclus par les Hébreux, pour authentiques et compris au nombre des saintes Ecritures. Mais il s'explique lui-même sur saint Matthieu : « Il y a, » dit-il (2025), » d'autres livres que l'Eglise ne met pas dans le canon, et ne leur ajoute pas autant de foi qu'aux autres : *Non recipientes non judicat inobedientes aut infideles ;* elle ignore s'ils sont inspirés : » et puis il nomme expressément à ce propos la *Sagesse*, l'*Ecclésiastique*, les *Machabées*, *Judith* et *Tobie*, disant : *Quod probatio ex illis sumpta sit aliqualiter efficax.* Et parlant des apocryphes, dont il n'est pas certain qu'ils ont été écrits par les auteurs inspirés, il dit (2026), « qu'il suffit qu'il n'y a rien qui ne soit manifestement faux ou suspect; qu'ainsi l'Eglise ne les met pas dans son canon, et ne force personne à les croire; cependant elle les lit, » etc.; et puis il dit expressément au même endroit, qu'il n'est pas assuré que les cinq livres susdits soient inspirés : *De auctoribus horum non constat Ecclesiæ an Spiritu sancto dictante scripserint : non tamen reperit in illis aliquid falsum aut valde suspectum de falsitate.*

CXXII. Enfin, dans le XVIe siècle, immédiatement avant la réformation, dans la préface de la Bible du cardinal Ximenès, dédiée à Léon X, il est dit que les livres du Vieux Testament, qu'on n'a qu'en grec, sont hors du canon, et sont plutôt reçus pour l'édification du peuple, que pour établir les dogmes.

CXXIII. Et le cardinal Cajetan écrivant après la réformation commencée, mais avant le concile de Trente, dit à la fin de son *Commentaire sur l'Ecclésiaste* de Salomon, publié à Rome en 1534 : « C'est ainsi que finit l'*Ecclésiaste*, avec les livres de Salomon et de la *Sagesse.* Mais quant aux autres livres à qui on donne ce nom, *qui vocantur libri sapientiales ;* puisque saint Jérôme les met hors du canon qui a l'autorité de la foi, nous les omettrons, et nous nous hâterons d'aller aux oracles des prophètes.»

CXXIV. Après ce détail de l'autorité de tant de grands hommes de tous ces siècles, qui ont parlé formellement comme l'ancienne Eglise et comme les protestants, on ne saurait douter, ce semble, que l'Eglise a toujours fait une grande différence entre les livres canoniques ou immédiatement divins, et entre d'autres compris dans la Bible, mais qui ne sont qu'ecclésiastiques : de sorte que la condamnation de ce dogme, que le concile de Trente a publiée, est une des plus visibles et des plus étranges nouveautés qu'on ait jamais introduites dans l'Eglise.

Il est temps, Monseigneur, que je re-

(2022*) Can. 100, dist. 16.
(2023) Part. III, tit. 18, c. 6, § 2.
(2024) Pag. 11, c. 25.

(2025) Quæst. 2.
(2026) Quæst. 5.

vienne à vous, et même que je finisse; car votre seconde lettre n'a rien qui nous doive arrêter, excepté ce que j'ai touché au commencement de ma première réponse. Au reste, j'y trouve presque tout assez conforme au sens des protestants : car je n'insiste point sur quelques choses incidentes : et il suffit de remarquer que ce que vous dites si bien de l'autorité et de la doctrine constante de l'Eglise catholique est entièrement favorable aux protestants, et absolument contraire à des novateurs aussi grands que ceux qui étaient de la faction si désapprouvée en France, qui nous a produit les anathèmes inexcusables de Trente.

Je ne doute point que la postérité au moins n'ouvre les yeux là-dessus, et j'ai meilleure opinion de l'Eglise catholique et de l'assistance du Saint-Esprit, que de pouvoir croire qu'un concile de si mauvais aloi soit jamais reçu pour œcuménique par l'Eglise universelle. Ce serait faire une trop grande brèche à l'autorité de l'Eglise et du christianisme même, et ceux qui aiment sincèrement son véritable intérêt, s'y doivent opposer. C'est ce que la France a fait autrefois avec un zèle digne de louange, dont elle ne devrait pas se relâcher maintenant qu'elle a été enrichie de tant de nouvelles lumières, parmi lesquelles on vous voit tant briller

En tout cas, je suis persuadé que vous et tout ce qu'il y a de personnes éclairées dans votre parti, qui ne sauraient encore surmonter les préventions où ils sont engagés, rendront assez de justice aux protestants pour reconnaître qu'il ne leur est pas moins impossible d'effacer l'impression de tant de raisons invincibles, qu'ils croient avoir contre un concile dont la matière et la forme paraissent également insoutenables. Il n'y a que la force, ou bien une indifférence peu éloignée d'une irréligion déclarée, qui ne se fait que trop remarquer dans le monde, qui puisse le faire triompher. J'espère que Dieu préservera son Eglise d'un si grand mal, et je le prie de vous conserver longtemps, et de vous donner les pensées qu'il faut avoir, pour contribuer à sa gloire, autant que les talents extraordinaires qu'ils vous a confiés vous donnent moyen de le faire. Et je suis avec zèle, Monseigneur, votre très-humble et très-obéissant serviteur. LEIBNITZ.

A Wolfenbutel, ce 24 mai 1700.

—

## LETTRE XXXVIII.

### DU MÊME AU MÊME.

*Il emploie beaucoup de mauvais raisonnements et de vaines déclamations, pour prouver qu'on doit accorder aux protestants de ne reconnaître pour décisions de l'Eglise que ce qu'il leur plaira.*

Monseigneur,

Votre lettre du 1er juin ne m'a été rendue qu'à mon retour de Berlin, où j'ai été plus de trois mois, parce que Monseigneur l'électeur de Brandebourg m'y a fait appeler, pour contribuer à la fondation d'une nouvelle société pour les sciences, dont Son Altesse Electorale veut que j'aie soin. J'avais laissé ordre qu'on ne m'envoyât pas les paquets un peu gros : et comme il y avait un livre dans le vôtre, on l'a fait attendre plus que je n'eusse voulu. C'est de la communication de ce livre encore, que je vous remercie bien fort; et je trouve que, par les choses et par le bon tour qu'il leur donne, il est merveilleusement propre pour le but où il est destiné, c'est-à-dire pour achever ceux qui sont dans une autre assiette d'esprit, et qui opposent à vos préjugés de belle prestance d'autres préjugés qui ne le sont pas moins, et la discussion même, qui vaut mieux que tous les préjugés. Cependant il semble, Monseigneur, que l'habitude que vous avez de vaincre vous fait toujours prendre des expressions qui y conviennent. Vous me prédisez que l'équivoque de canonique se tournera enfin contre moi. Vous me demandez à quel propos je vous parle de la force, comme d'un moyen de finir le schisme. Vous supposez toujours qu'on reconnaît que l'Eglise a décidé; et après cela vous inférez qu'on ne doit point toucher à de telles décisions.

Mais quant aux livres canoniques, il faudra se remettre à la discussion où nous sommes; et quant à l'usage de la force et des armes, ce n'est pas la première fois que je vous ai dit, Monseigneur, que si vous voulez que toutes les opinions qu'on autorise chez vous soient reçues partout comme des jugements de l'Eglise, dictés par le Saint-Esprit, il faudra joindre la force à la raison.

En disputant, je ne sais si on ne pourrait pas distinguer entre ce qui se dit *ad populum*, et entre ce dont pourraient convenir des personnes qui font profession d'exactitude. Il faut *ad populum, phaleras*. J'y accorderais les ornements, et je pardonnerais même les suppositions et pétitions de principe : c'est assez qu'on persuade. Mais quand il s'agit d'approfondir les choses, et de parvenir à la vérité, ne vaudrait-il pas mieux convenir d'une autre méthode, qui approche un peu de celle des géomètres, et ne prendre pour accordé que ce que l'adversaire accorde effectivement, ou ce qu'on peut dire déjà prouvé par un raisonnement exact? C'est de cette méthode que je souhaiterais de me pouvoir servir. Elle retranche d'abord tout ce qui est choquant : elle dissipe les nuages du beau tour, et fait cesser les supériorités que l'éloquence et l'autorité donnent aux grands hommes, pour ne faire triompher que la vérité.

Suivant ce style, on dirait qu'un tel concile a décidé ceci, ou cela; mais on ne dira pas que c'est le jugement de l'Eglise, avant que d'avoir montré qu'on a observé, en donnant ce jugement, les conditions d'un concile légitime et œcuménique, ou que l'Eglise universelle s'est expliquée par d'autres

marques; ou bien, au lieu de dire l'Église on dirait l'Église romaine.

Pour ce qui est de la réponse que vous nous avez donnée autrefois, Monseigneur, voici de quoi je me souviens. Vous aviez pris la question comme si nous voulions que vous deviez renoncer vous-même aux conciles que vous reconnaissez, et c'est sur ce pied-là que vous répondîtes à M. l'abbé de Lokkum. Mais je vous remontrai fort distinctement qu'il ne s'agissait pas de cela, et que les conciles, suivant vos propres maximes, n'obligent point là où de grandes raisons empêchent qu'on ne les reçoive ou reconnaisse; et c'est ce que je vous prouvai par un exemple très-considérable. Avant que d'y répondre, vous demandâtes, Monseigneur, que je vous envoyasse l'acte public qui justifiait la vérité de cet exemple. Je le fis, et après cela le droit du jeu était que vous répondissiez conformément à l'état de la question qu'on venait de former. Mais vous ne le fîtes jamais; et maintenant, par oubli sans doute, vous me renvoyez à la première réponse, dont il ne s'agissait plus.

Vous avez raison de me sommer d'examiner sérieusement devant Dieu, s'il y a quelque bon moyen d'empêcher l'état de l'Église de devenir éternellement variable : mais je l'entends, en supposant qu'on peut, non pas changer ses décrets sur la foi, et les reconnaître pour des erreurs, comme vous le prenez, mais suspendre ou tenir pour suspendue la force de ses décisions, en certains cas et à certains égards; en sorte que la suspension ait lieu, non pas entre ceux qui les croient émanées de l'Église, mais à l'égard d'autres, afin qu'on ne prononce point anathème contre ceux à qui, sur des raisons très-apparentes, cela ne paraît point croyable, surtout lorsque plusieurs grandes nations sont dans ce cas, et qu'il est difficile de parvenir autrement à l'union sans des bouleversements qui entraînent, non-seulement une terrible effusion de sang, mais encore la perte d'une infinité d'âmes.

Eh bien! Monseigneur, employez-y plutôt vous-même vos méditations, et ce grand esprit dont Dieu vous a doué : rien ne le mérite mieux. A mon avis, le bon moyen d'empêcher les variations est tout trouvé chez vous, pourvu qu'on le veuille employer mieux qu'on n'a fait, comme personne ne le peut faire mieux que vous-même. C'est qu'il faut être circonspect, et on ne saurait l'être trop, pour ne faire passer pour le jugement de l'Église que ce qui en a les caractères indubitables; de peur qu'en recevant trop légèrement certaines décisions, on n'expose et on n'affaiblisse par là l'autorité de l'Église universelle, plus sans doute incomparablement que si on les rejetait comme non prononcées; ce qui ferait tout demeurer sauf et en son entier : d'où il est manifeste qu'il vaut mieux être trop réservé là-dessus que trop peu. Tôt ou tard la vérité se fera jour, et il faut craindre que lorsqu'on croira d'avoir tout gagné, quand c'est par de mauvais moyens, on aura tout gâté, et fait au christianisme même un tort difficile à réparer. Car il ne faut pas se dissimuler ce que tout le monde en France et ailleurs pense et dit sans se contraindre, tant dans les livres que dans le public. Ceux qui sont véritablement Catholiques et Chrétiens en doivent être touchés, et doivent encore souhaiter qu'on ménage extrêmement le nom et l'autorité de l'Église, en ne lui attribuant que des décisions bien avérées, afin que ce beau moyen qu'elle nous fournit d'apprendre la vérité, garde sans falsification toute sa pureté et toute sa force, comme le cachet du prince, ou comme la monnaie dans un État bien policé : et ils doivent compter pour un grand bonheur, et pour un coup de la Providence, que la nation gallicane ne s'est pas encore précipitée par aucun acte authentique, et qu'il y a tant de peuples qui s'opposent à certaines décisions de mauvais aloi.

Jugez vous-même, Monseigneur, je vous en conjure, lesquels sont meilleurs Catholiques, ou ceux qui ont soin de la réputation solide et pureté de l'Église et de la conservation du christianisme, ou ceux qui en abandonnent l'honneur, pour maintenir, au péril de l'Église même et de tant de millions d'âmes, les thèses qu'on a épousées dans le parti. Il semble encore temps de sauver cet honneur, et personne n'y peut plus que vous. Aussi ne crois-je pas qu'il y ait personne qui y soit plus engagé par des liens de conscience, puisqu'un jour on vous reprochera peut-être qu'il n'a tenu qu'à vous qu'un des plus grands biens ait été obtenu. Car vous pouvez beaucoup auprès du roi dans ces matières, et l'on sait ce que le roi peut dans le monde. Je ne sais si ce n'est pas encore l'intérêt de Rome même : toujours est-ce celui de la vérité.

Pourquoi porter tout aux extrémités, et pourquoi récuser les voies qui paraissent seules conciliables avec les propres et grands principes de la catholicité, et dont il y a même des exemples? Est-ce qu'on espère que son parti l'emportera de haute lutte? Mais Dieu sait quelle blessure cela fera au christianisme. Est-ce qu'on craint de se faire des affaires? Mais, outre que la conscience passe toutes choses, il semble que vous avez des voies sûres et solides pour faire entrer les puissances dans les intérêts de la vérité. Enfin je crains de dire trop quand je considère vos lumières, et pas assez quand je considère l'importance de la matière. Il faut donc en abandonner le soin et l'effet à la Providence, et ce qu'elle fera sera le meilleur, quand ce serait de faire durer et augmenter nos maux encore pour longtemps. Cependant il faut que nous n'ayons rien à nous reprocher. Je fais tout ce que je puis, et quand je ne réussis pas, je ne laisse pas d'être très-content. Dieu fera sa sainte volonté, et moi j'aurai fait mon devoir. Je prie la divine bonté de vous conserver encore longtemps, et de vous donner les occasions, aussi bien que la pensée, de contribuer à sa gloire, autant qu'il vous en

a donné les moyens. Et je suis avec zèle, Monseigneur, votre très-humble et très-obéissant serviteur. LEIBNITZ.

A Brunswick, ce 3 septembre 1700.

*P. S.* Mon zèle et ma bonne intention ayant fait que je me suis émancipé un peu dans cette lettre, j'ai cru que je ne ménagerais pas assez ce que je vous dois, si je la faisais passer sous d'autres yeux en la laissant ouverte. J'ajoute encore seulement que toutes nos ouvertures ou propositions viennent de votre parti même. Nous n'en sommes pas les inventeurs. Je le dis, afin qu'on ne croie point qu'un point d'honneur ou de gloire m'intéresse à les pousser. C'est la raison, c'est le devoir.

—

## LETTRE XXXIX.

### DU MÊME AU MÊME.

*Sur une prétendue opposition témoignée par Bossuet de traiter avec Molanus.*

Monseigneur,

J'ai eu l'honneur d'apprendre de Monseigneur le prince héritier de Wolfenbutel, que vous aviez témoigné de souhaiter quelque communication avec un théologien de ces pays-ci. Son Altesse Sérénissime y a pensé, et m'a fait la grâce de vouloir aussi écouter mon sentiment là-dessus : mais on y a trouvé de la difficulté, puisque M. l'abbé de Lokkum même paraissait ne vous pas revenir (2027), que nous savons être sans contredit celui de tous ces pays-ci qui a le plus d'autorité, et dont la doctrine et la modération ne sont guère moins hors du pair chez nous. Les autres qui seront le mieux disposés n'oseront pas s'expliquer de leur chef d'une manière où il ait autant d'avances qu'on en peut remarquer dans ce qu'il vous a écrit. Et comme ils communiqueront avec lui auparavant, et peut-être encore avec moi, il n'y a point d'apparence que vous en tiriez quelque chose de plus avantageux que ce qu'on vous a mandé. La plupart même en seront bien éloignés, et diront des choses qui vous accommoderont encore moins incomparablement; car il faut bien préparer les esprits pour leur faire goûter les voies de modération, outre qu'il faut, Monseigneur, que vous fassiez aussi des avances qui marquent votre équité; d'autant qu'il ne s'agit pas proprement, dans notre communication, que vous quittiez à présent vos doctrines, mais que vous nous rendiez la justice de reconnaître que nous avons de notre côté des apparences assez fortes pour nous exempter d'opiniâtreté, lorsque nous ne saurions passer l'autorité de quelques-unes de vos décisions. Car si vous voulez exiger comme articles de foi des opinions dont le contraire était reçu notoirement par toute l'antiquité, et tenu encore du temps du cardinal Cajetan, immédiatement avant le concile de Trente, comme est l'opinion, que vous paraissiez vouloir soutenir, d'une parfaite et entière égalité de tous les livres de la Bible, qui me paraît détruite absolument et sans réplique par les passages que je vous ai envoyés, il est impossible qu'on vienne au but ; car vous avez trop de lumières et trop de bonnes intentions, pour conseiller des voies obliques et peu théologiques, et nos théologiens sont de trop honnêtes gens pour y donner. Ainsi je vous laisse à penser à ce que vous pourrez juger faisable; et si vous croyez pouvoir me le communiquer, j'y contribuerai sincèrement en tout ce qui dépendra de moi. Car, bien loin de me vouloir approprier cette négociation, je voudrais la pouvoir étendre bien avant à d'autres, et je doute qu'on retrouve sitôt des occasions si favorables du côté des princes et des théologiens.

Vous m'aviez témoigné autrefois, Monseigneur, d'avoir pris en bonne part que j'avais conseillé qu'on y joignît de votre côté quelque personne des conseils du roi, versée dans les lois et droits du royaume de France, qui eût toutes les connaissances et qualités requises, et qui pourrait prêter l'oreille à des tempéraments et ouvertures où votre caractère ne vous permet pas d'entrer, quand même vous les trouveriez raisonnables; mais qui ne feraient point de peine à une personne semblable à feu M. Pellisson, ou au président Miron, qui parla pour le tiers état en 1614. Car ces ouvertures pourraient être réconciliables avec les anciens principes et priviléges de l'Eglise et de la nation française, appuyés sur l'autorité royale, et soutenus dans les assemblées nationales et ailleurs, mais que votre clergé a tâché de renverser par une entreprise contraire à l'autorité du roi, qui ne serait point soufferte aujourd'hui. Ainsi je suis très-content, Monseigneur, que vous demandiez des théologiens, comme j'ai demandé des jurisconsultes. La différence qu'il y a est que votre demande ne sert point à faciliter les choses, comme faisait la mienne, et que vous avez en effet ce que vous demandez. Car ce que je vous ai mandé a été communiqué avec M. l'abbé de Lokkum, et en substance encore avec d'autres. Je suis avec tout le zèle et toute la déférence possible, Monseigneur, votre très-humble et très-obéissant serviteur, LEIBNITZ.

A Wolfenbutel, ce 21 juin 1701.

(2027) Il est difficile de deviner sur quoi Leibnitz a pu soupçonner M. de Meaux de ne vouloir pas traiter avec Molanus, puisque ce prélat a toujours, au contraire, témoigné une estime toute particulière pour l'abbé de Lokkum, dont le savoir et la modération étaient en effet très-estimables. Si l'on veut examiner les choses de près, je crois qu'on soupçonnera plutôt Leibnitz d'avoir écarté Molanus, et de s'être mis à sa place fort mal à propos. Car il est certain que Leibnitz ne montre pas la même candeur et la même sincérité. Il chicane sur tout, il incidente à tout propos, il répète sans cesse des objections déjà résolues, et paraît employer tout son esprit à éluder les réponses si satisfaisantes qu'on lui donnait, et à faire naître de nouvelles difficultés, au lieu que Molanus ne cherchait qu'à les aplanir. Cette lettre, ainsi que plusieurs autres qui l'ont précédée, n'est pleine, à proprement parler, que de chicanes, comme M. de Meaux le fait assez sentir dans sa réponse. (*Ed. de Paris.*)

## LETTRE XL.

DE BOSSUET A LEIBNITZ.

*Il se justifie du reproche qui lui avait été fait de récuser l'abbé Molanus, montre que l'Église ne peut rien céder sur les dogmes; que le concile de Trente est réellement reçu en France à cet égard, et que l'expédient proposé par Leibnitz tend à rendre tout incertain.*

Monsieur,

Je vois, dans la lettre dont vous m'honorez, du 21 juin de cette année, qu'on avait dit à Monseigneur le prince héritier de Wolfenbutel, *que j'avais témoigné souhaiter quelque communication avec un théologien du pays où vous êtes*, et qu'on y trouvait d'autant plus de difficulté, *que M. l'abbé de Lokkum ne semblait pas me revenir*. C'est sur quoi je suis obligé de vous satisfaire : et puisque la chose a été portée à Messeigneurs vos princes, dans la bienveillance desquels j'ai tant d'intérêt de me conserver quelque part, en reconnaissance des bontés qu'ils m'ont souvent fait l'honneur de me témoigner par vous-même, je vous supplie que cette réponse ne soit pas seulement pour vous, mais encore pour leurs Altesses Sérénissimes.

Je vous dirai donc, Monsieur, premièrement, que je n'ai jamais proposé de communication que je désirasse avec qui que ce soit de delà, me contentant d'être prêt à exposer mes sentiments, sans affectation de qui que ce soit, à tous ceux qui voudraient bien entrer avec moi dans les moyens de fermer la plaie de la chrétienté. Secondement, quand quelqu'un de vos pays, catholique ou protestant, m'a parlé des voies qu'on pourrait tenter pour un ouvrage si désirable, j'ai toujours dit que cette affaire devait être principalement traitée avec des théologiens de la *Confession d'Augsbourg*, parmi lesquels j'ai toujours mis au premier rang M. l'abbé de Lokkum, comme un homme dont le savoir, la candeur et la modération le rendaient un des plus capables que je connusse pour avancer ce beau dessein.

J'ai, Monsieur, de ce savant homme la même opinion que vous en avez, et j'avoue, selon les termes de votre lettre, « que de tous ceux qui seront le mieux disposés à s'expliquer de leur chef, aucun n'a proposé une manière où il y ait autant d'avances qu'on en peut remarquer dans ce qu'il m'a écrit. »

Cela, Monsieur, est si véritable, que j'ai cru devoir assurer ce docte abbé, dans la réponse que je lui fis, il y a déjà plusieurs années, par M. le comte Balati, que s'il pouvait faire passer ce qu'il appelle ses *pensées particulières*, COGITATIONES PRIVATÆ, à un consentement suffisant, je me promettais qu'en y joignant les *Remarques* que je lui envoyais sur la *Confession d'Augsbourg* et les autres écrits symboliques des protestants, l'ouvrage de la réunion serait achevé dans ses parties les plus difficiles et les plus essentielles, en sorte qu'il ne faudrait, à des personnes bien disposées, que très-peu de temps pour le conclure.

Vous voyez par là, Monsieur, combien est éloigné de la vérité ce qu'on a dit comme en mon nom à Monseigneur le prince héritier, puisque, bien loin de récuser M. l'abbé de Lokkum, comme on m'en accuse, j'en ai dit ce que vous venez d'entendre, et ce que je vous supplie de lire à vos princes, aux premiers moments de leur commodité que vous trouverez.

Quand j'ai parlé des théologiens nécessaires principalement dans cette affaire, ce n'a pas été pour en exclure les laïques; puisqu'au contraire un concours de tous les ordres y sera utile, et notamment le vôtre.

En effet, quand vous proposâtes, ainsi que vous le remarquez dans votre lettre, de nommer ici des jurisconsultes pour travailler avec les théologiens, vous pouvez vous souvenir avec quelle facilité on y donna les mains : et cela étant, permettez-moi de vous témoigner mon étonnement sur la fin de votre lettre, où vous dites *que ma demande ne sert point à faciliter les choses, comme faisait la vôtre*. Vous semblez par là m'accuser de chercher des longueurs; à quoi vous voyez bien, par mon procédé, tel que je viens de vous l'expliquer, sous les yeux de Dieu, que je n'ai seulement pas pensé.

Quant à ce que vous ajoutez que j'ai déjà ce que je propose sans rien demander, c'est-à-dire, un théologien, cela serait vrai, si M. l'abbé de Lokkum paraissait encore dans les dernières communications que nous avons eues ensemble, au lieu qu'il me semble que nous l'avons tout à fait perdu de vue.

Vous voyez donc, ce me semble, assez clairement que cette proposition tend plutôt à abréger qu'à prolonger les affaires, et ma disposition est toujours, tant qu'il restera la moindre lueur d'espérance dans ce grand ouvrage, de m'appliquer sans relâche à le faciliter, autant qu'il pourra dépendre de ma bonne volonté et de mes soins.

Il faudrait maintenant vous dire un mot sur les avances que vous désireriez que je fisse, *qui*, dites-vous, *marquent de l'équité et de la modération*. On peut faire deux sortes d'avances : les unes sur la discipline, et sur cela on peut entrer en composition. Je ne crois pas avoir rien omis de ce côté-là, comme il paraît par ma réponse à M. l'abbé de Lokkum. S'il y a pourtant quelque chose qu'on y puisse encore ajouter, je suis prêt à y suppléer par d'autres ouvertures, aussitôt qu'on se sera expliqué sur les premières, ce qui n'a pas encore été fait. Quant aux avances que vous semblez attendre de notre part sur les dogmes de la foi, je vous ai répondu souvent que la constitution de l'Église romaine n'en souffre aucune, que par voie expositoire et déclaratoire. J'ai fait sur cela, Monsieur, toutes les avances dont

je me suis avisé, pour lever les difficultés qu'on trouve dans notre doctrine, en l'exposant telle qu'elle est, les autres expositions que l'on pourrait encore attendre, dépendant des nouvelles difficultés qu'on nous pourrait proposer. Les affaires de la religion ne se traitent pas comme les affaires temporelles, que l'on compose souvent en se relâchant de part et d'autre, parce que ce sont des affaires dont les hommes sont les maîtres. Mais les affaires de la foi dépendent de la révélation, sur laquelle on peut s'expliquer mutuellement pour se faire bien entendre ; mais c'est là aussi la seule méthode qui peut réussir de notre côté. Il ne servirait de rien à la chose que j'entrasse dans les autres voies, et ce serait faire le modéré mal à propos. La véritable modération qu'il faut garder en de telles choses, c'est de dire au vrai l'état où elles sont, puisque toute autre facilité qu'on pourrait chercher ne servirait qu'à perdre le temps, et à faire naître dans la suite des difficultés encore plus grandes.

La grande difficulté à laquelle je vous ai souvent représenté qu'il fallait chercher un remède, c'est, en parlant de réunion, d'en proposer des moyens qui ne nous fissent point tomber dans un schisme plus dangereux et plus irrémédiable que celui que nous tâcherions de guérir. La voie déclaratoire que je vous propose évite cet inconvénient, et au contraire, la suspension que vous proposez nous y jette jusqu'au fond, sans qu'on s'en puisse tirer.

Vous vous attachez, Monsieur, à nous proposer pour préliminaire la suspension du concile de Trente, sous prétexte qu'il n'est pas reçu en France. J'ai eu l'honneur de vous dire, et je vous le répéterai sans cesse, que sans ici regarder la discipline, il était reçu pour le dogme. Tous tant que nous sommes d'évêques, et tout ce qu'il y a d'ecclésiastiques dans l'Eglise catholique, nous avons souscrit la foi de ce concile. Il n'y a dans toute la communion romaine aucun théologien qui réponde, aux décrets de foi qu'on en tire, qu'il n'est pas reçu dans cette partie : tous au contraire, en France ou en Allemagne, comme en Italie, reconnaissent d'un commun accord que c'est là une autorité dont aucun auteur catholique ne se donne la liberté de se départir. Lorsqu'on veut noter ou qualifier, comme on appelle, des propositions censurables, une des notes des plus ordinaires est qu'elle est contraire à la doctrine du concile de Trente : toutes les facultés de théologie, et la Sorbonne comme les autres, se servent tous les jours de cette censure : tous les évêques l'emploient, et en particulier, et dans les assemblées générales du clergé ; ce que la dernière a encore solennellement pratiqué. Il ne faut point chercher d'autre acceptation de ce concile, quant au dogme, que des actes si authentiques et si souvent réitérés.

Mais, dites-vous, *vous ne proposez que de suspendre les anathèmes de ce concile à l'égard de ceux qui ne sont pas persuadés qu'il soit légitime.* C'est votre réponse dans votre lettre du 3 septembre 1700.

Mais, au fond, et quoi qu'il en soit, on laissera libre de croire, ou de ne croire pas ses décisions ; ce qui n'est rien moins, bien qu'on adoucisse les termes, que de lui ôter toute autorité. Et après tout, que servira cet expédient, puisqu'il n'en faudrait pas moins croire la transsubstantiation, le sacrifice, la primauté du Pape de droit divin, la prière des saints, et celle pour les morts, qui ont été définies dans les conciles précédents ? ou bien il faudra abolir par un seul coup tous les conciles que votre nation, comme les autres, ont tenus ensemble depuis sept à huit cents ans. Ainsi le concile de Constance, où toute la nation germanique a concouru avec une si parfaite unanimité contre Jean Wiclef et Jean Hus, sera le premier à tomber par terre ; tout ce qui a été fait, à remonter jusqu'aux décrets contre Bérenger, sera révoqué en doute, quoique reçu par toute l'Eglise d'Occident, et en Allemagne comme partout ailleurs, les conciles que nous avons célébrés avec les Grecs n'auront pas plus de solidité. Le second concile de Nicée, que l'Orient et l'Occident reçoivent d'un commun accord parmi les œcuméniques, tombera comme les autres. Si vous objectez que les Français y ont trouvé de la difficulté pendant quelque temps, M. l'abbé de Lokkum vous répondra que ce fut faute de s'entendre ; et cette réponse, contenue dans les écrits que j'ai de lui, est digne de son savoir et de sa bonne foi. Les conciles de l'âge supérieur ne tiendront pas davantage ; et vous-même, sans que je puisse entendre pourquoi, vous ôtez toute autorité à la définition du concile VI, sur les deux volontés de Jésus-Christ, encore que ce concile soit reçu en Orient et en Occident sans aucune difficulté. Tout le reste s'évanouira de même, ou ne sera appuyé que sur des fondements arbitraires. Trouvez, Monsieur, un remède à ce désordre, ou renoncez à l'expédient que vous proposez.

Mais, nous direz-vous, vous vous faites vous-mêmes l'Eglise, et c'est ce qu'on vous conteste. Il est vrai ; mais ceux qui nous le contestent, ou nient l'Eglise infaillible, ou ils l'avouent. S'ils la nient infaillible, qu'ils donnent donc un moyen de conserver le point fixe de la religion. Ils y demeureront courts ; et dès la première dispute l'expérience les démentira. Il faudra donc avouer l'Eglise infaillible : mais déjà, sans discussion, vous ne l'êtes pas, vous qui ôtez constamment cet attribut à l'Eglise. La première chose que fera le concile œcuménique que vous proposez, sans vouloir discuter ici comment on le formera, sera de repasser et comme refondre toutes les professions de foi par un nouvel examen. Laissez-nous donc en place comme vous nous y avez trouvés, et ne forcez pas tout le monde à varier, ni à mettre tout en dispute : laissez sur la terre quelques Chrétiens qui ne

rendent pas impossibles les décisions inviolables sur les questions de la foi, qui osent assurer la religion, et attendre de Jésus-Christ, selon sa parole, une assistance infaillible sur ces matières. C'est là l'unique espérance du christianisme.

Mais, direz-vous, quel droit pensez-vous avoir de nous obliger à changer plutôt que vous? Il est aisé de répondre. C'est que vous agissez selon vos maximes, en offrant un nouvel examen, et nous pouvons accepter l'offre (2028) : mais nous, de notre côté, selon nos principes, nous ne pouvons rien de semblable; et quand quelques particuliers y consentiraient, ils seraient incontinent démentis par tout le reste de l'Église.

Tout est donc désespéré, reprendrez-vous, puisque nous voulons entrer en traité avec avantage. C'est, Monsieur, un avantage qu'on ne peut ôter à la communion dont les autres se sont séparées, et avec laquelle on travaille à les réunir. Enfin c'est un avantage qui nous est donné par la constitution de l'Église où nous vivons, et, comme on a vu, pour le bien commun de la stabilité du christianisme, dont vous devez être jaloux autant que nous.

A cela, Monsieur, vous opposez la convention, ou, comme on l'appelait, le compact accordé aux Calixtins dans le concile de Bâle, par une suspension du concile de Constance; et vous dites que, m'en ayant proposé l'objection, je n'y ai jamais fait de réponse. C'est ce qu'on lit dans votre lettre du 3 septembre 1700. Pardonnez-moi, Monsieur, si je vous dis que par là vous me paraissez avoir oublié ce que contenait la réponse que j'envoyai à la cour de Hanovre par M. le comte Balati, sur l'écrit de M. l'abbé de Lokkum et sur les vôtres. Je vous prie de la repasser sous vos yeux; vous trouverez que j'ai répondu exactement à toutes vos difficultés, et notamment à celle que vous tirez du concile de Bâle. Si mon écrit est égaré, comme il se peut, depuis tant d'années, il est aisé de vous l'envoyer de nouveau, et de vous convaincre par vos yeux de la vérité de tout ce que j'avance aujourd'hui. Pour moi, je puis vous assurer que je n'ai pas perdu un seul papier de ceux qui nous ont été adressés, à feu M. Pellisson et à moi, par l'entremise de cette sainte et religieuse princesse Mme l'abbesse de Maubuisson, et que les repassant tous, je vois que j'ai satisfait à tout.

Vous même, en relisant ces réponses, vous verrez en même temps, Monsieur, qu'encore que nous rejetions la voie de suspension comme impraticable, les moyens de la réunion ne manqueront pas à ceux qui la chercheront avec un esprit chrétien; puisque, bien loin que le concile de Trente y soit un obstacle, c'est au contraire principalement de ce concile que se tireront des éclaircissements qui devront contenter les protestants, et qui à la fois seront dignes d'être approuvés par la chaire de Saint Pierre et par toute l'Église catholique.

Vous voyez par là, Monsieur, quel usage nous voulons faire de ce concile. Ce n'est pas d'abord de le faire servir de préjugé aux protestants, puisque ce serait supposer ce qui est en question entre nous. Nous agissons avec plus d'équité. Ce concile nous servira à donner de solides éclaircissements de notre doctrine. La méthode que nous suivrons sera de nous expliquer sur les points où l'on s'impute mutuellement ce qu'on ne croit pas, et où l'on dispute, faute de s'entendre. Cela se peut pousser si avant, que M. l'abbé de Lokkum a concilié actuellement les points si essentiels de la justification et du sacrifice de l'Eucharistie, et il ne lui manque, de ce côté-là, que de se faire avouer. Pourquoi ne pas espérer de finir, par le même moyen, des disputes moins difficiles et moins importantes? Pour moi, bien certainement, je n'avance ni je n'avancerai rien dont je ne puisse très-aisément obtenir l'aveu parmi nous. A ces éclaircissements on joindra ceux qui se tireront, non des docteurs particuliers, ce qui serait infini, mais de vos livres symboliques. Vos princes trouveront sans doute qu'il n'y a rien de plus équitable que ce procédé. Si l'on avait fait attention aux solides conciliations que j'ai proposées sur ce fondement, au lieu qu'il ne paraît pas qu'on ait fait semblant de les voir, l'affaire serait peut-être à présent bien avancée. Ainsi ce n'est pas à moi qu'il faut imputer le retardement. Si l'état des affaires survenues rend les choses plus difficiles; si les difficultés semblent s'augmenter au lieu de décroître et que Dieu n'ouvre pas encore les cœurs aux propositions

(2028) Le censeur de l'édition de D. Déforis, persuadé que ces paroles ne peuvent se concilier avec la doctrine que Bossuet soutient dans cette lettre, aurait voulu qu'on les supprimât. D. Déforis crut devoir refuser cette suppression, et il semble qu'il avait raison. Cependant il ajouta au texte le correctif suivant, dont il avertit le lecteur dans une note, et présente ainsi le texte de Bossuet: *Vous agissez selon vos maximes, en nous offrant un nouvel examen, et* en prétendant que *nous pouvons accepter l'offre.* Ce correctif nous a paru inutile. En effet, il est évident que Bossuet veut dire: « Nous pouvons, sans renoncer au principe fondamental de l'autorité infaillible de l'Église catholique, accepter l'offre que vous faites d'examiner avec nous pour éclaircir vos doutes; mais cet examen ne suppose, de notre part, ni doute, ni dessein de changer : car nos principes ne nous permettent pas de demeurer en suspens sur les articles de notre foi. » Où est la contradiction? Nous entrons en discussion avec les Juifs, les incrédules, les hérétiques, et tous les ennemis de notre religion; non pour examiner si nous devons persister dans notre croyance, mais pour leur en prouver la légitimité, et pour résoudre leurs difficultés. Nous accuse-t-on de contredire nos principes quand nous acceptons ces examens? Pourquoi reprocherait-on à Bossuet d'avoir dit qu'on pouvait accepter ce qu'on accepte réellement tous les jours? Nous pourrions ajouter que la conférence avec le ministre Claude, et la correspondance avec Leibnitz, furent de vrais examens de la nature de ceux que Bossuet offrait au corps des protestants. (*Edit. de Vers.*)

de paix si bien commencées, c'est à nous à attendre les moments que notre Père céleste a mis en sa puissance, et à nous tenir toujours prêts, au premier signal, à travailler à son œuvre, qui est celle de la paix.

Je n'avais pas dessein de répondre à vos deux lettres sur le canon des Ecritures, parce que je craignais que cette réponse ne nous jetât dans des traités de controverse, au lieu que nous n'avions mis la main à la plume que pour donner des principes d'éclaircissements. Mais comme j'ai vu, dans la dernière lettre dont vous m'honorez, que vous vous portez jusqu'à dire que vos objections contre le décret de Trente sont sans réplique, je ne dois pas vous laisser dans cette pensée. Vous aurez ma réponse, s'il plaît à Dieu, dès le premier ordinaire; et cependant je demeurerai avec toute l'estime possible, Monsieur, votre très-humble et très-obéissant serviteur,

J. Bénigne, év. de Meaux.

A Germigny, ce 12 août 1701.

—

## LETTRE XLI.

### DU MÊME AU MÊME.

*Il justifie le décret du concile de Trente, sess. 4, touchant le canon des Ecritures, et répond aux objections faites par Leibnitz.*

Je ne croyais pas avoir encore à traiter cette matière avec vous, Monsieur, après les principes que j'avais posés : car de descendre au détail de cette matière, cela n'est pas de notre dessein, et n'opérerait autre chose qu'une controverse dans les formes, ajoutée à toutes les autres. Ne nous jetons donc point dans cette discussion, et voyons par les principes communs, s'il est véritable que le décret du concile de Trente sur la canonicité des livres de la Bible soit détruit absolument et sans réplique par vos deux lettres du 14 et du 24 mai 1700, ainsi que vous l'assurez dans votre dernière lettre, qui est du 21 juin 1701. Il ne faut pas vous laisser dans cette erreur, puisqu'il est si aisé de vous donner les moyens de vous en tirer, et qu'il n'y a, en vous remettant devant les yeux les principes que vous posez, qu'à vous faire voir qu'ils sont tous évidemment contraires à la règle de la foi, et, qui plus est, de votre aveu propre.

I. Ce que vous avez remarqué comme le plus convaincant, c'est que *nous exigeons comme articles de foi des opinions dont le contraire était reçu notoirement par toute l'antiquité, et tenu encore du temps du cardinal Cajetan immédiatement avant le concile de Trente* (2029). Vous alléguez sur cela l'opinion de ce cardinal, qui rejette du canon des Ecritures anciennes la *Sagesse*, l'*Ecclésiastique*, et les autres livres semblables, que le concile de Trente a reçus. Mais il ne fallait pas dissimuler que le même cardinal exclut du canon des Ecritures l'*Epître* de saint Jacques, celle de saint Jude, deux de saint Jean, et même l'*Epître aux Hébreux*, comme « n'étant ni de saint Paul, ni certainement canonique; en sorte qu'elle ne suffit pas à déterminer les points de la foi par sa seule autorité. »

Il se fonde comme vous sur saint Jérôme, et il pousse si loin sa critique, qu'il ne reçoit pas dans saint Jean l'histoire de la femme adultère, comme tout à fait authentique, ni comme faisant une partie assurée de l'Evangile. Si donc l'opinion de Cajetan était un préjugé en faveur de ces exclusions, le concile n'aurait pas pu recevoir ces livres, ce qui est évidemment faux, puisque vous-même vous les recevez.

II. Vous voyez donc, Monsieur, que dans l'argument que vous croyez sans réplique, vous avez posé d'abord ce faux principe, qu'il n'est pas permis de passer pour certainement canonique un livre dont il aurait été autrefois permis de douter.

III. J'ajoute que, dans tous vos autres arguments, vous tombez dans le défaut de prouver trop, qui est le plus grand où puisse tomber un théologien, et même un dialecticien et un philosophe, puisqu'il ôte toute la justesse de la preuve, et se tourne contre soi-même. J'ajoute encore que vous ne donnez en effet aucun principe certain pour juger de la canonicité des saints livres. Celui que vous proposez comme constamment reçu par toute l'ancienne Eglise pour les livres de l'Ancien Testament, qui est de ne recevoir que les livres qui sont contenus dans le canon des Hébreux, n'est rien moins que constant et universel; puisque le plus ancien canon que vous proposez, qui est celui de Méliton chez Eusèbe (2030), ne contient pas le *Livre d'Esther*, quoique constamment reçu dans le canon des Hébreux.

IV. Après le canon de Méliton, le plus ancien que vous produisiez est celui du concile de Laodicée (2031) : mais si vous aviez marqué que ce concile a mis dans son canon *Jérémie* avec *Baruch*, les *Lamentations*, l'Epître de ce prophète, où l'on voit avec les *Lamentations*, qui sont dans l'hébreu, deux livres qui ne se trouvent que dans le grec, on aurait vu que la règle de ce concile n'était pas le canon des Hébreux.

V. Le concile de Laodicée était composé de plusieurs provinces d'Asie. On voit donc par là le principe, non pas seulement de quelques particuliers, mais encore de plusieurs Eglises, et même de plusieurs provinces.

VI. Le même concile ne reçoit pas l'*Apocalypse*, que nous recevons tous également, encore qu'il fût composé de tant d'Eglises d'Asie, et même de l'Eglise de Laodicée, qui était une de celles à qui cette divine révélation était adressée (2032). Nonobstant cette exclusion, la tradition plus univer-

(2029) *Lettre de Leibnitz du 21 juin* 1701.
(2030) Eus., *Hist. Eccl.*, l. IV, c. 26.
(2031) *Conc. Laod.*, can. 60. Labb., tom. I, col. 1521.
(2032) Vide *Apoc.*, III, 14.

selle l'a emporté. Vous ne prenez donc pas pour règle le canon de Laodicée, et vous ne tirez pas à conséquence cette exclusion de l'*Apocalypse*.

VII. Vous produisez le dénombrement de saint Athanase dans le fragment précieux d'une de ses *Lettres pascales* (2033), et l'abrégé ou synopse de l'Écriture (2034), ouvrage excellent attribué au même Père : mais si vous aviez ajouté que dans ce fragment le *Livre d'Esther* ne se trouve pas au rang des canoniques, le défaut de votre preuve eût sauté aux yeux.

VIII. Il est vrai que sur la fin il ajoute que, pour une plus grande exactitude, il remarquera d'autres livres qu'on lit aux catéchumènes par l'ordre des Pères, quoiqu'ils ne soient pas dans le canon, et qu'il compte parmi ces livres celui d'*Esther*. Mais il est vrai aussi qu'il y compte en même temps la *Sagesse* de Salomon, la *Sagesse* de Sirach, *Judith* et *Tobie*. Je ne parle pas de deux autres livres dont il fait encore mention, ni de ce qu'il dit des apocryphes inventés par les hérétiques, en confirmation de leurs erreurs.

IX. Pour la *Synopse*, qui est un ouvrage qu'on ne juge pas indigne de saint Athanase, encore qu'il n'en soit pas, nous y trouvons en premier lieu avec *Jérémie*, *Baruch*, les *Lamentations* et la lettre qui est à la fin de *Baruch* (2035), comme un ouvrage de Jérémie : d'où je tire la même conséquence que du canon de Laodicée.

X. En second lieu, *Esther* y est ; mais non pas parmi les vingt-deux livres du canon. L'auteur la met à la tête des livres de *Judith*, de *Tobie*, de la *Sagesse* de Salomon, et de celle de Jésus, fils de Sirach (2036). Quoiqu'il ne compte pas ces livres parmi les vingt-deux livres canoniques, il les range parmi les livres du Vieux Testament qu'on lit aux catéchumènes : sur quoi je vous laisse à faire telle réflexion qu'il vous plaira. Il me suffit de vous faire voir qu'il les compte avec *Esther*, et leur donne la même autorité.

XI. Vous alléguez le dénombrement de saint Grégoire de Nazianze, et l'iambique iii du même saint à Séleucus, que vous attribuez à Amphiloque (2037). Vous deviez encore ajouter que saint Grégoire de Nazianze omet le *Livre d'Esther*, comme avait fait Méliton, avec l'*Épître aux Hébreux* et l'*Apocalypse*, et laisse parmi les livres douteux ceux qu'il n'a pas dénommés.

XII. L'iambique que vous donnez à Amphiloque, après le dénombrement des livres de l'Ancien Testament, remarque que quelques-uns y ajoutent le livre d'Esther ; le laissant par ce moyen, en termes exprès, parmi les douteux. Quant à l'*Épître aux Hébreux*, il la reçoit, en observant que quelques-uns ne l'admettent pas ; mais pour ce qui est de l'*Apocalypse*, il dit que la plupart la rejettent.

XIII. Je vous laisse à juger à vous-même de ce qu'il faut penser de l'omission du *Livre d'Esther*, que vous dites faite par mégarde, et par la négligence des copistes dans le dénombrement de Méliton (2038). Faible dénoûment s'il en fut jamais, puisque les passages de saint Athanase, de la *Synopse*, et de saint Grégoire de Nazianze, avec celui d'Amphiloque, font voir que cette omission avait du dessein, et ne doit pas être imputée à la méprise à laquelle vous avez recours sans fondement. Ainsi le *Livre d'Esther*, que vous recevez pour constamment canonique, demeure, selon vos principes, éternellement douteux, et vous ne laissez aucun moyen de le rétablir.

XIV. Vous répondez, en un autre endroit, que ce qui pouvait faire difficulté sur le livre d'Esther, c'étaient les additions : sans songer que, par la même raison, il aurait fallu laisser hors du canon *Daniel* comme *Esther*.

XV. Vous faites beaucoup valoir le dénombrement de saint Épiphane (2039), qui, dans les livres des poids et des mesures, et encore dans celui des hérésies, se réduit au canon des Hébreux pour les livres de l'Ancien Testament.

Mais vous oubliez dans cette même hérésie 76, qui est celle des anoméens, l'endroit où ce Père dit nettement à l'hérésiarque Aétius (2040), « que, s'il avait lu les vingt-deux livres de l'Ancien Testament, depuis la *Genèse* jusqu'au temps d'*Esther*, les quatre Évangiles, les quatorze Épîtres de saint Paul, avec les sept catholiques et l'*Apocalypse de saint Jean*, ensemble les livres de la *Sagesse* de Salomon, et de *Jésus fils de Sirach*, enfin tous les livres de l'Écriture, il se condamnerait lui-même » sur le titre qu'il donnait à Dieu pour ôter la divinité à son Fils unique. Il met donc dans le même rang, avec les saints livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, les deux livres de la *Sagesse* et de l'*Ecclésiastique*; et encore qu'il ne les compte pas avec les vingt-deux qui composent le canon primitif, qui est celui des Hébreux, il les emploie également, comme les autres livres divins, à convaincre les hérétiques.

XVI. Toutes vos règles sont renversées par ces dénombrements des livres sacrés. Vous les employez à établir que la règle de l'ancienne Église, pour les livres de l'Ancien Testament, est le canon des Hébreux : mais vous voyez au contraire que ni on ne met dans le canon tous les livres qui sont dans l'hébreu, ni on n'en exclut tous ceux qui ne se trouvent que dans le grec ; et qu'encore qu'on ne mette pas certains livres dans le canon primitif, on ne laisse pas d'ailleurs de les employer comme livres

(2033) Num. 74 ; S. Athan. *Fragm.*, t. I, part. ii; *Epist. fest.*, *ibid.*, p. 962 et seq.
(2034) Tom. II.
(2035) *Ibid.*
(2036) *Ibid.*
(2037) Num. 74 ; Greg. Nazianz., carm. 33, ed. 1630.
(2038) *Sup.*, *Lett. du 24 mai* 1700.
(2039) Num. 78.
(2040) Epiph., hær. 76, c. 5, t. I.

divinement inspirés, pour établir les vrais dogmes et condamner les mauvais.

XVII. Votre autre règle tombe encore, qui consiste à ne recevoir que les livres qui ont toujours été reçus d'un consentement unanime, puisque vous recevez vous-même des livres que le plus grand nombre, en certains pays, et des provinces entières avaient exclus.

XVIII. Je ne répéterai pas ce que j'ai dit d'Origène dans ma lettre du 9 janvier 1700 (2041), et que vous avez laissé passer sans contradiction dans votre lettre du 14 mai 1700 (2042), en répondant seulement que c'est là quelque chose de particulier. Mais, quoi qu'il en soit, il y a ceci de général dans un auteur si ancien et si savant, que les Hébreux ne sont pas à suivre dans la suppression qu'ils ont faite de ce qui ne se trouve que dans le grec, et qu'en cela il faut préférer l'autorité des Chrétiens : ce qui est décisif pour notre cause.

XIX. Pendant que nous sommes sur Origène, vous m'accusez du même défaut que je vous objecte, qui est celui de prouver trop ; et vous soutenez que les citations si fréquentes, dans les ouvrages de ce grand homme, de ces livres contestés, aussi bien que celles de saint Clément Alexandrin, de saint Cyprien et de quelques autres, ne prouvent rien, parce que le même Origène a cité le *Pasteur*, livre si suspect. C'est, Monsieur, ce qui fait contre vous, puisqu'en citant le *Pasteur*, il y ajoute ordinairement cette exception : *Si cui tamen libellus ille suscipiendus videtur* ; restriction que je n'ai pas remarqué qu'il ajoutât, lorsqu'il cite *Judith*, *Tobie* et le *Livre de la Sagesse* ; comme on le peut remarquer en plusieurs endroits, et notamment dans ses homélies 27 et 33 sur les *Nombres*, où les trois livres qu'on vient de nommer sont allégués sans exception, et en parallèle avec les livres d'*Esther*, du *Lévitique* et des *Nombres*, et même avec l'Evangile et les Epîtres de saint Paul.

XX. Vous aviez comme supposé votre principe, dès votre lettre du 11 décembre 1699 ; et je vous avais représenté par ma réponse du 9 janvier 1700, n. 55, que cette difficulté vous était commune avec nous ; puisque vous receviez pour certainement canoniques l'*Epître aux Hébreux* et les autres, dont vous voyez aussi bien que moi qu'on n'a pas plus été toujours d'accord que de la *Sagesse*, etc.

XXI. Si je voulais dire, Monsieur, que c'est là un raisonnement sans réplique, je le pourrais démontrer par la nullité évidente de vos réponses dans votre lettre du 14 mai 1700.

XXII. Vous en faites deux : la première dans l'endroit de cette lettre (2043), où vous parlez en cette sorte : « Il y a plusieurs choses à répondre ; car premièrement les protestants ne demandent pas que les vérités de foi aient toujours prévalu, ou qu'elles aient toujours été reçues généralement. » Dites-moi donc, je vous prie, quelle règle se proposent vos Eglises sur la réception des Ecritures canoniques ? En savent-elles plus que les autres, pour les discerner ? Voudront-elles avoir recours à l'inspiration particulière des prétendus réformés, c'est-à-dire, à leur fanatisme ? C'est, Monsieur, ce que je vous laisse à considérer, et je vous dirai seulement que votre réponse est un manifeste abandonnement du principe que vous aviez posé comme certain et commun, dans votre lettre du 11 décembre 1699, qui a été le fondement de tout ce que nous avons écrit depuis.

XXIII. Je trouve une autre réponse dans la même lettre du 15 mai 1700 (2044), où vous parlez ainsi : « Il y a bien de la différence entre la doctrine constante de l'Eglise ancienne, contraire à la pleine autorité des livres de l'Ancien Testament, qui sont hors du canon des Hébreux, et entre les doutes particuliers que quelques-uns ont formés contre l'*Epître aux Hébreux* et contre l'*Apocalypse;* outre qu'on peut nier qu'elles soient de saint Paul ou de saint Jean, sans nier qu'elles sont divines. »

XXIV. Mais vous voyez bien, en premier lieu, que ceux qui n'admettaient pas l'*Epître aux Hébreux* et l'*Apocalypse*, ne leur ôtaient pas seulement le nom de saint Paul ou de saint Jean, mais encore leur canonicité ; et en second lieu, qu'il ne s'agit point ici d'un doute particulier, mais du doute de plusieurs Eglises, et souvent même de plusieurs provinces.

XXV. Convaincu par ces deux réponses, que vous avez pu aisément prévoir, vous n'en avez plus que de dire (2045), « que quand on accorderait chez les protestants qu'on n'est pas obligé, sous anathème, de reconnaître ces deux livres (l'*Epître aux Hébreux* et l'*Apocalypse*) comme divins et infaillibles, il n'y aurait pas grand mal. » Ainsi, plutôt que de conserver les livres de la *Sagesse* et les autres, vous aimez mieux consentir à noyer sans ressource l'*Epître aux Hébreux* et l'*Apocalypse*, et par la même raison les Epîtres de saint Jacques, de saint Jean et de saint Jude. Le *Livre d'Esther* sera entraîné par la même conséquence. Vous ne ferez point de scrupule de laisser perdre aux enfants de Dieu tant d'oracles de leur Père céleste, à cause qu'on aura souffert à Cajetan, et à quelques autres, de ne les pas recevoir. On n'osera plus réprimer Luther, qui a blasphémé contre l'*Epître de saint Jacques*, qu'il appelle une *épître de paille*. Il faudra laisser dire impunément, à tous les esprits libertins, ce qui leur viendra dans la pensée contre deux livres aussi divins que sont l'*Epître aux Hébreux* et l'*Apocalypse*, et l'on en sera quitte pour dire,

(2041) Num., 19.
(2042) Num. 41.
(2043) Num. 43.
(2044) *Ibid*
(2045) Num. 44.

comme vous faites en ce lieu, « que le moins d'anathèmes qu'on peut, c'est le meilleur. »

XXVI. L'Eglise catholique raisonne sur de plus solides fondements, et met les doutes sur certains livres canoniques au rang de ceux qu'elle a soufferts sur tant d'autres matières, avant qu'elles fussent bien éclaircies et bien décidées par le jugement exprès de l'Eglise.

XXVII. Vous avez peine à reconnaître l'autorité de ces décisions. Vous comptez pour innovations, lorsqu'on passe en articles des points qu'on ne souffre plus qui soient contestés par ceux qu'on souffrait auparavant. Par là vous rejetez la doctrine constante et indubitable que j'avais tâché d'expliquer par ma lettre du 30 janvier 1700, à laquelle vous voulez bien que je vous renvoie, puisque, après l'avoir laissée sans contradiction, vous déclarez, sur la fin de votre lettre du 24 mai 1700, qu'au fond elle ne doit point nous arrêter.

XXVIII. Aussi cette doctrine est-elle certaine parmi les Chrétiens. Personne ne trouve la rebaptisation aussi coupable dans saint Cyprien, qu'elle l'a été dans les donatistes depuis la décision de l'Eglise universelle. Ceux qui ont favorisé les pélagiens et les demi-pélagiens, avant les définitions de Carthage, d'Orange, etc., sont excusés, et non pas ceux qui l'ont fait depuis. Il en est ainsi des autres dogmes. Les décisions de l'Eglise, sans rien dire de nouveau, mettent dans la chose une précision et une autorité à laquelle il n'est plus permis de résister.

XXIX. Quand donc on demande ce que devient cette maxime : Que la foi est enseignée *toujours*, *partout* et *par tous*, il faut entendre ce *tous*, du gros de l'Eglise, et je m'assure, Monsieur, que vous-même ne feriez pas une autre réponse à une pareille demande.

XXX. Il n'y a plus qu'à l'appliquer à la matière que nous traitons. L'Eglise catholique n'a jamais cru que le canon des Hébreux fût la seule règle, ni que pour exclure certains livres de l'Ancien Testament de ce canon, qu'on appelait le canon par excellence, parce que c'était le premier et le primitif, on eût eu intention pour cela de les rayer du nombre des livres que le Saint-Esprit a dictés. Elle a donc porté ses yeux sur toute la tradition, et par ce moyen, elle a aperçu que tous les livres qui sont aujourd'hui dans son canon ont été communément, et dès l'origine du christianisme, cités même en confirmation des dogmes les plus essentiels de la foi, par la plupart des saints Pères. Ainsi elle a trouvé dans saint Athanase, au livre *Contre les Gentils*, la *Sagesse* citée en preuve indifféremment avec les autres Ecritures. On trouve encore, dans sa première lettre à *Séropion*, aussi bien qu'ailleurs, le *Livre de la Sagesse* cité sans distinction avec les livres les plus authentiques, en preuve certaine de l'égalité des attributs du Saint-Esprit avec ceux du Père et du Fils, pour en conclure la divinité. On trouvera le même argument dans saint Grégoire de Nazianze et dans les autres saints. Nous venons d'ouïr la citation de saint Epiphane contre l'hérésie d'Aétius, qui dégradait le Fils de Dieu. Nous avons vu, dans les lettres du 9 et du 30 janvier 1700, celle de saint Augustin contre les semi-pélagiens, et il y faudra bientôt revenir. Nous produirons aisément beaucoup d'exemples semblables.

XXXI. Pour marcher plus sûrement, on trouve encore des canons exprès et authentiques, où ces livres sont rédigés. C'est le Pape saint Innocent, qui, consulté par saint Exupère, a instruit en sa personne toute l'Eglise gallicane de leur autorité, sans les distinguer des autres. C'est le troisième concile de Carthage, qui, voulant laisser à toute l'Afrique un monument éternel des livres qu'elle avait reconnus de tout temps, a inséré dans son canon ces mêmes livres sans en excepter un seul, avec le titre d'*Ecritures canoniques* (2046). On n'a plus besoin de parler du concile romain sous le Pape Gélase ; il faut seulement remarquer que, s'il ne nomme qu'un livre des *Machabées*, c'est visiblement au même sens que, dans la plupart des canons, les deux livres des *Paralipomènes* ne sont comptés que pour un, non plus que *Néhémias* et *Esdras*, et beaucoup d'autres ; à cause, comme saint Jérôme l'a bien remarqué (2047), qu'on en faisait un même volume ; ce qui peut d'autant plutôt être arrivé aux deux livres des *Machabées*, que, dans le fond, ils ne font ensemble qu'une même histoire.

XXXII. Vous voulez nous persuader que, sous le nom d'Ecriture canonique, on entendait souvent en ce temps les Ecritures qu'on lisait publiquement dans l'Eglise, encore qu'on ne leur donnât pas une autorité inviolable ; mais le langage commun de l'Eglise s'oppose à cette pensée, dont aussi il ne paraît aucun témoignage au milieu de tant de passages que vous produisez.

XXXIII. Je ne sais quelle conséquence vous voulez tirer, dans votre lettre du 24 mai 1700, des paroles de saint Innocent I, qui ajoute au dénombrement des Ecritures la condamnation expresse des apocryphes : *Si qua sunt alia, non solum repudianda, verum etiam noveris esse damnanda.* Voici comment vous vous en expliquez (2048) : « En considérant ses paroles, qui sont celles qu'on vient d'entendre, on voit clairement son but, qui est de faire un canon des livres que l'Eglise reconnaît pour authentiques, et qu'elle fait lire publiquement comme faisant partie de la Bible. Ainsi ce canon devait comprendre tant les livres théopneustes ou divinement inspirés, que les livres ecclésiastiques, pour les distin-

(2046) *Conc. Carth.*, conc. III, can. 47 ; LABB., t. II, col. 1177.

(2047) HIER., epist. 50, *ad Paul.*, t. IV, part. II.
(2048) Num. 18.

guer tous ensemble des livres apocryphes, plus spécialement nommés ainsi : c'est-à-dire, de ceux qui devaient être cachés et défendus comme suspects. »

XXXIV. J'avoue bien la distinction des livres apocryphes, qu'on défendait expressément comme suspects, ou, ainsi que nous l'avons vu dans le fragment de saint Athanase (2049), comme inventés par les hérétiques. Ceux-ci devaient être spécialement condamnés, comme ils le sont par saint Innocent. On pouvait aussi rejeter et en un sens condamner les autres, en tant qu'on les aurait voulu égaler aux livres canoniques ; mais quant à la distinction des livres authentiques, et qui faisaient partie de la Bible, d'avec les livres divinement inspirés, je ne sais où vous l'avez prise; et pour moi, je ne la vois nulle part. Car aussi quelle autorité avait l'Eglise de faire que des livres, selon vous, purement humains et nullement infaillibles, fussent authentiques et méritassent d'être partie de la Bible (2050)? Quelle est l'authenticité que vous leur attribuez, s'il n'est pas indubitable qu'ils sont sans erreur? l'Eglise les déclare utiles, dites-vous; mais tous les livres utiles font-ils partie de la Bible, et l'approbation de l'Eglise les peut-elle rendre authentiques? Tout cela ne s'entend pas; et il faut dire qu'être authentique, c'est, selon le langage du temps, être reçu en autorité comme Ecritures divines. Je ne connais aucun livre qui fasse partie de la Bible, que les livres divinement inspirés, dont la Bible est le recueil. Les apocryphes qu'on a jugés supportables, comme pourrait être la prière de Manassès avec le *III*e et le *IV*e *Livre d'Esdras*, sont bien aujourd'hui attachés à la Bible ; mais ils n'en sont pas pour cela réputés partie, et la distinction en est infinie. Il en était de même dans l'ancienne Eglise, qui aussi ne les a jamais mis au rang des Ecritures canoniques dans aucun dénombrement.

XXXV. Je n'entends pas davantage votre distinction, de la manière que vous la posez, entre les livres que vous appelez ecclésiastiques, et les livres vraiment canoniques. Dans le livre que saint Jérôme a composé, *De scriptoribus ecclesiasticis*, il a compris les apôtres et les évangélistes sous ce titre. Il est vrai qu'on peut distinguer les auteurs purement ecclésiastiques d'avec les autres. Mais vous ne montrerez jamais que la *Sagesse* et les autres livres dont il s'agit soient appelés purement ecclésiastiques. Si vous voulez dire qu'on lisait souvent dans les églises des livres qui n'étaient pas canoniques, mais qu'on pouvait appeler simplement ecclésiastiques comme les Actes des martyrs, j'en trouve bien la distinction dans le canon 47 du concile III de Carthage ; mais j'y trouve aussi que ce n'est point en ce rang qu'on mettait la *Sagesse* et les autres livres de cette nature, puisqu'ils sont très-expressément nommés canoniques, et que le concile déclare en termes formels que ceux qui sont compris dans son canon, parmi lesquels se trouvent ceux-ci en parfaite égalité, sont les seuls qu'on lit sous le titre de canoniques, *sub titulo canonicæ Scripturæ*.

XXXVI. Je ne puis donc dire autre chose sur votre distinction de livre inspiré de Dieu et de livre authentique, et qui fasse partie de la Bible, sinon qu'elle est tout à fait vaine, et qu'ainsi, en rangeant les livres dont vous contestez l'autorité, au nombre des authentiques et faisant partie de la Bible, au fond vous les faites vous-même véritablement des livres divins ou divinement inspirés et parfaitement canoniques.

XXXVII. Saint Augustin, qui était du temps et qui vit tenir le concile de Carthage, s'il n'y était pas en personne, a fait deux choses : l'une de mettre lui-même ces livres au rang des Ecritures canoniques (2051) ; l'autre de répéter trente fois que les Ecritures canoniques sont les seules à qui il rend cet honneur de les croire exemptes de toute erreur, et de n'en révoquer jamais en doute l'autorité (2052): ce qui montre l'idée qu'il avait, et qu'on avait de son temps, du mot d'Ecritures canoniques.

XXXVIII. Cependant c'est saint Augustin que vous alléguez dans votre lettre du 24 mai 1700 (2053), pour témoin de ce langage que vous attribuez à l'Eglise. Voyons donc si vos passages seront sans réplique. « L'écriture des *Machabées*, « dit saint Augustin (2054), « n'est pas chez les Juifs comme la Loi et les Prophètes ; mais l'Eglise l'a reçue avec utilité, pourvu qu'on la lise sobrement. La *Sagesse* et l'*Ecclésiastique* ne sont pas de Salomon ; mais l'Eglise, principalement celle d'Occident, les a reçus anciennement en autorité. Les temps du second temple ne sont pas marqués dans les saintes Ecritures, qu'on appelle canoniques ; mais dans les livres des *Machabées*, qui sont tenus pour canoniques, non par les Juifs, mais par l'Eglise, à cause des admirables souffrances de certains martyrs. »

XXXIX. Je vois, Monsieur, dans tous ces passages, qu'on appelle particulièrement *canoniques*, les livres du canon des Hébreux, à cause que c'est le premier et le primitif, comme il a déjà été dit : pour les autres, qui sont reçus anciennement en autorité par l'Eglise, je vois aussi l'occasion qui l'y a rendue attentive, et qu'il faut lire avec quelque circonspection, à cause de certains endroits qui, mal entendus, pourraient paraître suspects, mais que leur canonicité consiste précisément en ce qu'on les lit dans l'Eglise, sans avoir dessein d'en

(2049) Sup., n. 8.
(2050) *Lett. du* 14 *mai* 1700, n. 20.
(2051) Lib. II *De doct. Christ.*, c. 8, n. 12 et 13.
(2052) *Vid.* epist. 82, al. 19, n. 2 et 3; t. II.
(2053) Num. 99 et suiv.
(2054) Aug., l. II *Cont. Gaud.*, c. 23; *idem*, *De civ.*, l. XVII, c. 20; *ibid.*, l. XIII, c. 19, ubi sup.

recommander l'autorité comme inviolable; c'est de quoi saint Augustin ne dit pas un mot.

XL. Et je vous prie, Monsieur, entendons de bonne foi quelle autorité saint Augustin veut donner à ces livres : premièrement, vous auriez pu nous avertir qu'au même lieu que vous alléguez (2055) pour donner atteinte à la *Sagesse* et à l'*Ecclésiastique*, saint Augustin prétend si bien que ces livres sont prophétiques, qu'il en rapporte deux prophéties très-claires et très-expresses; l'une, de la passion du Fils de Dieu; l'autre, de la conversion des gentils. Je n'ai pas besoin de les citer; elles sont connues, et il me suffit de faire voir que ce Père, bien éloigné de mettre leur canonicité en ce qu'on les lisait dans l'Eglise, comprenait au contraire que, de tout temps, comme il le remarque, on les lisait dans l'Eglise, à cause qu'on les y avait regardés comme prophétiques.

XLI. Venons à l'usage qu'il fait de ces livres, puisque c'est la meilleure preuve du sentiment qu'il en avait. Ce n'est pas pour une fois seulement, mais par une coutume invariable, qu'il les emploie pour confirmer les vérités révélées de Dieu et nécessaires au salut, par autorité infaillible. Nous avons vu son allégation du *Livre de la Sagesse*. Il a cité avec le même respect l'*Ecclésiastique*, pour établir le dogme important du libre arbitre, et il fait marcher ce livre indistinctement comme Moïse et les *Proverbes* de Salomon, avec cet éloge commun à la tête : « Dieu nous a révélé, par ses Ecritures, qu'il faut croire le libre arbitre; et je vais vous représenter ce qu'il en a révélé par la parole, non des hommes, mais de Dieu. *Non humano eloquio, sed divino* (2056). Vous voyez donc que s'il a cité le *Livre de la Sagesse* et celui de l'*Ecclésiastique*, ce n'est pas en passant ou par mégarde, mais de propos délibéré, et parce que chez lui c'était un point fixe de se servir authentiquement des livres du second canon, ainsi que des autres.

XLII. C'est dans ses derniers ouvrages qu'il a parlé le plus ferme sur ce sujet; c'est-à-dire qu'il allait toujours se confirmant de plus en plus dans la tradition ancienne, et que, plus il se consommait dans la science ecclésiastique, plus aussi il faisait valoir l'autorité de ces livres.

XLIII. Ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est qu'il s'attacha à soutenir la divinité du *Livre de la Sagesse*, après qu'elle lui eut été contestée par les fauteurs du demi-pélagianisme; et qu'au lieu de lâcher pied, ou de répondre en hésitant, il n'en parla que d'un ton plus ferme.

XLIV. Après cela, Monsieur, pouvez-vous être content de votre réponse, lorsque vous dites, dans votre même lettre du 24 mai 1700 (2057), que saint Augustin a parlé si ferme de l'autorité de la *Sagesse* dans la chaleur de son apologie, pendant que vous voyez si clairement que ce n'est pas ici une affaire de chaleur, mais de dessein et de raison, puisque ce grand homme ne fait que marcher sur les principes qu'il avait toujours soutenus, et dans lesquels il s'affermissait tous les jours, comme on fait dans les vérités bien entendues.

XLV. Vous remarquez qu'il n'a pas dit que ce livre fût égal aux autres, ce qu'il aurait fallu dire s'il eût été des sentiments tridentins. Mais ne voit-on pas l'équivalent dans les paroles où il inculque avec tant de force qu'on fait injure à ce livre, lorsqu'on lui conteste son autorité, puisqu'il a été écouté comme un témoignage divin? Rapportons ses propres paroles : « On a cru » dit-il (2058), « qu'on n'y écoutait autre chose qu'un témoignage divin, » sans qu'il y eût rien d'humain mêlé dedans. Mais encore, qui en avait cette croyance? les évêques et tous les Chrétiens, jusqu'au dernier rang des laïques, pénitents et catéchumènes. On eût induit les derniers à erreur, si on leur eût donné comme purement divin ce qui n'était pas dicté par le Saint-Esprit, et si l'on eût fait de l'autorité divine de ce livre comme une partie du Catéchisme. Après cela, Monsieur, permettez que je vous demande si c'est là ce que disent les protestants; et si vous pouvez concilier l'autorité de ces livres purement ecclésiastique et humaine, et nullement infaillible, que vous leur donnez, avec celle d'un témoignage divin, unanimement reconnu par tous les ordres de l'Eglise, que saint Augustin leur attribue. C'est ici que j'espère tout de votre candeur, sans m'expliquer davantage.

XLVI. En un mot, saint Augustin ayant distingué, comme on a vu ci-dessus (2059), aussi clairement qu'il a fait, la déférence qu'il rend aux auteurs qu'il appelle ecclésiastiques, *ecclesiastici tractatores*, et celle qu'il a pour les auteurs des Ecritures canoniques, en ce qu'il regarde les uns comme capables d'errer, et les autres non : dès qu'il met ces livres au-dessus des auteurs ecclésiastiques, et qu'il ajoute que ce n'est pas lui qui leur a donné ce rang, « mais les docteurs les plus proches du temps des apôtres, » *temporibus proximis apostolorum ecclesiastici tractatores*, il est plus clair que le jour qu'il ne leur peut donner d'autre autorité que celle qui est supérieure à tout entendement humain, c'est-à-dire, toute divine et absolument infaillible.

XLVII. Vous pouvez voir ici, encore une fois, ce qui a déjà été démontré ci-dessus (2060), combien vous vous éloignez de la vérité, en nous disant qu'en ce temps le *Livre de la Sagesse* et les autres étaient mis simplement au rang des livres ecclésiasti-

(2055) *De civit.*, l. XVIII, c. 20, sup.
(2056) *De gratia et lib. arbit.*, c. 2, n. 2, t. X.
(2057) Num. 103.
(2058) Aug., *De prædest. sanct.*, cap. 14, ubi supra.
(2059) Num. 25.
(2060) Num. 30.

ques; puisque vous voyez si clairement saint Augustin, auteur de ce temps, les élever au-dessus de tous les livres ecclésiastiques, jusqu'au point de n'y écouter qu'un témoignage divin; ce que ce Père n'a dit ni pu dire d'aucun de ceux qu'il appelle *ecclésiastiques*, à l'autorité desquels il ne se croit pas obligé de céder.

XLVIII. Quand vous dites, dans votre même lettre du 24 mai 1700 (2061), qu'il reconnaît dans ces livres seulement l'autorité de l'Eglise, et nullement celle d'une révélation divine, peut-être n'auriez-vous point regardé ces deux autorités comme opposées l'une à l'autre, si vous aviez considéré que le principe perpétuel de saint Augustin est de reconnaître sur les Ecritures l'autorité de l'Eglise, comme la marque certaine de la révélation, jusqu'à dire, comme vous savez aussi bien que moi, qu'il ne croirait pas à l'Evangile, si l'autorité de l'Eglise catholique ne l'y portait (2062).

XLIX. Que s'il a dit souvent avec tout cela, comme vous l'avez remarqué, qu'on ne cite pas ces livres que les Hébreux n'ont pas reçus dans leur canon, avec la même force que ceux dont personne n'a jamais douté, j'en dirai bien autant moi-même, et je n'ai pas feint d'avouer que les livres du premier canon sont en effet encore aujourd'hui cités par les Catholiques avec plus de force et de conviction; parce qu'ils ne sont contestés ni par les Juifs, ni par aucun Chrétien, orthodoxe ou non, ni enfin par qui que ce soit; ce qui ne convient pas aux autres. Mais si vous concluez de là que ces livres ne sont donc pas véritablement canoniques, les regardant en eux-mêmes, vous vous sentirez forcé, malgré vous, à rejeter la parfaite canonicité de l'*Apocalypse* et de l'*Epître aux Hébreux*, sous prétexte qu'on n'a pas toujours également produit ces divins livres comme canoniques.

L. Puisque vous appuyez tant sur l'autorité de saint Jérôme, voulez-vous que nous prenions au pied de la lettre ce qu'il dit si positivement en plusieurs endroits? « Que la coutume des Latins ne reçoit pas l'*Epître aux Hébreux* parmi les Ecritures canoniques : » *Latina consuetudo inter canonicas Scripturas non recipit* (2063)? A la rigueur le discours ne sera pas véritable. Le torrent des Pères latins comme des grecs cite l'*Epître aux Hébreux* comme canonique, dès le temps de saint Jérôme et auparavant. Faudra-t-il donc démentir un fait constant? ou plutôt ne faudra-t-il pas réduire à un sens tempéré l'exagération de saint Jérôme? Venons à quelque chose de plus précis. Quand saint Augustin, quand les autres Pères, et ce qu'il y a de plus fort, quand les Papes et les conciles ont reçu authentiquement ces livres pour canoniques, saint Jérôme avait déjà écrit qu'ils n'étaient pas propres, en matière contentieuse, à confirmer les dogmes de la foi; mais l'Eglise, qui dans le fait voyait en tant d'autres, les plus anciens, les plus éminents en doctrine, et en si grand nombre, une pratique contraire, n'a-t-elle pas pu expliquer bénignement saint Jérôme, en reconnaissant dans les livres du premier canon une autorité plus universellement reconnue, et que personne ne récusait? ce qui est vrai en un certain sens encore à présent, comme on vient de le voir, et ce que les Catholiques ne contestent pas.

LI. On pourra donc dire que le discours de saint Jérôme est recevable en ce sens, d'autant plus que ce grand homme a comme fourni une réponse contre lui-même, en reconnaissant que le concile de Nicée avait compté le *Livre de Judith* parmi les saintes Ecritures (2064), encore qu'il ne fût pas du premier canon.

LII. Vous conjecturez que ce grand concile aura cité ce livre en passant, sous le nom de sainte Ecriture, comme le même concile, à ce que vous dites, Monsieur, (car je n'en ai point trouvé le passage), ou quelques autres auteurs auront cité le *Pasteur*, ou bien comme saint Ambroise a cité le *IVe Livre d'Esdras*. Mais je vous laisse encore à juger si une citation de cette sorte remplit la force de l'expression, où l'on énonce que le concile de Nicée a compté le *Livre de Judith* parmi les saintes Ecritures. Que si vous me demandez pourquoi donc il hésite encore, après un si grand témoignage, à recevoir ce livre en preuve sur les dogmes de la foi, je vous répondrai que vous avez le même intérêt que moi à adoucir ses paroles par une interprétation favorable, pour ne le pas faire contraire à lui-même. Au surplus, je me promets de votre candeur que vous m'avouerez que le *Pasteur*, et encore moins le *IVe Livre d'Esdras*, n'ont été cités ni pour des points si capitaux, ni si généralement, ni avec la même force, que les livres dont il s'agit. Nous avons remarqué comment Origène cite le livre du *Pasteur* (2065). Il est vrai que saint Athanase cite quelquefois ce livre : mais il ne faut pas oublier comment; car au lieu qu'il cite partout le *Livre de la Sagesse* comme l'Ecriture sainte, il se contente de dire, *le Pasteur, le très-utile livre du Pasteur*. Du moins est-il bien certain que jamais ni en Orient ni en Occident, ni en particulier, ni en public, on n'a compris ces livres dans aucun canon ou dénombrement des Ecritures. Cet endroit est fort décisif pour empêcher qu'on ne les compare avec des livres qu'on trouve dans les canons si anciens et si authentiques que nous avons rapportés.

LIII. Vous avez vu les canons que le concile de Trente a pris pour modèles. Je dirai à leur avantage qu'il n'y manque aucun des livres de l'Ancien ou du Nouveau Testament.

(2061) Num. 102.

(2062) S. Aug., *Cont. epist. fundam.*, c. 5, n. 6, t. VIII, col. 153 et seq.

(2063) *In Isai.* VI et VIII inter *Epist. crit.; Epist. ad Dard.*, tom. II, et lib. II *in Zachar.*, t. III.

(2064) *Praef. in Judith.* t. I.

(2065) Sup., n. 19.

Le *Livre d'Esther* y trouve sa place, qu'il avait perdue parmi tant de Grecs : le Nouveau Testament y est entier. Ainsi déjà de ce côté-là les canons que le concile de Trente a suivis sont sans reproche. Quand il les a adoptés, ou plutôt transcrits, il y avait douze cents ans que toute l'Eglise d'Occident, à laquelle depuis plusieurs siècles toute la catholicité s'est réunie, en était en possession, et ces canons étaient le fruit de la tradition immémoriale, dès les temps les plus prochains des apôtres, comme il paraît, sans nommer les autres, par un Origène et par un saint Cyprien, dans lequel seul on doit croire entendre tous les anciens évêques et martyrs de l'Eglise d'Afrique. N'est-ce pas là une antiquité assez vénérable?

LIV. C'est ici qu'il faut appliquer cette règle tant répétée et tant célébrée par saint Augustin (2066) : « Ce qu'on ne trouve pas institué par les conciles, mais reçu et établi de tout temps, ne peut venir que des apôtres. » Nous sommes précisément dans le cas. Ce n'est point le concile de Carthage qui a inventé ou institué son canon des Ecritures, puisqu'il a mis à la tête que c'était celui qu'il avait trouvé de toute antiquité dans l'Eglise. Il était donc de tout temps; et quand saint Cyprien, quand Origène, quand saint Clément d'Alexandrie, quand celui de Rome, car comme les autres il a cité ces livres en autorité; en un mot, quand tous les autres ont concouru à les citer comme on a vu, c'était une impression venue des apôtres, et soutenue de leur autorité, comme les autres traditions non écrites, que vous avez paru reconnaître dans votre lettre du 1er décembre 1699, comme je l'ai remarqué dans les lettres que j'écrivis en réponse.

LV. Cette doctrine doit être commune entre nous; et si vous n'y revenez entièrement, vous voyez que non-seulement les conciles seront ébranlés, mais encore que le canon même des Ecritures ne demeurera pas en son entier.

LVI. Cependant c'est pour un canon si ancien, si complet, et de plus venu d'une tradition immémoriale, qu'on accuse d'innovation les Pères de Trente; au lieu qu'il faudrait louer leur vénération et leur zèle pour l'antiquité.

LVII. Que s'il n'y a point d'anathèmes dans ces trois anciens canons, non plus que dans tous les autres, c'est qu'on n'avait point coutume alors d'en appliquer à ces matières, qui ne causaient point de dissension, chaque Eglise lisant en paix ce qu'elle avait accoutumé de lire, sans que cette diversité changeât rien dans la doctrine, et sans préjudice de l'autorité que ces livres avaient partout, encore que tous ne les missent pas dans le canon. Il suffisait à l'Eglise qu'elle se fortifiât par l'usage, et que la vérité prît tous les jours de plus en plus le dessus.

LVIII. Quand on vit à Trente que des livres canonisés depuis tant de siècles, non-seulement n'étaient point admis par les protestants, mais encore en étaient repoussés le plus souvent avec mépris et avec outrage, on crut qu'il était temps de les réprimer, de ramener les Catholiques qui se licenciaient, de venger les apôtres et les autres hommes inspirés, dont on rejetait les écrits, et de mettre fin aux dissensions par un anathème éternel.

LIX. L'Eglise est juge de cette matière comme des autres de la foi : c'est à elle de peser toutes les raisons qui servent à éclaircir la tradition, et c'est à elle à connaître quand il est temps d'employer l'anathème qu'elle a dans sa main.

LX. Au reste, je ne veux pas soupçonner que ce soient vos dispositions peu favorables envers les canons de Rome et d'Afrique, qui vous aient porté à rayer ces Eglises du nombre de celles que saint Augustin appelle *les plus savantes*, *les plus exactes et les plus graves :* DOCTIORES, DILIGENTIORES, GRAVIORES : mais je ne puis assez m'étonner que vous ayez pu entrer dans ce sentiment. Où y a-t-il une Eglise mieux instruite en toutes matières de dogmes et de discipline, que celle dont les conciles et les conférences sont le plus riche trésor de la science ecclésiastique, qui en a donné à l'Eglise les plus beaux monuments, qui a eu pour maîtres un Tertullien, un saint Cyprien, un saint Optat, tant d'autres grands hommes, et qui avait alors dans son sein la plus grande lumière de l'Eglise, c'est-à-dire saint Augustin lui-même? Il n'y a qu'à lire ses livres *De la doctrine chrétienne*, pour voir qu'il excellait dans la matière des Ecritures comme dans toutes les autres. Vous voulez qu'on préfère les Eglises grecques : à la bonne heure. Recevez donc *Baruch* et la lettre de *Jérémie*, avec celles qui les ont mis dans leur canon. Rendez raison pourquoi il y en a tant qui n'ont pas reçu *Esther*, et cessez de donner pour règle de ces Eglises le canon hébreu où elle est. Dites aussi pourquoi un si grand nombre de ces Eglises ont omis l'*Apocalypse*, que tout l'Occident a reçu avec tant de vénération, sans avoir jamais hésité. Et pour Rome, quand il n'y aurait autre chose que le recours qu'on a eu dès l'origine du christianisme à la foi romaine, et dans les temps dont il s'agit à la foi de saint Anastase, de saint Innocent, de saint Célestin et des autres, c'en est assez pour lui mériter le titre que vous lui ôtez. Mais surtout on ne peut le lui disputer en cette matière, puisqu'il est de fait que tout le concile d'Afrique a recours au Pape saint Boniface II, pour confirmer le canon du même concile sur les Ecritures, comme il est expressément porté dans ce canon même; ce qui pourtant ne se trouva pas nécessaire, parce qu'apparemment on sut bientôt ce qu'avait fait par avance saint Innocent sur ce point.

(2066) Lib. IV *De bapt.*, cap. 24, num. 31, tom. IX.

LXI. J'ai presque oublié un argument que vous mettez à la tête de votre lettre du 24 mai 1700, comme le plus fort de tous; c'est que depuis la conclusion du canon des Hébreux sous Esdras, les Juifs ne reconnaissaient plus parmi eux d'inspirations prophétiques: ce qui même paraît à l'endroit du *Ier Livre des Machabées* (IX, 27), où nous lisons ces mots: « Il n'y a point eu de pareille tribulation en Israël, depuis le jour qu'Israël a cessé d'avoir des prophètes. » Mais entendons-nous, et toute la difficulté sera levée; Israël avait cessé d'avoir des prophètes, c'est-à-dire, des prophètes semblables à ceux qui paraissent aux *Livres des Rois*, et qui réglaient en ce temps les affaires du peuple de Dieu, avec des prodiges inouïs et des prédictions aussi étonnantes que continuelles, en sorte qu'on les pouvait appeler, aussi bien qu'Elie et Elisée, *les conducteurs du char d'Israël* (*IV Reg.* II, 12; XIII, 14); je l'avoue: des prophètes, c'est-à-dire, en général, des hommes inspirés qui aient écrit les merveilles de Dieu, et même sur l'avenir; je ne crois pas que vous-même le prétendiez. Saint Augustin, non content de mettre les livres que vous contestez parmi les livres prophétiques, a remarqué en particulier deux célèbres prophéties dans la *Sagesse* et dans l'*Ecclésiastique*, et celle entre autres de la passion de Notre Seigneur est aussi expresse que celles de David et d'Isaïe. S'il faut venir à Tobie, on y trouve une prophétie de la fin de la captivité, de la chute de Ninive, et de la gloire future de Jérusalem rétablie (*Tob.* XIII, XIV), qui ravit en admiration tous les cœurs chrétiens; et l'expression en est si prophétique, que saint Jean l'a transcrite de mot à mot dans l'*Apocalypse*. (XXII, 16 seq.) On ne doit donc pas s'étonner si saint Ambroise appelle Tobie un prophète, et son livre un livre prophétique (2067). C'est une chose qui tient du miracle, et qui ne peut être arrivée sans une disposition particulière de la divine Providence, que les promesses de la vie future, scellées dans les anciens livres, soient développées dans le *Livre de la Sagesse* et dans le martyre des Machabées, avec autant d'évidence que dans l'Evangile; en sorte qu'on ne peut pas s'empêcher de voir qu'à mesure que les temps de Jésus-Christ approchaient, la lumière de la prédication évangélique commençait à éclater davantage par une espèce d'anticipation.

LXII. Il est pourtant véritable que les Juifs ne purent faire un nouveau canon, non plus qu'exécuter beaucoup d'autres choses encore moins importantes, jusqu'à ce qu'il leur vînt de ces prophètes, du caractère de ceux qui réglaient tout autrefois avec une autorité manifestement divine, et c'est ce qu'on voit dans le *Ier Livre des Machabées*. (IV, 46; XIV, 41.) Si cependant cette raison les empêchait de reconnaître ces livres par acte public, ils ne laissaient pas de les conserver précieusement. Les Chrétiens les trouvèrent entre leurs mains; les magnifiques prophéties, les martyrs éclatants et les promesses si expresses de la vie future qui faisaient partie de la grâce du Nouveau Testament, les y rendirent attentifs: on les lut, on les goûta, on y remarqua beaucoup d'endroits que Jésus-Christ même et ses apôtres semblaient avoir expressément voulu tirer de ces livres, et les avoir cités secrètement, tant la conformité y paraissait grande. Il ne s'agit pas de deux ou trois mots marqués en passant, comme sont ceux que vous alléguez de l'*Epître de saint Jude*: ce sont des versets entiers tirés fréquemment et de mot à mot de ces livres. Nos auteurs les ont recueillis, et ceux qui voudront les remarquer, en trouveront de cette nature un plus grand nombre et de plus près qu'ils ne pensent. Toutes ces divines conformités inspirent aux plus saints docteurs, dès les premiers temps, la coutume de les citer comme divins, avec la force que nous avons vue. On a vu aussi que cette coutume ne pouvait être introduite ni autorisée que par les apôtres, puisqu'on n'y remarquait pas de commencement. Il était naturel, en cet état, de mettre ces livres dans le canon. Une tradition immémoriale les avait déjà distingués d'avec les ouvrages des auteurs qu'on appelait ecclésiastiques: l'Occident, où nous pouvons dire avec confiance que la pureté de la foi et des traditions chrétiennes s'est conservée avec un état particulier, en fit le canon, et le concile de Trente en a suivi l'autorité.

Voilà, Monsieur, les preuves constantes de la tradition de ce concile. J'aime mieux attendre de votre équité que vous les jugiez sans réplique, que de vous le dire, et je me tiens très-assuré que M. l'abbé de Lokkum ne croira jamais que ce soit là une matière de rupture, ni une raison de vous élever avec tant de force contre le concile de Trente. Je suis avec l'estime que vous savez, Monsieur, votre très-humble serviteur,

J. BÉNIGNE, év. de Meaux.

Ce 17 août 1701.

---

## SUMMA CONTROVERSIÆ DE EUCHARISTIA (2068).

### *Inter quosdam religiosos et me (nempe Molanum).*

Licet plurimi dicant Christum esse in hoc mysterio prout sol irradiat cubiculum,

(2067) S. AMBR., *De Tob.*, part. I, n. 1, t. I.

(2068) Cette pièce et la suivante s'étant trouvées parmi les papiers de M. de Meaux, dans le portefeuille du *Projet de réunion*, etc., nous les publions à la suite de ce *Projet*. L'écrit intitulé *Summa*, etc., est de Molanus, abbé de Lokkum. C'est le résultat de plusieurs disputes qu'il avait eues au sujet de la présence réelle, avec quelques religieux. Il y a lieu de croire que ces religieux étaient les Capucins d'Hanovre, et surtout le célèbre P. Denis, auteur du *Via pacis*, cité si souvent avec éloge par Molanus et Leibnitz, et même par Bossuet. On re-

existimo tamen simile esse dissimile, solemque justitiæ adesse non præsentia virtutis solum, quæ est omnibus sacramentis et sacris communis, sed virtute præsentiæ personalis, includentis totum Christum et totum Christi; ita ut corpus Christi in cœlo, in cruce, et in ara modaliter, non substantialiter et numerice distinctum exsistat: in cruce modo naturali et cruento, in cœlo visibili et glorioso, in altari modo invisibili, incruento et gratioso, sed semper idem corpus. Cum itaque Ecclesiæ Orientalis et Occidentalis Patribus agnosco realem alterationem significatam per terminos TRANSMUTATIONIS, TRANSELEMENTATIONIS, TRANSSUBSTANTIATIONIS, quos Græci exprimunt per μετουσίωσιν; unde post verba Dominica congrue prolata, significatur hoc totum virtute unionis realiter esse quod non erat, adorabilis scilicet Jesus. Verum cum hic visibilia et invisibilia concurrant, in quo composito necessario sequitur mutatio, quæritur qualis sit hæc mutatio in partibus componentibus? Pro responso, termini *ad quem* et *a quo* considerentur. *Ad quem*, est corpus Christi, quod ut glorificatum, idcirco ingenerabile et incorruptibile. Qua cum variatione exsistat in altari, varii varie opinantur. Communiter dicitur fieri per productionem aut reproductionem. At Scotus cum Bellarmino et aliis, dicunt non produci nec reproduci, sed adduci per novam unionem vel conservationem cum hoc quod sentitur et videtur. Num hæc sint admittenda, doctiores hisce cum invenientur determinent. Tales enim in Ecclesia coriphæi cum discrepent, propriam ignorantiam non erubescens, nec anathema metuens confiteor. Quod ad terminum *a quo*, panem videlicet et vinum, quanta in his detur mutatio? Respondeo, hoc esse mysterium magnum, superans hominum captum, forsitan et angelorum. Quis igitur vel quantus sum ego humi reptitans vermiculus, qui gigantæo conatu audeam imponere Pelion Ossæ? quis sum ego homuncio in natura vermium et ranarum ignarus, quamque noctivolans, et ad solem lippiens sum ego vespertilio, qui offuscato rationis lumine hanc sacrilege attentem introspicere arcam mysteriis plenam? Atheniensi igitur, ipso gentium non renuente doctore, litans altari, pie adoro quod simplex ignoro; nec contra me, ut opinor, concilium militat Tridentinum. Si enim canon quem intelligo sine rigore, sumatur in rigore, contrarium, scilicet nullam dari vel posse dari transsubstantiationem, non dico. Audax enim est illud Japeti genus, quod omnipotenti sicut et Herculi imponit terminos, *nec plus ultra*. Vere tamen dubito num hæc dissertatio: utrum hic detur mutatio physica, non sit quæstio magis philosophica quam theologica. Distinctio enim inter substantiam et accidentia, materiam et formam, quantitatem et materiam quam nominant primam, vel suppositum quoddam, quod nec est quantitativum, nec sensibile, et forsitan cognoscibile tantum instar entis rationis, alter fetus ejusdem cerebri est, ex Aristotelis lacunis hausta, quæ multipartitos habet patronos et antagonistas.

Difficultatum itaque, si non contradictionum conglomerato præviso agmine, talia disquirere ex fide non teneor, licetque concilia duo utantur termino *transsubstantiationis*, non sonus, sed sensus; non verba, sed scopus est spectandus, quem conjicio, magis esse ad astruendam veritatem præsentiæ corporis Christi contra figurizantes, quam ad determinationem modi, multo minus modalitatis hujus modi; cum simplex Christi Sponsa per decem vel duodecim sæcula, fide, sine philosophia ex hoc vere divino vixerit cibò, qui est cibus Domini et cibus Dominus. Quamvis enim hoc sit mysterium superlative magnum, ut tamen argute contra Calvinianos argumentatur, si mysterium consistat in figura, instar hederæ pro vino vendibili, mysterium est nullum: ita ego similiter applico: si præsentia non tantum credatur, sed pariter modus intelligatur, mysterium aut est nullum aut parvum. Nec sum adeo Lynceus, ut videam quæ major sit necessitas cognoscere quomodo terminus *a quo* quam terminus *ad quem* mutatur. Unum vos confitemini vos ignorare, et ego alterum Deo cognitum et congruum cognoscere remitto. Quocirca si simus pacifici (virtus et finis sacrificii) veniam petimusque damusque vicissim.

Quod ad me igitur, qui non sum de gente figuratorum, nullam faciens distinctionem, inter *hic est Christus in Cœna*, et *hoc est corpus meum*; dialecticis sepositis tricis, ut vanam sapientibus philosophiam, camposque Martii, quem licet intelligerem non amo, seposita cura, sat esse, opinor, Christi gloriosum corpus, non seorsim et in sensu divino, sed conjunctim et in sensu composito, una cum gloriosa anima et adoranda divinitate, in hoc stupendo mysterio summa cum humilitate, timore et tremore agnoscere, ut Deum factum refugium meum.

Hæc pauca consideranda significo, quo facilius Ecclesiæ decisivo submittam sigillo, contra quam nemo sobrius.

—

### JUDICIUM MELDENSIS EPISCOPI,

*De summa controversiæ de Eucharistia.*

Hæc summa de reali præsentia corporis Christi verissima tradit: Θεολογικώτατα, ὀρθοδοξώτατα.

connaît dans cet écrit le caractère de modération, et l'esprit de conciliation de l'abbé de Lokkum, qui fait tous ses efforts pour rapprocher la doctrine des Eglises protestantes de la *Confession d'Augsbourg*, de la foi de l'Eglise catholique. L'auteur ayant envoyé en 1692 son écrit à M. de Meaux, ce prélat y fit une réponse nette et précise, dans laquelle il met à l'écart tout ce qui n'est que subtilité, et démontre si clairement le fond du dogme catholique, qu'on peut dire qu'il ne laisse rien à désirer. (*Ed. de Paris.*)

Recte docet de reproductione et adductione scolasticorum sententias inter ἀδιάφορα relinquendas.

De transsubstantiatione rectum illud quod est in *Summa* : « Agnosco realem alterationem significatam per terminos *transmutationis, transelementationis, transsubstantiationis* quam Græci dicunt μετουσίωσιν. »

De termino *ad quem* hujus alterationis seu transmutationis, nempe corpore et sanguine Christi, recte et præclare docet.

De termino *a quo*, nempe pane et vino, ait « esse mysterium magnum superans hominum captum, forte et angelorum : » quod quidem explicatione indiget. Nam res ipsa certa ex Ecclesiæ decretis; modus autem faciendi rem theologorum disputationi relictus.

Res ipsa, inquam, certa per Ecclesiæ decreta : nempe Tridentinum, sess. 13, can. 2, anathema dicit « ei qui dixerit in sacrosancto Eucharistiæ sacramento remanere substantiam panis et vini, etc., negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiæ panis in corpus, et totius vini in sanguinem, manentibus duntaxat speciebus panis et vini. » Qui canon Tridentinus respondet capiti 4 ejusdem sessionis, titulo *De transsubstantiatione*.

Quo decreto clarum est, nullam partem substantiæ panis et vini in sacramento remanere; cum tota substantia panis et vini in corpus et sanguinem Christi convertatur. Manifesta ergo est Ecclesiæ sententia de qua præclare *Summæ* auctor ait contra eam *neminem esse sobrium*.

Congruit Tridentinum decretum cum Lateranensi sub Innocentio III, cap. 1, *De fide catholica*.

Congruit et confessioni fidei Berengarii Turonensis, in qua confitetur « panem et vinum substantialiter converti in propriam et veram ac vivificatricem carnem et sanguinem Jesu Christi; » quæ confessio edita est ab eodem Berengario in concilio Romano VI, cum hæresim suam secundo ejuravit.

Quare si quis aliquam partem substantiæ panis aut vini remanere dixerit, sive ea materia sit, sive forma, apertissimis verbis ab Ecclesia condemnatur.

Sane « quæ distinctio sit inter substantiam et accidentia, materiam et formam, in quantitatem et materiam quam vocant primam, » merito *Summæ* auctor refert inter quæstiones *philosophicas magis quam theologicas*.

Interim certum illud, substantiæ panis et vini partem remanere nullam, quocunque nomine appelletur; alioqui falsum esset decretum Ecclesiæ de tota substantia immutata, speciebus tantum remanentibus.

Quo etiam constat, mutationem illam vere esse physicam, hoc est, realem et veram, non moralem aut improprie dictam; cum sit rei ipsius in aliam rem vera conversio.

Quinetiam auctor pius et eruditus confitetur « realem alterationem significatam per terminos transmutationis, transelementationis, » etc. Realis autem alteratio procul dubio est physica mutatio. Certum ergo ex ipso auctore est, intervenire in pane et vino mutationem physicam, quæ non sit simplex alteratio ad qualitatem aut accidens spectans, sed vera ac realis in ipsa substantia mutatio aut conversio.

Neque hoc ad modum pertinet, sed ad rem ipsam; cum Ecclesia clare definiverit rem ipsam, sive substantiam panis et vini converti, transmutari, transsubstantiari.

Ad modum quidem pertinet, an transsubstantiatio sit annihilatio, quod negat sanctus Thomas. Item ad modum pertinet, cujus naturæ sint illæ species quæ remanent, aliaque ejusmodi; sed fieri mutationem substantiæ in substantiam, est ipsa res quæ fit, non rei conficiendi modus.

Congruunt Ecclesiæ decretis antiqua illa dicta Patrum Orientalium æque ac Occidentalium : « Qui apparet panis, non esse panis, sed corpus Christi : quod apparet vinum, non esse vinum, sed sanguinem Christi : tam vere mutari panem in corpus, et vinum in sanguinem, quam vere mutata est a Christo aqua in vinum : adesse Spiritum sanctum, velut ignem invisibilem, quo panis et vinum depascantur, consumantur, ut olim victimæ cœlestis ignis descendit; » et cætera ejusmodi, quæ veram, physicam et substantialem indicant conversionem. Quæ omnia eo nituntur, quod Christus non dixerit : *Hic*, sive in re tali *est corpus meum*; quæ locutio conjunctionem panis cum corpore efficeret; sed *Hoc est corpus meum*, quo Patres omnes, atque Ecclesia semper intellexerit id fieri, ut corpus Christi jam esset illa substantia, quæ antea panis erat, conversione vera, non conjunctione.

Hæc est procul dubio vera et catholica fides, quam *Summæ* auctor sequendam tam pie profitetur.

Cæterum, si quid adhuc obscurum est, exponere non gravabimur.

—

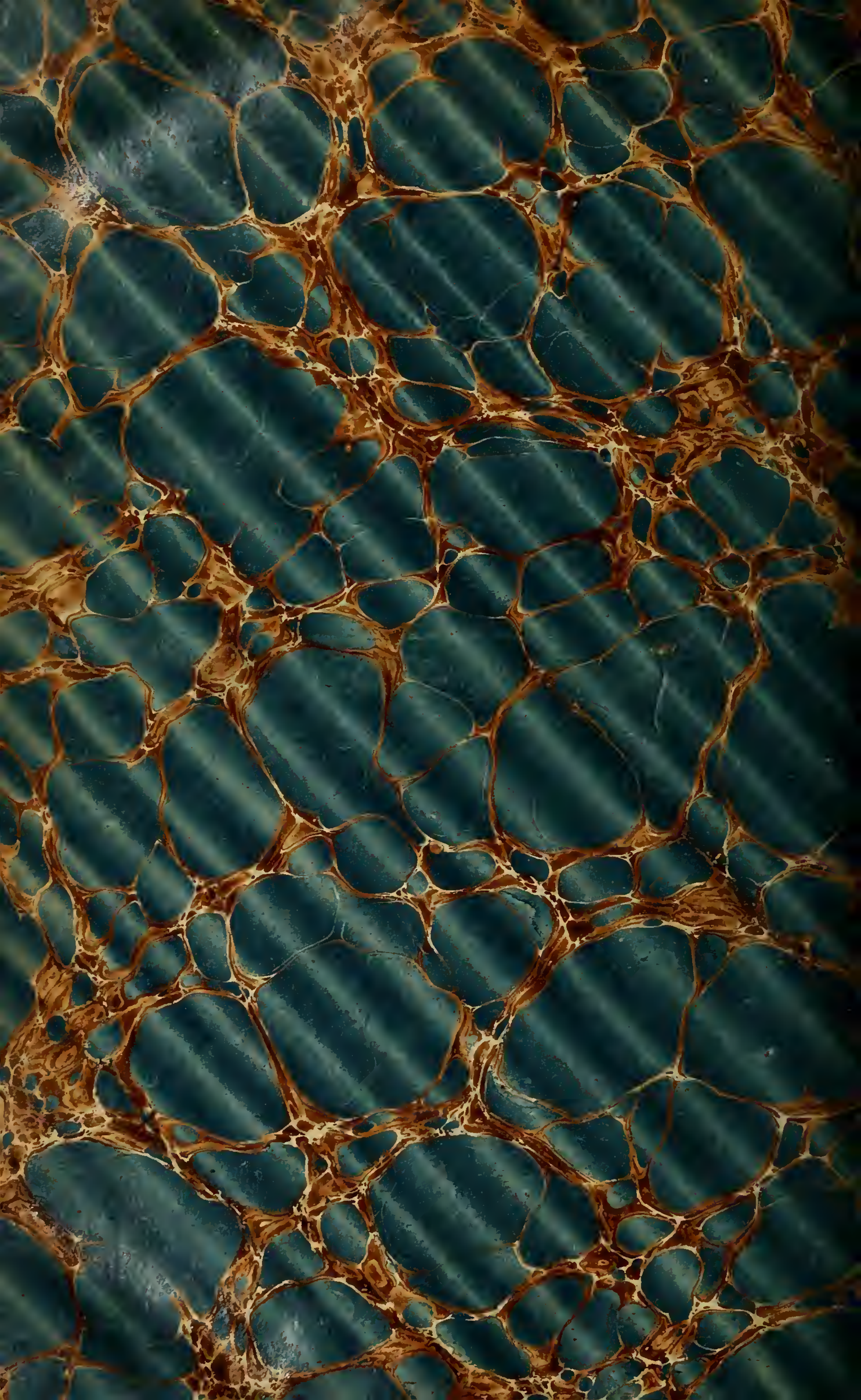
# TABLE DES MATIÈRES

## CONTENUES DANS CE VOLUME.

—

FIN DU TOME NEUVIÈME.

Paris. — Imprimerie J. P. MIGNE.




PQ 1725 .A5 M53 1865
v.9 SMC
Bossuet, Jacques
Binigne, 1627-1704.
Oeuvres compl`etes de
Bossuet : classbees.
AZP-9031 (mcsk)
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY
TORONTO

